Kürtler ve Cumhuriyet

HAZIRLAYANLAR

Ayhan Işık
Gülay Kılıçaslan
Behzat Hiroğlu
Kübra Sağır
Çağrı Kurt

dipnot

Hazırlayanlar
Ayhan Işık - Gülay Kılıçaslan - Behzat Hiroğlu - Kübra Sağır - Çağrı Kurt
Kürtler ve Cumhuriyet
© Ayhan Işık, 2023
© Dipnot Yayınları, 2023

ISBN: 978-625-6742-00-0
Dipnot Yayınları 405
1. Baskı 2023 / Ankara

EDİTÖR: Emirali Türkmen
KAPAK GÖRSELİ: Serhat Ertuna
KAPAK UYGULAMA: Alaz Can
DÜZELTİ: Ümit Özger - İbrahim Yıldız

BASKI ÖNCESİ HAZIRLIK: Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti.
BASKI: Sözkesen Matbaacılık (SERTİFİKA NO: 46586)
İvedik O.S.B. 1518. Sok. Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle/ANKARA - Tel: (0 312) 395 21 10

DİPNOT YAYINLARI (SERTİFİKA NO: 48147)
Selanik Cad. No: 82/24 Kızılay / Ankara
Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32
eposta: dipnotkitabevi@yahoo.com
www.dipnotkitap.com

Hazırlayanlar
Ayhan Işık Gülay Kılıçaslan
Behzat Hiroğlu - Kübra Sağır - Çağrı Kurt

KÜRTLER VE CUMHURİYET

*dipnot yayınları

Hazırlayanlar

Ayhan Işık, lisans ve yüksek lisans eğitimini İstanbul Bilgi Üniversitesi Tarih Bölümünde tamamladı. Doktorasını Utrecht Üniversitesi Tarih-Siyasi Tarih bölümünde 1990'larda devlet destekli Türk Paramilitarizmi üzerine savundu. Doktora sonrası araştırmalarını Modern ve Çağdaş Dünyalar Araştırma Merkezi (MMC), Brüksel Özgür Üniversitesi'nde ve Sosyal Çalışmalar Enstitüsü (ISS), Rotterdam Erasmus Üniversitesi'nde yaptı. *Toplum ve Kuram Dergisi*'nin ve Zan Sosyal, Siyasal ve İktisadi Araştırmalar Vakfı'nın kurucularındandır. Edinburgh Üniversitesi Yayınları tarafından basıma hazırlanan ve doktora araştırmasına dayanan *Turkish Paramilitarism in Northern Kurdistan: State Violence in the 1990s* (Kuzey Kürdistan'da Türk Paramilitarizmi: 1990'larda Devlet Şiddeti) başlıklı kitabın yazarıdır. 20. ve 21. yüzyıl siyasal şiddet, çatışma/barış çalışmaları ve Kürt Çalışmalarına odaklanan disiplinlerarası bir siyasi tarihçidir.

Gülay Kılıçaslan, lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, yüksek lisansını Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, doktorasını ise York Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde tamamlamıştır. Şu anda Carleton Üniversitesi Hukuk ve Hukuki Çalışmalar bölümünde Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır. Çalışmalarında zorunlu göç, toplumsal hareketler ve toplumsal adalet konularına odaklanan Kılıçaslan'ın zorunlu Kürt göçü, Kürt Özgürlük Hareketi, göçmen aktivizmi, dekolonyal feminizm, cinsiyet temelli çevrimiçi şiddet ve dijital feminist aktivizm konularındaki yazıları çeşitli akademik dergiler ve kitaplarda yer almıştır.

Behzat Hiroğlu, lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde, yüksek lisans eğitimini ise Siyaset Bilimi Bölümünde tamamlamıştır. Şu anda EHESS Paris'te doktora eğitimine devam etmektedir. 2015-2021 yılları arasında *Toplum ve Kuram Dergisi*'nin editör ekibinde yer aldı. Aynı zamanda İngilizceden Türkçeye çeviriler yapmaktadır. Ayrıntı Yayınları tarafından yayımlanan iki kitabın çevirisini tamamladı: *Che Guevara'nın Yaşam Öyküsü* (2021) ve *Anavatanda Nefret: Yeni Küresel Aşırı Sağ* (2023).

Kübra Sağır, lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Edebiyat ve Tarih Bölümlerinde çift anadal yaparak, yüksek lisansını ise EHESS'te Siyasi Çalışmalar Bölümünde tamamladı. Şu anda EHESS'te Hukuk, Siyasi Çalışmalar ve Felsefe programında doktora öğrencisidir. Çeşitli akademik dergilerde ve kitap çalışmalarında editörlük, yazarlık ve çevirmenlik yapmıştır. Aynı zamanda yerel ve uluslararası sivil toplum kuruluşlarında tecrübeleri bulunmaktadır.

Çağrı Kurt, lisans eğitimini İstanbul Bilgi Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümünde tamamladı. Yüksek lisans eğitimine Lund Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları programında devam etmektedir. Devletdışı grupların uluslararası ilişkilerdeki varolma biçimleri araştırma alanlarının genel çerçevesini oluşturmaktadır. PolitikArt, Yeni Özgür Politika ve Toplum Kuram Dergisi'ne çeşitli zaman aralıklarında katkılar sunmuştur.

Kürt Çalışmaları'nın gelişmesine katkı sağlayan
tüm düşün emekçilerine...

Teşekkür

Öncelikle, *Kürtler ve Cumhuriyet* kitap çalışmasının ortaya çıkmasına vesile olan, doğrudan veya dolaylı olarak katkı sağlayan herkese minnettarız. *Kürtler ve Cumhuriyet*, ilk olarak Zan Vakfı bünyesinde bir proje olarak tartışılmaya başlandı. Oldukça kapsamlı bir çalışmaya dönüşen bu fikrin ilk nüvelerinin oluşmasında katkı sağlayan vakıf üyelerine teşekkür ediyoruz. Kürtçe ve İngilizce makalelerin zorlu çeviri süreçlerinde desteklerini sunan çevirmen arkadaşlarımız Emine Ayhan ve Zeki Gürür'e ne kadar teşekkür etsek azdır. Dipnot Yayınları ailesi ve Emirali Türkmen'e teslim tarihini sürekli esnetmek durumunda kaldığımız kitap çalışmasına dair efektif ve yapıcı geri dönüşleri ve bu eseri 2023 yılı içerisinde okurlarla buluşturdukları için şükran borçluyuz. Makaleleri okuyup kitabın önemine dair fikirlerini bizlerle paylaşan, kapsamlı değerlendirmeleri ile sonuç bölümünü kaleme alan Prof. Mesut Yeğen'e çok teşekkür ederiz. Biz editörlerin gönüllülük esasıyla yürüttüğü kitap projesi, sevdiklerimizin zamanından fedakârlık ettiğimiz bir sürece dönüştü. Buna tanık olan, anlayışla karşılayan ve bizleri hoş gören ailelerimize ve dostlarımıza minnettarız. Son olarak, böylesine kapsamlı bir çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan, bizlerle birlikte yaklaşık bir buçuk yıl boyunca emek harcayan, e-maillerimiz, telefonlarımız ve yüz yüze görüşmelerimiz ile makalelerine son halini vermeleri için sürekli sıkboğaz ettiğimiz *Kürtler ve Cumhuriyet* kitap çalışmasının tüm yazarlarına en içten teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Yazarlar

ADNAN ÇELİK
ALİŞAN AKPINAR
ARZU YILMAZ
AYDIN BAYAD
AZİZE ASLAN
FİDAN BÊRFE MİRHANOĞLU
BERİVAN KUTLAY SARIKAYA
BERRAK ÇAVLAN ERENGEZGİN
BİLGESU SÜMER
BİRGÜL AÇIKYILDIZ
BÜLENT BİLMEZ
BÜLENT KÜÇÜK
CAN CEMGİL
CELİL KAYA
CEVAT DARGIN
DAWİD YEŞİLMEN
DELAL AYDIN
DENİZ ÇAĞTAY YILMAZ
DENİZ EKİCİ
DERVİŞ AYDIN AKKOÇ
DERYA BAYIR
DİLAN BOZGAN
DİLAN KAYA
DİLAN SALIK
DİLAR DİRİK
DİLEK KURBAN
DİLOVAN ADNAN KEĞİ
DİLŞA DENİZ
ELİF GENÇ
ELİF GÜN
EMİNE IĞDI
EMİNE REZZAN KARAMAN
EMRE ŞAHİN
ENGİN SUSTAM
ERCAN ÇAĞLAYAN
ERGİN ÖPENGİN
ERKAN KARABAY
FIRAT AYDINKAYA
FIRAT BOZÇALI
GÜLİSTAN GÜRBEY
GÜLTEKİN UÇAR
HAMİD AKIN
HANİFİ BARIŞ
HARUN ERCAN
HASAN KILIÇ
HAYAL HANOGLU
HAYDAR DARICI
HAZAL DÖLEK
HİŞYAR ÖZSOY
JAN YASİN SUNCA
JANROJ YILMAZ KELEŞ
KAMURAN AKIN
KENAN ALPARSLAN
KÜBRA KURT
MEDİHA SORMA
MEHMET BAYRAK
MEHMET RAUF KESİCİ
MEHMET SENA SÖNMEZ
MEHMET ŞERİF DERİNCE
MESUT YEĞEN
METİN ATMACA
NAİF BEZWAN
NAMIK KEMAL DİNÇ
NECİP MANSIZ
NECLA AÇIK
ÖMER PACAL
ÖMER TEKDEMİR
ÖZGE KURBAN
ÖZGÜR ÇİÇEK
ÖZLEM ATİK
ÖZLEM BELÇİM GALİP
ÖZLEM GÖNER
ÖZLEM HAS
RAMAZAN TUNÇ
RONAY BAKAN
RONAYİ ÖNEN
ROSA BURÇ
RUKEN IŞIK
SABAHATTİN KAYHAN
SALİH AKIN
SEBAHATTİN ŞEN
SEBAHATTİN TOPÇUOĞLU
SEDA ALTUĞ
SEDAT ULUGANA
SERDAR AY
SERHAT ARSLAN
SERHAT BOZKURT
SİDAR BAYRAM
ŞÜKRÜ ASLAN
TAHA BARAN
TAHİR BAYKUŞAK
TUNCAY ŞUR
UĞUR ÜMİT ÜNGÖR
ÜMİT ESER
ÜMİT KURT
VAHAP COŞKUN
YALÇIN ÇAKMAK
YASİN DUMAN
YEŞİM YAPRAK YILDIZ
YETER TAN
ZEYNEP KAYA
ZEYNEP KÜÇÜK
ZEYNEP TÜRKYILMAZ

İçindekiler

Giriş *19*

SÖMÜRGECİLİK VE SÖMÜRGESELLİK

İki Tarz-ı Devlet:
Cumhuriyetin Kürdistan Meselesi Yönetimi *35*
NAİF BEZWAN

Cumhuriyetin Dersim'i: Kızılbaşlık, Kürtlük, Türklük *43*
ZEYNEP TÜRKYILMAZ

Hegemonyanın Piyasası: Devletin 1980'lerde
Sınır Bölgelerindeki Hegemonya İnşası *55*
ÖMER PACAL

Sömürgesellik Bağlamında Kürt Kadın Hareketi
ve Türk Feminist Hareketi Arasındaki İlişkiye Bir Bakış *65*
BERRAK ÇAVLAN ERENGEZGİN

Kuzey Kürdistan'da Cumhuriyetin Özel
Ekonomi Politikaları ve Artık Değer Sömürüsü *77*
RAMAZAN TUNÇ

Coğrafyanın Sömürgeleştirilmesi:
Türk Devletinin Kuzey Kürdistan'daki
Altyapısal Politikaları *89*
KAMURAN AKIN

Cumhuriyetin Kürtleri "Temsil" Çabası:
Yatılı İlköğretim Bölge Okulları (YİBO) *101*
SERHAT ARSLAN

Neo-Kolonyal İşgal Coğrafyaları:
Bir Diyarbakır Portresi *109*
HAZAL DÖLEK

Kolonyalist Temsil Rejimi: Türk Sinemasında Kürtler *117*
SEBAHATTİN ŞEN

Dersim'de İç Kolonyal Politikalar:
Alevi-Kürt Kimliğine Dirençli Tampon Alanların
İnşasında İşlevsel Sol Siyasal Tasarımlar *125*
DİLŞA DENİZ

BİLGİ ÜRETİM SÜREÇLERİ VE DİNAMİKLERİ

Kürt-Madun Konuşabilir mi?
Kürt Alanının Sömürgesizleşmesi Üzerine
Disiplinlerarası Bir Deneme *135*
ENGİN SUSTAM

Bir Hafızasızlaştırma Aracı Olarak Mimarlık
ve Sanat Tarihi Yazımı: Türk Tarih Tezinin
Kürd Maddi Kültürü ile İmtihanı *147*
BİRGÜL AÇIKYILDIZ

'Türk' Psikolojisinin Yüzyılı
ve Madundan Mağdura Kürtler *159*
KENAN ALPARSLAN - AYDIN BAYAD

Tertele (1937-38):
Cumhurunu Tehdit Olarak Gören
Cumhuriyetin İç-Fetih Sürecinde
Dersim 1937-38'i Anlamlandırma Çabası *173*
BÜLENT BİLMEZ

Cumhuriyet Tarihinde Kürtçe Dergicilik:
Delik Deşik Bir Ağ ya da Epistemik İtaatsizlik *181*
SERDAR AY

Cumhuriyetin Öte Yakasına Geçmek:
19. Yüzyıl Orta Kürdistan'ını
İncelemenin İmkânları ve Sınırlılıkları *193*
DİLOVAN ADNAN KEĞİ

Kürdistan'ın Haritalandırılması ve Algılanması *199*
ZEYNEP KAYA

Cumhuriyet Rejimi Kürtlerin Aslında
Türk Olduğunu Nasıl 'Bildi'? *209*
ALİŞAN AKPINAR

"Hayali İsyancılar": Türk Ulus İnşasında Alevi Kürtler *217*
CEVAT DARGIN

ULUS, MEKAN VE KİMLİK İNŞASI

Planlar ve Raporlar:
Cumhuriyetin Kürt Meselesi Envanteri *229*
MESUT YEĞEN

Dersim "Anomalisi" ve 1930'larda
Türk Ulusunun İnşası *237*
ÖZLEM GÖNER

Kürt Meselesini Misak-ı Milli Odağında Tartışmak *245*
TAHA BARAN

Türklük Sözleşmesi ve İhtilaflarını
Kürt Coğrafyası Merkezinden Yeniden Düşünmek *253*
RONAY BAKAN

Cumhuriyet'in Kürtlere Dönük Din Politikaları *265*
ERKAN KARABAY

İnkardan 'İnşâ'ya Kemalist Söylemde Zazalar *275*
ERCAN ÇAĞLAYAN

Türkiye Mimarlık Tarihi Yazımında
Ermeniler ve Kürtlerin Temsili *287*
ÖZGE KURBAN

Osmanlı Kürdistanı'ndan Türkiye Kürtlerine:
Ekonomi, Toplum ve Devlet *299*
ÖMER TEKDEMİR

Felaketten Artakalan Bir Yeraltı Ekonomisi Olarak Definecilik: Van Örneği.....307
KÜBRA KURT

Kürt-Türk Evliliklerinin Kürt Kimliğine Yansımaları.....319
ÜMİT ESER

DEVLET ŞİDDETİ

Araf'ta Kalmak: Tarih Mezarda Başlar.....331
HİŞYAR ÖZSOY

Kuruluşun Alamet-i Farikası: Koçgiri Hadisesi.....339
GÜLTEKİN UÇAR - NAMIK KEMAL DİNÇ

Ulus, Devlet, Hareket: Şeyh Said'in İtirazını-İddiasını-İsyanını Çerçevelemek.....351
MEHMET SENA SÖNMEZ

Zilan: Direniş Hatlarından Katliam Uygulamalarına Bir Vakıanın Anatomisi.....361
SEDAT ULUGANA

1938 Dersim Soykırımı ve Kültürel Direniş.....375
UĞUR ÜMİT ÜNGÖR

Mustafa Kemal Dönemi ve Dersim Katliamı.....383
SABAHATTİN KAYHAN

12 Eylül Rejiminde Olağanüstü Devlet Şiddeti, Irksallaştırma ve Silahlı Direniş.....393
HARUN ERCAN

İnkâr ve İkrar Arasında Kürdistan'da Devlet Şiddeti.....403
YEŞİM YAPRAK YILDIZ

Kentkırım Sonrasında Mekânsal Hafızanın İzini Sürmek: Diyarbakır Suriçi / 2015-2016.....415
DİLAN KAYA

Türkiye Cumhuriyeti Tarihinde Kürt Dili Üzerindeki Yasaklar.....423
SALİH AKIN

HUKUKUN *İSTİSNA* HALLERİ VE TEMSİL KRİZİ

Tek Cumhuriyet, İkili Devlet *435*
ÖZLEM HAS

Türkiye'de Hukuki Söylemde
Kürtler ve Hak Mücadelelerinin Temsili *445*
DERYA BAYIR

Cumhuriyetin Asimilasyonist Vatandaşlığı ve Kürtler *459*
VAHAP COŞKUN

Gerilla Mezarları ve Türk Devlet Hukuku *467*
BİLGESU SÜMER

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Türkiye ve Kürtler *479*
DİLEK KURBAN

Uluslararası Hukuk ve Kürtler:
Uluslararası İnsancıl Hukuk
Kürt Halkını Ne Kadar Korudu? *489*
ELİF GÜN

Kuzey Kürdistan'daki Kayyım Düzeni Bağlamında
Temsili Demokrasi ile Doğrudan Demokrasi
Arasındaki Çekişme *497*
HANİFİ BARIŞ

DİRENİŞ VE HAFIZA

Cumhuriyet Rejiminde Kürtlerin 'Fetret Dönemi' mi?
Kürt Saklı Kamusal Alanında Direnişin
Alt-Politikaları (1938-1967) *507*
ADNAN ÇELİK

Hafızayı Dekolonize Etmek:
68 Hafızası, Sait Kırmızıtoprak ve Hüseyin Cevahir *517*
BÜLENT KÜÇÜK - DENİZ ÇAĞTAY YILMAZ - ZEYNEP KÜÇÜK

Bir Mit Olarak Newroz:
Geleneğin Siyasal Olanla Buluşması *537*
DELAL AYDIN

Gençlik, Sokak ve Siyaset *545*
HAYDAR DARICI

90'ların Medyatik Tarihi: Güncelliğin Arkeolojisi *555*
SİDAR BAYRAM

Cumhuriyet'in Sömürge Politikalarına Karşı
Demokratik-Komünal Ekonominin Barış İnşası *563*
AZİZE ASLAN

Kameraya Konuşmak:
Anlatmak ve Dinlemek, Tahribat ve Onarım *575*
ÖZGÜR ÇİÇEK

Mizah, Travma ve Temsil *583*
ÖZLEM ATİK

TOPLUMSAL HAREKETLER VE SİYASAL MÜCADELELER

Devletsizliğin Üstesinden Gelmek:
Kürtlerin Kendi Kaderlerini
Tayin Etmelerinin Radikal Alanları *595*
ROSA BURÇ

90'lardan Günümüze Legal Kurdî Siyaset *601*
TUNCAY ŞUR

Özerklik Tartışmaları ve Kürdistan'da Özerkliğin
Politik Tercümesi Yönündeki Deneyimler *613*
EMRE ŞAHİN

"Anlatılan Senin Hikayendir!" *621*
EMİNE REZZAN KARAMAN

Kürt Hareketi ve Alternatif Adalet Mekanizmaları *629*
YETER TAN

Barışın Anatomisi:
PKK ile Türkiye Devleti Arasındaki
Görüşmeler ve Çözüm Süreci *637*
HASAN KILIÇ

"Filistin Kürdistan! İntifada Serhıldan!":
Kürt Hareketi'nin Filistin ve Arap-İsrail
Çatışmasına Yönelik Reelpolitiği *645*
ELİF GENÇ

KADIN HAREKETİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET

İnkârdan Öz Tanımlamaya Doğru:
Kürt Kadınları ve Türkiye Cumhuriyeti *655*
DİLAR DİRİK

Sıradan Özneler:
Teorinin Sustuğu, Çeperin Getirebildikleri *665*
DİLAN SALIK

Diyarbakır 5 No'lu Cezaevinde
Kürt Kadın Siyasi Tutsaklar *675*
BERİVAN KUTLAY SARIKAYA

Dekolonyal Bir Aktivizm Olarak Kürt Kadın Cenazeleri *685*
RUKEN IŞIK

Kürt Direnişinde Militan Annelik:
Ölüyü Kurtarmak ve Ölümün Üzerine Yürümek *693*
MEDİHA SORMA

Kürdistan'dan Abya Yala'ya
Kadın Mücadelelerinin Hissi-Düşünüm Güzergâhları *701*
DİLAN BOZGAN

Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları'nın
Gelişimine Dair Tarihsel Bir Değerlendirme *709*
NECLA AÇIK

GÖÇ VE DİASPORA

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Süregelen Bir Mesele:
Kürt Mültecileri *719*
SERHAT BOZKURT

Kürt Coğrafyasında Cumhuriyetin
Nüfus Tahayyülleri (1924-1938) *727*
ŞÜKRÜ ASLAN

Avrupa'da Kürt Diaspora Kimliğinin İnşası 735
A. CELİL KAYA

Diasporadan Anavatanı
Yeniden Hayal Etmek ve Dekolonizasyon 743
JANROJ YILMAZ KELEŞ

Avrupa Emek Piyasalarında
Kürt Diasporasının Konumu 751
MEHMET RAUF KESİCİ

Göç, Diaspora, Alevi Kürtler ve İngiltere Örneği 761
HAYAL HANOĞLU

Diaspora Kürtlerinin Gündelik Hayatları
ve Aktivizm: Hollanda'dan İzlenimler 769
EMİNE IĞDİ

DEVLETLER SINIRLAR VE JEOPOLİTİK İLİŞKİLER

Cumhuriyetin Kürt Sorunu ve Jeopolitik 779
CAN CEMGİL

Cumhuriyet, Kürt Sorunu ve Uluslararası Belirleyicilik 787
JAN YASİN SUNCA

Xoybûn'dan Demokratik Özerkliğe:
Türkiye'nin Batı Kürdistan Siyaseti 797
YASİN DUMAN

Türkiye Cumhuriyeti'nin Güney Kürdistan Siyaseti 805
ARZU YILMAZ

Devletsiz Petrol: Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin
De Facto Devlet Olarak Tanınmasında Petrolün Rolü 819
FİDAN BERFÊ MİRHANOĞLU

Avrupa Birliği'nin
Kürtler ile İlişkisi ve Kürt Sorununa Yaklaşımı 829
GÜLİSTAN GÜRBEY

Kürtler, Devlet ve Sınır Ötesi 837
SEDA ALTUĞ

Bir Siyaset Zemini Olarak Kürt Kaçakçılık Ekonomileri 843
FIRAT BOZÇALI

DİL VE EDEBİYAT

Cumhuriyet ve Kürtçe 855
ERGİN ÖPENGİN

Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürtçeye Yönelik Dil Politikaları: Bir Dil-Kırım Girişimi 863
RONAYÎ ÖNEN

Kürtçenin Kolektif Hafızası ve Türkiye'de Varlığını Devam Ettirmesi Mucizesi 873
ŞERİF DERİNCE

Modernizm ve Milliyetçilik Bağlamında Servet-i Fünûn *ve* Hawar *Dergilerini Mukayese Denemesi* 881
HAMİT AKIN

İki Sevda, İki Gönül Yarası: Kürtçe Edebiyatta "Yurt" ve "Kadın" Temsili 889
ÖZLEM BELÇİM GALİP

21. Yüzyılda Kürt Edebiyatının Gelişimi ve Dönüşümü Üzerine 895
DAWİD YEŞİLMEN

Cemal Süreya ya da İliklenmiş Hırkalar 905
DERVİŞ AYDIN AKKOÇ

TARİHSEL VE TOPLUMSAL MİRAS

Tarihte Kürt ve Türk İlişkileri: Selçuklulardan Cumhuriyete Kısa Bir Panorama 915
NECİP MANSIZ

Osmanlı ve Kürtler/Türkiye ve Kürtler: Simbiyotik İlişkinin Tarihsel Arka Planı 927
SEBAHATTİN TOPÇUOĞLU

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
Kürt Aşiretleri ve Devlet İlişkilerine
Panoramik Bir Bakış *935*
TUNCAY ŞUR - YALÇIN ÇAKMAK

Hamidiye Alayları: Oluşumu, Rolü ve Etkisi *953*
ÜMİT KURT

Kürdistan Gazetesi:
Kürt Milliyetçiliği mi Osmanlıcılık mı? *961*
DENİZ EKİCİ

Nakşibendi Reaksiyonu:
Kürt Pharmakon'u Olarak Halidilik *969*
FIRAT AYDINKAYA

20. Yüzyılın Başında İstanbul'da
Mukim Kürt Aydınlarının Kısa Bir Prosopografisi *977*
TAHİR BAYKUŞAK

Sevr'e Giden Yol:
Kürt Heyeti ve Paris Barış Konferansı *987*
METİN ATMACA

Lozan Antlaşması ve Kürtler *997*
MEHMET BAYRAK

SONSÖZ

Cumhuriyet ve Kürtler: Tabiler, Asiler, Vasallar *1005*
MESUT YEĞEN

Giriş

Kürtler ve Cumhuriyet kitabının editörleri olarak, 2022 yılının Mayıs ayında bir araya geldiğimiz ilk toplantıda önümüzde duran soru oldukça netti: Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzüncü yılı vesilesiyle resmi kurumlar ve sivil toplum örgütleri farklı temalara ve konulara odaklanan birçok kitap/cilt hazırlayacaktı; peki, bu eserler içinde Kürtler nasıl ele alınacaktı? Eleştirel, yenilikçi ya da ana akım bir yaklaşımla hazırlanacak tüm Cumhuriyet derlemelerinde Kürtlerin alışılageldiği üzere ya 'Kürt sorunu' alt başlığında ele alınacağı ya da hiçbir şekilde bahse konu edilmeyeceği öngörüsü hepimizin ortak kanaatiydi. Türkiye'de sosyal bilimler alanında üretilen çalışmaların sınırlarını sorgulayan bu öngörü, entelektüel tutumların yetersizliğine referansla temellendirilmekten ziyade, Kürtler/Kürdistan bağlamına özel bir kavrayış ve bakış açısı sorunsalının var olduğuna dayanmaktadır. Haliyle, önümüzde duran soruyu yeniden formüle etmemiz kaçınılmazdı: Kürtler ve Cumhuriyet arasındaki ilişkiselliklerin bütünlüklü bir şekilde ele alınması nasıl mümkün olabilir?

Şiddet ve inkar siyaseti üzerine bina edilen Cumhuriyetin yüzyılı; bastırılmış veya yok edilmiş kimlikleri, oluşmamış ve oturmamış bir toplum yapısını, tamamlanamamış bir ulus-devlet projesini, çözülememiş ve yüzleşilememiş meseleler ile iç içe geçmiş birçok farklı katmanı içinde barındırmaktadır. Cumhuriyetin karakteristik yapısına dair vurgu yaptığımız bu genel çıkarımlar, esasen Türk Devleti'nin süregelen yüzyıllık oluşum serüvenine dair bir çerçeve sunmaktadır. Çerçeve ile diyalog halinde yürütülen her tartışmada oldukça girift iki pozisyonun esaslı roller üstlendikleri söylenebilir: *Kürtlerin Cumhuriyeti ve Cumhuriyetin Kürtleri.* Altı çizilen pozisyonlar, birbiriyle etkileşim içinde olan farklı düzeylerde birçok karşılaşmanın başlangıç zeminleri olarak da görülebilir. Bir yanıyla sömürgecilik, soykırım, asimilasyon gibi varlığı nesne kategorisine indirgeyen stratejilerin öne çıktığı gözlemlenirken; diğer yanıyla direniş, kolektif hafıza ve özerklik/bağımsızlık gibi özne olmaya çağrı yapan kurucu pratikler göze çarpmaktadır. Peki, bu pozisyonların özgünlüklerini ve aralarındaki etkileşimlerin yansımalarını sorgulayabilmek nasıl mümkün olabilir?

Kürtler ve Cumhuriyet, farklı akademik disiplinlerden ve araştırma metotlarından faydalanarak bahse konu olan ilişkisellikleri ve pozisyonları bütünlüklü bir şekilde ele alabilmeyi amaçlayan derleme bir kitap çalışmasıdır. Başka bir ifadeyle; *Kürtler ve Cumhuriyet*, yüzüncü yılına giren Türkiye Cumhuriyeti'nin devlet destekli ve perspektifli resmi, yanlı, sömürgeci tarih yazımının ve bilgi üretim süreçlerinin yapısökümünü gerçekleştirmeye yönelik akademik literatüre mütevazı bir katkıdır. Kürt-Türk sorunu etrafında sıkışan mevcut dikotomik kavrayışların ötesine geçebilmek, mütevazı katkının beslendiği düşünsel dinamiklerdendir. Ek olarak, Cumhuriyeti bir yönetim şekli olarak değerlendirmekten öte Türkiye'de yaşayan her halk için farklı bir özne/nesne deneyiminin sosyo-politik zemini olarak ele almanın, bu çalışmanın temel iddialarından biri olduğunu da belirtmek isteriz. Bu yüzden kitap çalışmasının yapısöküm pratiği, Kürt tarihinin, kültürünün, siyasetinin Cumhuriyet teması ile bağlantılı olarak Kürtler açısından nasıl analiz edilebileceği fikrinden ilham almaktadır.

Öte yandan, Kürtler ve Cumhuriyet arasındaki ilişkiselliklerin her yönüyle tartışılması, analiz edilmesi ve yüzyıla damgasını vuran meselelerin, Kürtlerin deneyimlerinden doğru ele alınması geçen yüzyıllık süre zarfında oldukça sınırlı olmuştur. Kürtlere dair yapılan yayınlar, 1970'lere kadar ancak Türkiye'deki ana akım bilgi üretim kanalları içerisinde ve devletin izin verdiği oranda kendisine yer bulabilmiştir. 1970'lerle birlikte özellikle sömürge karşıtı mücadelelerin dünyanın farklı bölgelerinde yükselmesi ve sömürgesizleştirme repertuarına tarihyazım ve bilgi üretim süreçlerinin dahil olması ile Kürtler de ağırlıklı olarak siyasal hareketlerin yayınları üzerinden kendileri hakkında daha sistematik bir bilgi birikimini oluşturmaya başlamıştır. Tarihsel haklılığın izahına ve ideolojik söylemin oluşturulmasına dayanan bu birikim, kademeli olarak akademik alanda bir karşılık yaratabilmiş ve günümüz itibariyle süreklilik kazanan bir üretim potansiyeline ulaşmıştır. Kürt Çalışmaları, bugün itibariyle sayısız sosyal bilimcinin global olarak katkı sunduğu bir akademik alan olmanın yanında, Kürtlerin kendileri üzerine düşünme zeminleri yarattıklarına ve sömürgeci devletlerin tüm engellemelerine rağmen bilgi üretimi için gerekli metodolojik ve epistemolojik araçları üretme kabiliyeti edindiklerine işaret etmektedir. Fakat, bahse konu olan bilgi üretim süreçlerinin Türkiye sahasında efektif ve süreklileşen bir karşılığının olduğu söylenemez. Bu hususta, 'Türkiye'de sosyal bilimler mümkün mü?' sorusunu tekrar gündeme getirmekte yarar var.[1] Kürt Çalışmaları'na dair dönemsel kimi 'imkanların' oluştuğu iddia edilse de esasen Kürtler söz konusu olduğunda

[1] Oldukça hayati olan bu soruyu ilkin, bir araştırma alanı olarak Kürtler/Kürdistan bahsinin sosyal bilimlerde daha fazla görünür olması iddiası ile 2009 yılında yayın hayatına başlayan *Toplum ve Kuram Dergisi* okurlarına yöneltmişti.

Türkiye'de sosyal bilimlerin icrasının hala mümkün olmadığı görülmektedir. Fakat son yıllarda değişen önemli bir nokta, engellemelere ve inkara rağmen Kürt entelektüellerinin akademi içinde ve dışında sosyal bilimlere ve genel olarak kendilerine dair bilgi üretiminde çok önemli çalışmalara imza atmasıdır. Bu açıdan *Kürtler ve Cumhuriyet*, devam edegelen inkar sürecine rağmen sosyal bilimlerde kurumsal varlığı tartışmalı Kürt Çalışmaları'nın ve Akademisi'nin var-olma ısrarına yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Kürt Çalışmaları'na ve Akademisi'ne dair yürütülen fikir alışverişlerinin bir sonucu olarak görülebilecek *Kürtler ve Cumhuriyet* kitap çalışmasının yeni nesil araştırmacıların öncülüğünde hayata geçiriliyor olması, Kürtlerin entelektüel düzeydeki organizasyonel kapasitesini yansıtması açısından oldukça önemlidir. Eserlerini ve etkilerini önümüzdeki yıllar içinde çok daha iyi hissedeceğimiz bu yeni kuşağın mensuplarının bir kısmının ilk defa bu kadar kapsamlı bir çalışmada bir arada olması, son yıllarda yaşanan dönüşüme dair de ipuçları sunmaktadır. Dolayısıyla bu kitap, sadece Kürtlere kapatılan sosyal bilimler sahasına ya da bir bütün olarak eğitim alanına dair bir meydan okumanın değil, aynı zamanda son yılların Kürtler cephesindeki bilgi birikiminin de göstergesidir. Bununla birlikte, Kürt Çalışmaları'na yönelik bilgi üretim alanları, inkarın başladığı Türkiye'de ve meselenin başlangıç noktası olan Kuzey Kürdistan'da değil, ifade özgürlüğünün ve özgür akademik koşulların kısmen yaratılabildiği coğrafyalarda gerçekleşmiştir. Kitap çalışmasına katkı sunan yazarların yaklaşık üçte ikilik kesiminin akademik yaşamlarına ve araştırma süreçlerine Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da devam ediyor olması bunun kanıtıdır. Dolayısıyla Kürt Çalışmaları'na dair üretim yapan araştırmacıların Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindeki inkar ablukasını özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika'daki eğitim kurumları aracılığıyla aşmaya çalıştığı söylenebilir.

Yönteme Dair

Kürtler ve Cumhuriyet, farklı akademik disiplinlerden ve araştırma metotlarından faydalanarak bahse konu olan çok katmanlı pozisyonlar arasındaki ilişkisellikleri bütünlüklü bir şekilde ele alabilmeyi amaçlayan, spesifik olarak Kürdistan'ın kuzeyine odaklanan bir kitap çalışması olarak tasarlanmıştır. Özellikle Kürt Çalışmaları alanı ile diyalog halinde olan ve başarılı araştırmalara imza atmış farklı seslerin bir araya getirilmesi, kitap projesinin ana hedeflerinden biri olmuştur. Bu hedef doğrultusunda belirli temalar ve olgular üzerinden Kürtler ve Cumhuriyet arasındaki etkileşimleri/kopuklukları çözümlemek ve mümkün olan en geniş perspektif ile resmin tamamına dönük bir kanaatin oluşturulmasına katkı sağlamak söz konusu olmuştur. Ayrıca kitap projesi ile Kürt Çalışmaları alanında an-

siklopedik bir kaynağın oluşturulması ve gelecek kuşaklar için yeni araştırma sorularına vesile olabilecek ufuk açıcı tartışmaların bir arada sunulduğu nitelikli bir ürünün yaratılması arzulanmıştır.

Kitap çalışmasının ana hedeflerine paralel olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzüncü yılına giriyor olmasını da göz önünde bulundurarak minimum 100 makalenin olduğu bir derlemenin, Kürt Çalışmaları'na dair özel bir seçkinin hazırlanmasına karar verdik. Hazırlık aşamasının ilk adımı, Kürtler ve Cumhuriyet arasındaki ilişkiselliği akademik düzeyde değerlendirebilecek en uygun 100+ ismin tespiti ve bu isimlerin kitabın içeriği bağlamında ele alınacak konulara göre tasnif edilmesiydi. Kürtler/Kürdistan üzerine çalışan çok fazla akademisyen/araştırmacı olduğu için daha önceden belirlenen konular/koşullar baz alınarak projeye katkı sunabilecek en geniş isim listesi oluşturuldu.[2] Ardından, seçilen yazarlarla iletişime geçilerek uzmanlık alanlarıyla (antropoloji, arkeoloji, coğrafya, edebiyat, felsefe, hukuk, iktisat, iletişim, müzik, psikoloji, sanat, siyaset bilimi, sosyoloji, tarih, uluslararası ilişkiler) ilgili ortalama 2500 kelimelik bir makale yazmaları talep edildi. Kelime sınırlaması, hem okurlar için bir kolaylık sağlamak hem de kitap çalışmasının tek bir cilt olarak yayınlanmasına dair öngörümüzü hayata geçirebilmek adına uygulandı.

Davet gönderilen araştırmacıların bir kısmı mesleki yoğunluklarından bir kısmı da kişisel, ailevi ve sağlık sorunlarından dolayı çalışmada yer alamayacaklarını ifade ettiler. Çalışmanın parçası olmayı kabul eden yazarlar ile kitap projesini başlatmış olduk. Yazarlardan uzmanlık alanları ile bağlantılı makaleler talep etsek de konu ve içerik bakımından nihai kararı yine yazarların insiyatifine bıraktık. Yazıların değerlendirilmesi aşamasında, editör ekibinin çalışma ve ilgi alanlarına göre bir dağılımla her makalenin en az iki editör tarafından incelendiği bir düzenleme yaptık. Makale editörleri, yazarlar ile interaktif bir diyalog kurarak, zamana yayılan mail trafikleri sonucunda makalelerin nihai haline kavuşmasını sağlamaya çalıştı. Hem çalışmanın editörlerinden hem de yazarlardan kaynaklı başta planlanan zaman çizelgesi biraz aşılsa da makaleler bir araya getirilerek basıma hazır bir şekilde yayınevine gönderildi.

Kitabın ilk başta iki dilli, Kürtçe ve Türkçe olarak basılması kararlaştırıldı. Bu yüzden kitap çalışmasına katkı sunan yazarların makalelerini her iki dilden birini seçerek yollayabilecekleri belirtildi. Ayrıca diasporada doğmuş ya da uzun yıllardır Kürtçe/Türkçe dillerinde aktif olmayan yazarlarımızın da makalelerini İngilizce olarak hazırlayabilecekleri önceden kendileri ile paylaşıldı. Yazarlardan üçü Kürtçe ve sekizi İngilizce olarak makalelerini hazırladı. Fakat kitap projesi için

[2] Kitap projesinin kapsamından kaynaklı unuttuğumuz, daha sonra çalışmalarından haberdar olduğumuz, davet göndermeyi ihmal ettiğimiz tüm yazar arkadaşlarımıza karşı editör ekibi olarak mahcup olduğumuzun bilinmesini isteriz.

kısıtlı süre içerisinde bir fon desteği alınamaması ve gelen makalelerin yüzde 90'ının Türkçe olmasından ötürü çalışmanın ilk ürününün Türkçe olarak yayınlanmasında karar kılındı. 2024 yılı içerisinde kitabın ana formatına sadık kalarak Kürtçe ve farklı bir dizayn ile İngilizce yayınlanmasına dair ön görüşmeler yapılarak prensip düzeyinde anlaşmalar sağlandı. Yine çevirmen arkadaşlarımızın değerli emekleri ile Kürtçe ve İngilizce olarak hazırlanan metinlerin Türkçeye çevrilmesi mümkün oldu.

Çalışmanın gönüllük esasına dayanması, farklı birçok projenin yanında ek bir iş olarak yürütülmesi, gündelik ve ailevi zorunluluklar ile birlikte düşünüldüğünde 100+ yazarlı bir çalışmayı tamamlayabilmenin editör ekibi açısından pek de kolay olmadığını belirtmek gerekir. Yazarlardan doğru en sık aldığımız soru, makalelerin 2500 kelimeyle sınırlanması, diğer bir deyişle kapsamlı tartışmaların sadeleştirilmiş formatlarda aktarılmasına dönük oldu. Öte yandan hem editörlerden hem de yazarlardan bağımsız, kitap çalışmasının hazırlık sürecinde bazı yazarlarımızın da aile fertlerini kaybettiği (Türkiye, Kürdistan ve Suriye'yi etkileyen) bir deprem felaketi yaşandı. Yine aylarca siyasal gündemi meşgul eden bir seçim süreci oldu. Ek olarak, ülkenin sürekli değişen siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik gündemlerinin yazarlar ve editörler üzerindeki etkisini, özellikle böylesine hacimli bir kitabın zamanında teslim edilmesi noktasında yarattığı daralmaları yadsımamak gerekir. Son olarak, kitap çalışmasına katkı sunmayı düşünen yazarların bir kısmının bahse konu olan sebeplerden, bir kısmının ise projenin akademik beklentilerine cevap olamamasından kaynaklı çalışmadan ayrılması söz konusu oldu. Böylelikle *Kürtler ve Cumhuriyet* kitap çalışması, giriş yazısı haricinde, Kürt Çalışmaları alanına yönelik 100 makalelik özel bir derleme olarak tamamlandı.

Kitabın Bölümlerine Dair

Kürtler ve Cumhuriyet, hangi arayışları/soruları takip ederek ve nasıl bir motivasyon ile kitap çalışmasının hayata geçirildiğini anlatan giriş yazısı ile açılmaktadır. Bu yazının ardından kitap çalışmasının gövdesini oluşturan, Kürtler ve Cumhuriyet arasındaki ilişkisellikleri tematik düzeyde resmeden ve olgusal kategorilere göre şekillendirilen bölümler gelmektedir. Makalelerin kategorik tasnifini yansıtan bu bölümler 12 parçadan oluşmaktadır ve belirli bir çerçeveyle dizayn edilmişlerdir. Bu konuda altı çizilmesi gereken en önemli husus, bölümlerin yerleştirilmesine dair yürütülen tartışmalardır. Bilindiği üzere, derleme kitap çalışmalarının ağırlıklı bir kısmı tarihsel süreçlerin kronolojik aktarımı/analizi üzerinden ilerlemektedir. *Kürtler ve Cumhuriyet* kitap çalışması ise odaklanılan pozisyonlar arasındaki ilişkiselliklerin karakteristik düzeydeki en güçlü dışa vurumunun, ta-

rihsel değerlendirmeler öncülüğünde değil, "Sömürgecilik ve Sömürgesellik" teması üzerinden kavranabileceği iddiası ile başlamaktadır. Böylece epistemolojik, metodolojik ve olgusal tartışmalar ile devam eden bölümler aracılığıyla bahse konu ilişkiselliklerin derinlemesine ele alındığı bir okuma imkanı sunulmaktadır. Bunun yanında, bölüm-içi yazıların sıralaması genelden özele ve geçmişten günümüze olacak şekilde tasarlanarak bir bütünlük sağlanmaktadır. Kitabın son bölümü olan "Tarihsel ve Toplumsal Miras" kısmında önceki bölümlerin sunduğu tartışma dinamikleri ışığında okurlar tarihsel bir yorumlamaya davet edilmektedir. Prof. Dr. Mesut Yeğen tarafından hazırlanan final yazısı ise yüzyılın genel bir panoramasını yaparken aynı zamanda yakın tarihe dönük yenilikçi değerlendirmeler ve geleceğe yönelik olasılıklar ile sonlanmaktadır. Kitap çalışmasının ana gövdesini oluşturan bölümleri kısaca tanıtacak olursak:

"Sömürgecilik ve Sömürgesellik" başlıklı birinci bölüm on makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Türk devlet elitinin hazırladığı ve gizli raporlarında yüz yıldır kabul ettiği, Kürt siyasal hareketlerinin son elli yıldır çeşitli perspektiflerle yoğun biçimde tartıştığı Kürdistan'ın sömürge olma halini farklı yönleriyle analiz eden makalelere yer verilmektedir. Metinlerde bir taraftan, devletin Kürdistan'da uyguladığı ikili hukuk ile uygulamada net yasada ise bilinçli bir şekilde muğlak bırakılmış sömürgecilik yaklaşımı tartışılırken, diğer taraftan da bunun coğrafi kontrol, sosyal mühendislik ve ekonomik altyapısına dair vurgular öne çıkarılmaktadır. Toplumun, devletin sömürge siyasetine yedeklenmesi için Kürdistan'daki militarist, asimilasyonist ve inkarcı eğitim sisteminin analizi de tartışma konularından biridir. Bununla beraber, devletin kolonyal siyasetine eleştirel bir pencereden bakan yapılara dair de metinler yer almaktadır. Kimi metinler sanat camiasında (sinemada) bu kolonyal siyasetin izdüşümlerini incelerken, kimi metinler de muhalif sol ve feminist hareketlerin Kürt siyasetine yönelik ürkek ve mesafeli bakış açılarına odaklanmaktadır. Son olarak başlıkta yer alan Sömürgesellik (*coloniality*) vurgusuna dönük kısa bir not düşülebilir. Sömürgecilik klasik anlamıyla ekonomik ve kültürel kaynakların/varlıkların gaspına odaklanırken, sömürgesellik ise aynı yaklaşımın hiyerarşik güç ilişkileri arasındaki izlerinin kimlik, bilgi, davranış gibi daha geniş bağlamlar üzerinden tartışmaya açılması, aynı zamanda bu konunun çerçevelendirilmesine ve tanımlanmasına dair bir katkı ve tutum beyanı olarak da görülebilir. Öte yandan, bu bölüm sömürgeciliği ve sömürgeselliği Kürdistan özelinde kavramsal olarak tartışan yeni çalışmalara ihtiyaç olduğunu da hatırlatmaktadır.

"Bilgi Üretim Süreçleri ve Dinamikleri" başlıklı ikinci bölüm dokuz makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; bilgi üretim süreçlerinin karşıt özneleri tarafından birbirlerine yönelik bir bilme/bilmeme rejiminin nasıl inşa edildiğine odaklanan makalelere yer verilmektedir. Bilindiği üzere herhangi bir konu hakkında

bilgi üretimi, o konunun çok yönlü olarak analizini, kavramlaştırılmasını ve yaygınlaştırılmasını sağlayan bir mekanizmadır. Cumhuriyet eliti de Osmanlı'nın geç dönemlerinden itibaren oluşturmak istenen yeni ulus-devleti tanımlarken Müslüman-Türk kategorisinin dışında kalan dinsel, dilsel ve etnik grupların inkarı için nesnel olmayan bir bilgi üretimini sistematik olarak örgütlemiştir. Devlet seçkinlerinin başını çektiği bu hakikati dışlayan, toplumu hafızasızlaştıran bilgi üretim süreci, Kürt ve Kürdistan kavramlarını düzenli bir biçimde inkar ederek tarihten, arşivlerden, dilden ve bir bütün olarak zihinlerden silerek yok edeceğini hesaplamıştır. Fakat bilgi üretim süreçleri tek yönlü değildir. Madun, mağdur ve direnenin de sınırlandırılmış alanlar içinden kendilerine dair oluşturdukları bir karşı bilgi üretim süreci sürekli olagelmiştir. Bu bölüm boyunca tarih, mimarlık, psikoloji, uluslararası ilişkiler, edebiyat ve siyaset sosyolojisi disiplinleri ile bağlantılı olarak bahse konu çerçevede birbiriyle temas içinde olan tartışmalar yürütülmektedir.

"Ulus, Mekan ve Kimlik İnşası" başlıklı üçüncü bölüm on makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Cumhuriyetin nasıl bir devlet, toplum, ülke ve spesifik olarak Kürt/Kürdistan tahayyülüne sahip olduğu irdelenmektedir. Bu tahayyülün deyim yerindeyse çetelesinin tutulduğu büyük bir envanter olarak devletin Kürt raporları ve planları birçok yazının ana kaynaklarından biri olmuştur. Toprak egemenliğine yönelik yürütülen tartışmaların izleri Misak-ı Milli anlatısı etrafında şekillenen meclis tutanakları incelenerek takip edilirken, Cumhuriyetin kurucu mitlerinden biri olan *Türklük Sözleşmesi* üzerinden de hem Kürt coğrafyasında ortaya çıkan meydan okumalar hem de bunlar karşısında kendini yeniden var etmeye çalışan Türk devlet pratiği sorgulanmaktadır. Kürt/Kürdistan meselesinin idaresi ve bununla birlikte Türk müesses nizamının yerleşik kılınması hususunda Cumhuriyetin dinsel politikalarının nasıl araçsallaştırıldığı da yine eleştirel bir analizin konusu yapılmaktadır. Devlet söyleminin ve ana akım mimarlık tarih yazımının yapısökümü yapılarak Zaza, Kürt, Ermeni kimliklerinin nasıl Türklük kategorisine mal edilerek görünmez kılındığı analiz edilmektedir. Ayrıca, Cumhuriyetin yüzyıllık serencamının toplumsal etkilerini/çelişkilerini açığa çıkarmak adına evlilik ve definecilik gibi karakteristik olgulara odaklanılarak kimlikler arası hiyerarşilerin nasıl yeniden üretildiği saha çalışmaları ışığında serimlenmektedir.

"Devlet Şiddeti" başlıklı dördüncü bölüm on makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Koçgiri (1921), Şeyh Said (1925), Zilan (1930) ve Dersim (1938) ile bağlantılı olarak Cumhuriyetin ilk yıllarının Kürtlere yönelik soykırımsal şiddetinin analizi yapılmıştır. Ayrıca, 12 Eylül rejiminin askeri cezaevleri üzerinden uyguladığı olağanüstü şiddet dalgası ve bunun karşısında PKK (Partiya Karkerên Kur-

distan - Kürdistan İşçi Partisi) öncülüğünde icra edilen silahlı mücadele de incelenmiştir. 1990'ların devlet şiddetinin öznesi olan 'faili meçhul' aktörlerin/kurumların işledikleri savaş suçlarının dönemsel olarak nasıl inkar ve ardından ikrar edildiği yine bu bölüm özelinde yürütülen tartışmalardan biridir. 2015-2016 yılları arasından Kuzey Kürdistan şehirlerinde büyük yıkımlarla sonuçlanan devlet şiddetinin Diyarbakır özgülünde nasıl bir kentkırımına sebebiyet verdiği ele alınan diğer bir konudur. Devlet şiddetinin farklı veçhelerinden biri olan, Cumhuriyet tarihi boyunca süregelen dil yasaklarının Kürt toplumu açısından nasıl bir sembolik şiddete dönüştüğü de tartışma konusu edilmiştir. Sadece yerin üstünde değil, yerin altında da bir şiddet tekeli yaratmak isteyen Cumhuriyetin, Şeyh Said'ten günümüze Kürt direnişçilerinin ölü bedenlerine yönelik uyguladığı 'mezarsızlık' siyasetinin süreklileşmesi ve bu sıra dışı şiddet formunun gömülme, ziyaret, yas tutma gibi evrensel değerlere aykırı bir insandışılaştırma faaliyetine dönüştüğü tartışılmıştır.

"Hukukun *İstisna* Halleri ve Temsil Krizi" başlıklı beşinci bölüm yedi makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Olağanüstü Hal ve Kanun Hükmünde Kararname süreçleri örnekleminde, Cumhuriyetin Kürdistan coğrafyasında bir *Tedbir Devleti* olarak hukuk dışı ve keyfi uygulamalarla, ülkenin geri kalanında ise *Norm Devleti* prensipleriyle bağlantılı olarak olağan hukuk kurallarını işleten bir 'ikili devlet' sistemine sahip olduğu izah edilmektedir. Kürtlere ve Kürtlük mücadelesine ilişkin hukuki temsillerin Cumhuriyet tarihi boyunca 'düşman ceza hukuku' kapsamında 'tanımama', 'ayrımcılık', 'insandışılaştırma' yaklaşımlarına maruz kaldığı ve anti-Kürtlük kodlarının Türk hukuk sistemine içkin olduğu ortaya koyulmaktadır. Ayrıca Cumhuriyet'in etnik ya da dini-mezhepsel çağrışımlar ile şekillenen vatandaşlık konseptinin ise Kürtler açısından asimilasyonist ve inkarcı bir formu olduğu belirtilmektedir. Türk Devleti'nin gerilla cenazelerine yaklaşımı mercek altına alınarak, hukukun Cumhuriyetin her döneminde failleri ve işbirlikçileri koruyan bir siyasal kalkan işlevi gördüğü, bu yaklaşımın dünya örnekleminde ancak savaş koşullarında ya da sömürgeci amaçlar uğruna hayata geçirilebildiği izah edilmektedir. Uluslararası hukukun sembolik kurumlarından olan Uluslararası Ceza Mahkemesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin, Türkiye ve Kürtler arasındaki çatışma dinamiklerini ele alırken nasıl ve neden işlevsiz kaldığı çeşitli vakalar üzerinden tartışmaya açılmaktadır. Bunun yanı sıra yerel/doğrudan demokrasi denemeleri ile liberal/temsili demokrasi pratikleri arasındaki çekişme, Kuzey Kürdistan'daki kayyum uygulamalarının nedenleri/sonuçları ile karşılaştırmalı olarak okunmaktadır.

"Direniş ve Hafıza" başlıklı altıncı bölüm sekiz makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Dersim Soykırımı sonrasında Kürtler adına bir "sessizlik" dönemi olarak adlandırılan ve 1970'lere kadar süren zaman diliminde kaçakçılık, eşkıyalık

ve medreseler üzerinden cereyan eden Kürtlüğün gündelik direniş formları "gizli senaryo" ve "alt-politika" kavramlarıyla incelenmiştir. Ayrıca, 68 Kuşağı'nın Kürt öncülerinden Sait Kırmızıtoprak ve Hüseyin Cevahir'in yaşam serüvenleri sosyo-politik bir hafıza olarak yeniden yorumlanmaktadır. Bununla bağlantılı olarak, Kürtlerin geleneksel bayram ritüellerinden biri olan Newroz efsanesinin modern dönemde nasıl bir siyasal olgu haline dönüştüğü mercek altına alınmıştır. Devlet güçlerinin otoritesini sarsan bir sömürge karşıtı direniş olarak Kürt gençliğinin özellikle 2000'ler sonrası Kürt kamusal alanının dönüşümünde oynadığı rol de bu bölümde ele alınmaktadır. 1990'ların hafızalarda yer edinen siyasal ve toplumsal olaylarının günümüz itibariyle hala güncelliğini koruyor olması dönemin medya pratikleri ve kayıtları ele alınarak analiz edilmektedir. Cumhuriyetin Kuzey Kürdistan'a yönelik sömürgeci pratiklerine karşı koyabilmek adına, alternatif inşa arayışlarından biri, demokratik komünal-ekonominin barış teması ile bağlantılı olarak izahı da tartışılan konular arasındadır. Kürt sinemasının ya da belgesel çalışmalarının bir hafıza formu olarak hem yaşanan tahribatı açığa çıkarmaya hem de onarmaya imkan veren karakteri ve buna paralel olarak, mizahın kolektif travmalara karşı bir panzehir olarak işlev görmesi, Kürt komedyenlerin ve karikatüristlerin çalışmaları üzerinden değerlendirilmektedir.

"Toplumsal Hareketler ve Siyasal Mücadeleler" başlıklı yedinci bölüm yedi makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; dört parçaya bölünmüş Kürdistan için kendi kaderini tayin hakkının, devletsizlik durumundan kurtulmaktan öte, farklı inkar ve asimilasyon tekniklerine maruz kalan Kürtlerin birbirlerini tanımalarına yönelik önemli bir adım olabileceği irdelenmiştir. Kurdî partilerin 1990'lardan itibaren parlamenter siyaset alanını örgütleyerek Kürtler adına bir siyasal geleneğin yaratılmasına ve böylelikle yerel, ulusal, uluslararası ölçekte görünürlük kazanılmasına odaklanılmıştır. Kürt Özgürlük Hareketi'nin 2000'ler sonrasına tekabül eden paradigma değişikliğinin ana kavramlarından biri olan "demokratik özerklik" ve bu değişimin hukuk kategorisindeki karşılığı olan "alternatif adalet mekanizmaları" incelenmiştir. Ağır insan hakları ihlalleri ile geçen 1990'ların boğucu atmosferinin aşılmasında önemli bir payı olan Cumartesi Anneleri özellikle hak arama mücadelesinin kitleselleştirilmesi açısından ele alınmıştır. Yine, Cumhuriyet ve Kürtler arasındaki ilişkisellikler açısından oldukça özel bir aralığa işaret eden 'Barış Süreci' vakasının neden/nasıl başlayıp sonlandığı yine bu bölüm özelinde tartışmaya açılmıştır. Kitap çalışmasının eksikliklerden biri olarak; son kırk yılda Kürdistan ve Türkiye siyasetinin merkezinde yer alan PKK'nin bağımsız bir yazının konusu olarak incelenememiş olması ve bu hususta literatür düzeyinde daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğu not edilmelidir.

"Kürt Kadın Hareketi ve Toplumsal Cinsiyet" başlıklı sekizinci bölüm yedi

makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Kürt Kadın Hareketi'nin önce kendi rengini bulması, ardından Cumhuriyet karşısında konumlanan pozisyonların yanında yer alarak zamanla onlara öncülük etmesi ve bugün Demokratik Kadın Konfederalizmi çatısı altında global bir etkiye ulaşması analiz edilmektedir. Eşiklerde/çeperlerde yaşamını idame ettiren kadınların gündelik akış içindeki direnişlerinden, cinsel şiddet, işkence ve aşağılama karşısında bulundukları cezaevlerini direniş ve dayanışma alanlarına çeviren kadınlara, Kürt kadın cenazelerinde gösterdikleri geleneksel olmayan siyasi yas ve direniş biçimleriyle kamusal alanları dönüştürenlerden, Türk Devleti'nin ölüm politikaları karşısında kolektif/politik bir pratiği örgütleyebilen militan annelere oldukça zengin bir yelpazede toplumsal cinsiyet ve kadın mücadelesinin kesişmesi söz konusu olmuştur. Yine Latin Amerika ve Kürdistan kadın mücadelelerinin fikri benzerlikleri üzerine farklı bir tartışma yürütülmüş ve Kürt toplumsal cinsiyet çalışmalarının seyrine dair bir tarihsel değerlendirmede bulunulmuştur.Bu bölümdeki editoryal eksikliklerden biri ise yeni gelişmekte olan Kürt Kuir (queer) Çalışmaları'na dair kapsamlı bir yazının olmamasıdır.

"Göç ve Diaspora" başlıklı dokuzuncu bölüm yedi makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde Kürtlerin Kürdistan sınırları dışındaki coğrafyalara ve Kürt olmayan grupların ise Kürdistan'ın iç bölgelerine doğru nasıl bir plan/proje çerçevesinde iskan edildikleri ayrıntılandırılmıştır. İlk olarak kitlesel düzeyde 1960'ların işçi göçleriyle, ardından başta siyasi sebeplerle olmak üzere çeşitlenen göç formlarıyla şekillenen Avrupa Kürt diasporasının oluşum süreçleri ele alınmıştır. Diasporanın karakteristik yapısını çözümlemeye çalışırken medyanın rolü, farklı bir deyişle, diasporada yaşayan Kürtlerin gelişen iletişim teknikleri aracılığıyla ana vatanlarına yeniden bağlanabilmeleri ve bu etkileşimin zamanla ana vatanlarını sömürgecilikten arındırmaya yönelik bir çabaya dönüşmesi irdelenmektedir. Avrupa'daki Kürt diasporasının parçası olan insanların emek piyasalarında yaşadıkları zorlukların hem Kürtler arası hem de farklı etnik gruplarla karşılaştırması yapılarak diasporanın ekonomi-politiğine dair yapısal çıkarımlarda bulunulmaktadır. Ek olarak; Aleviliğin diasporadaki izlerini takip etmek için İngiltere sahasına ve diasporadaki aktivizminin doğasını anlamak için de Hollanda sahasına dönük izlenimler belirli genel değerlendirmeler ile birlikte okurlarla paylaşılmıştır.

"Devletler, Sınırlar ve Jeopolitik İlişkiler" adlı onuncu bölüm sekiz makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Lozan Antlaşması ile belirlenen ve Kürdistan'ı bölen yapay sınırların, Kürt toplumundaki doğal ekonomik işleyişin "kaçakçılık" olarak yeniden tanımlanması gibi sosyo-ekonomik olgular, Kürt/Kürdistan meselesinin -hem politik hem epistemolojik açılardan- jeopolitik yönü, petrol başta olmak üzere doğal kaynakların Kürtlerin siyasi statü elde etmesine dönük

olumlu/olumsuz etkileri ve son olarak Kürt/Kürdistan meselesinin devlet-merkezli yapıların gündemlerinde ve politikalarında ne kadar yer aldığı/almadığı sorgulanmaktadır. Ayrıca, egemen devletlerin ve Kürt siyasal hareketlerinin manevra alanları dışında, son yüzyılda sürekli dönüşen uluslararası dengeler nedeniyle Kürt/Kürdistan meselesinin dönemsel olarak göz ardı edilmesi veyahut odak noktası haline gelmesi sorunsallaştırılmaktadır. Bu değerlendirmelerin ışığında, Kürt/Kürdistan meselesinin sınır-ötesi/ulus-aşırı bir karaktere sahip olmasının egemen devletlerin yalnızca iç politikalarını değil, aynı zamanda dış politikalarını da belirleyen faktörlerden biri olduğu belirtilmiştir. Egemen devletlerin birbiriyle olan ilişkilerinde ve rekabetlerinde gözlemlenen bu durumun, Kürt siyasal hareketleri nezdinde,mevcut çelişkilerden faydalanıp kendi mücadeleleri için kısa dönemli de olsa fırsatlar yaratmaya imkan sağladığına işaret edilmiştir.

"Dil ve Edebiyat" başlıklı on birinci bölüm yedi makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren Kürt/Kürdistan meselesinde uygulana gelen inkar politikalarından doğrudan etkilenen birincil alanın Kürtçe olduğu vurgulanmaktadır. Kürtçe, 1924, 1961 ve 1982 anayasaları aracılığıyla, "dilkırım" ve "yoğun asimilasyon" olarak kavramsallaştırılan Cumhuriyetin "kültür stratejilerine" maruz bırakılmıştır. Türkiye'de on yıllarca yasaklı bir dil olan Kürtçe, Kürdistan'ın diğer parçalarında ve diasporada cılız da olsa daha çok dergiler yoluyla varlığını sürdürebilmiştir. 1990'lı yıllarda Kürtçe üzerindeki yasakların kalkmasına rağmen anayasal bir tanınma ve statü elde edilememiştir. 2000'li yıllara gelindiğinde Kürt/Kürdistan meselesinin Türkiye'de daha 'konuşulabilir' hale gelmesi ve özellikle çatışmasızlık süreci ile beraber üniversitelerde Kürtçe bölümlerin ve resmi bir Kürtçe kanalın açılması gibi gelişmeler ile devletin dil politikaları daha ılımlı bir hal almıştır. Bu ılımlı politik atmosfer içinde, Kürtçe'nin kamusal alanlardaki varlığının güçlenmesiyle beraber Kürt yayıncılığı da roman ve dergi formları başta olmak üzere ciddi ilerlemeler kat etmiştir. Bu dönemde basılan çalışmalar ise Kürtlerin sosyal ve politik durumlarının birer ürünü ve yansıması olarak değerlendirilmiştir. Ne var ki, bu görece ılımlı dönemin sonrasında Türkiye'de siyasi atmosferin yeniden kötüleşmesi ile beraber Kürtçe de bundan etkilenen başlıca alanlardan biri haline gelmiştir.

"Tarihsel ve Toplumsal Miras" başlıklı on ikinci bölüm dokuz makaleden oluşmaktadır. Bu bölümde; Kürtler ile Cumhuriyet arasında yüzyılı bulan ilişkinin tarihsel arka planına odaklanılırken günümüze değin süreklilik arz eden olgular da değerlendirilmiştir. Bölümde yer alan makalelerin bir kısmı yüz yılın çok ötesindeki ilişkilere siyasi tarih perspektifinden ışık tutarken, bir kısmı da Kürt aşiretlerini, devletin politikasına direnen Kürt nüfusun zorunlu göçünü ve ülkelerinden uzak bölgelere yerleştirilmelerini, bu bağlamda devletin değişken ama

istikrarlı Kürt politikasını analiz etmektedir. Yine bazı makaleler de, milliyetçilikler çağında Kürt politikacıların ve entelektüellerin kimlik arayışlarına, ülkelerini tanımlama biçimlerine ve uluslararası arenada Kürdistan üzerine yürütülen müzakerelerin özneleri olarak siyasi çabalarına göz atmaktadır. Bu bölümün okurlarına sunduğu ana tartışma ise Osmanlı'dan Cumhuriyete devlet idaresinde karakteristik bir Kürt/Kürdistan siyasetinin var-ola-geldiği ve kimi nüanslara rağmen bu siyasal kültürün stratejik düzeyde bir sürekliliğe sahip olduğudur. Öte yandan; özellikle 19. ve 20. yüzyıllar arası geçiş/dönüşüm süreçlerinde, Kürtlerin Ermeniler ve Süryaniler ile olan çok yönlü etkileşimlerinin Cumhuriyete dönük yansımalarını konu alan bir incelemenin olmaması, bu bölüm özelinde göze çarpan en belirgin eksikliktir. Önümüzdeki yıllarda bu konu bağlamında Kürt Çalışmaları'na yapılacak katkıların özellikle tarihyazımı alanında yeni bakış açılarına imkan sağlayacağını düşünüyoruz.

Sonsöz

Kürdistan tarihi üzerine yazılan tüm kitaplar, Birinci Dünya Savaşı yıllarını önemli bir kırılma noktası olarak ele alırken, savaşın hemen akabinde yapılan anlaşmalar vesilesiyle, sıklıkla 'Kürdistan dört parçaya bölünmüştür' cümlesine yer vermektedirler. Fakat, bu dört parçaya bölünme hali uluslararası anlaşmaların sahip olduğu içeriklerin oldukça ötesinde bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Zira, Kürdistan coğrafyasında yaşayan insanlar tarihinin hiçbir döneminde kendi topraklarını yönetebilmekten ve kendi kültürlerini idame ettirebilmekten son yüzyıldaki kadar uzak kalmamışlardır. Bu temel önerme; 20. yüzyılın öncesindeki zaman dilimlerinde Kürdistan toplumunun bir bütün olarak refah dolu günler geçirdiğini iddia etmek yerine, 20. yüzyıldan sonraki zaman diliminin özellikle toplumsal yapı ve toprak bütünlüğü açısından Kürdistan tarihinde eşi-benzeri-görülmemiş bir bozulmaya denk düştüğüne vurgu yapmaktadır. Öyle ki; 20. yüzyıl öncesinin mirliklerini, eyaletlerini, medreselerini, genel anlamıyla kurumsal Kürt varlıklarını zikretmek bir yana, farklı sömürge yönetimleri altında bir bireyin Kürt olarak var olabilmesinin bile başlı-başına bir mücadele biçimine dönüşmesi söz konusu olacaktır. Bu yüzden Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana geçen yüzyıllık süre, toprak ve kimlik gibi bir halkı var eden kolektif hafızanın iki temel harcının ortalama bir Kürdün algı dünyasında ters yüz edilmesine işaret etmektedir.

Geçen bir asırlık zaman dilimi içinde Türkiye Cumhuriyeti'nin askeri-siyasal-bürokratik elitleri, Kürt inkarını meşrulaştırma aracı olarak kullandıkları ideolojik aygıtlar ile Kürt/Kürdistan meselesinin zamana yayılmasında önemli roller üstlendiler. Dolayısıyla Kürt/Kürdistan meselesi, daha geniş bir anlamıyla da bir *zaman* sorunudur. Kurucu devlet elitleri açısından zaman, iki yönlü bir strateji

olarak kurgulanmış ve uygulanmıştır. Birincisi yapay olarak inşa edilen uluslaşma sürecinin tamamlanması için ihtiyaç duyulan süre, ikincisi ise yeni ulusal tanımlara ve sınırlara dahil olmayı reddeden nüfusun eritilmesi, asimilasyonu için gerekli olan süreydi. Devlet kurumları, ellerindeki tüm imkanları kullanarak asimilasyon ve eliminasyon ikileminde değerlendirdikleri bu 'artık nüfusu' zamanla bitireceklerini, tüketeceklerini, kimliklerini unutturacaklarını ve bu yolla aynı zamanda yeni ulusun ihtiyaç duyduğu yeni fertleri sayısal olarak çoğaltmayı da hesapladılar. Kısmen (özellikle Kürtler dışındaki gruplar açısından) istediklerini elde ettiler. Kürtlerin ısrarlı varlığı karşısında bu asırlık stratejinin bir bütün olarak başarıya ulaşamadığı açıktır, fakat çözümsüzlüğün zamana yayılması da bilinçli bir devlet politikası olarak canlılığını korumaktadır. Siyasetiyle, akademisiyle, toplumuyla Kürtlerin (devlet kurumlarının zor aygıtlarıyla dayattığı Türklüğe 'etnik ilticayı' reddeden nüfusun) bu çürütücü zaman stratejisine verdikleri cevap ise çoğunlukla direniş olmuştur.

Bu anlamıyla *Kürtler ve Cumhuriyet* kitap çalışması, nasıl bir gelecek sorusuna ilişkin ipuçlarının eleştirel bir geçmiş okumasında saklı olduğu varsayımından hareket ederek, bu direniş alanına küçük bir katkı olarak da değerlendirilebilir. Katkının kamusal alana açılmasının Türkiye Cumhuriyeti tarafından adeta bir yeniden doğuş miti olarak lanse edilen 2023 yılına yetiştirilmiş olması ise bilinçli bir tercih ve giderek güçlenen bir düşünce biçimi olarak kaçınılmaz bir meydan okumaya kapı aralamaktadır. Zira; farklı akademik disiplinlerden ve araştırma metotlarından beslenerek şekillenen bahse konu düşünme biçimi, aynı zamanda, soykırımsal şiddetin dolaylı ya da direkt etkileri ile yüzleşmeye çalışan bir tanıklığın adıdır. Tanıklığın dışa vurumu, farklı kuşaklar eliyle yoğrulmaya başlanan ve Kürt Çalışmaları üzerinden kendisini görünür kılan bir yazınsal kuvvet olarak, Kürdistan'da cereyan eden tüm oluş-bozuluşlara yönelik bir anlam arayışının ortaya çıkmasına katkı sunmaktadır.

SÖMÜRGECİLİK VE SÖMÜRGESELLİK

İKİ TARZ-I DEVLET: CUMHURİYETİN KÜRDİSTAN MESELESİ YÖNETİMİ[1]

Naif Bezwan[2]

Bu çalışmada, Cumhuriyetin hukuki ve siyasi olarak yok saydığı Kürdistan meselesinin yönetimi ve bunun dayandığı operasyonel politikalar ele alınmaktadır. Kürt meselesinin yönetilmesi siyaseti farklı formlarda ve değişik kodlar altında uygulanan *olağanüstü hal rejimleri* üzerinden belirlenirken, operasyonel politikalar da negasiyon, asimilasyon ve eliminasyon tedbirleri olarak tanımlanmaktadır. Bunlardan oluşan entegral siyasetin analizi ise *İkili Devlet* kavramına başvurularak yapılmaktadır. Ancak bu yönetim tarzı, sabit bir yapı olmaktan ziyade hareket halinde olan, iç ve dış şartlara göre değişen ve yeniden düzenlenen bir değişken olarak ele alınacaktır. Mazi ve mirasın mevcut durumla ilişkisi tarihsel bir perspektifle ele alınırken, çalışmanın amacı içerde ve dışarıda devam eden şiddet ve çözümsüzlük siyasetinin sebep ve sonuçlarına ışık tutmaktır.

Değişim ve Devamlılık Üzerine Kısa Notlar

Hegel 1802 yılında "Almanya Anayasasına Eleştiri" başlığıyla yazdığı bir el yazısında "Almanya artık bir devlet değil" *(Deutschland ist kein Staat mehr)* sözleriyle çarpıcı bir girizgâh yapar. Hegel bunun nedenini esas olarak anayasa kavramının bilinen devlet öğretilerine dayandırmanın zorluğuna işaret ederek kendine özgü veciz üslubuyla "Kavramı olmayanın kendisi de yoktur" diye ekler.

Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzüncü yılına yaklaşırken bugün yürürlükte olan "Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi" (CHS) adı verilen rejim için de benzer değerlendirmeler yapılması manidardır. Bu rejimle Türkiye'nin esasen bir devlet olmaktan çıktığı, kamusal ve kurumsal yapısının tanınmaz hale getirilerek "Tek Adam" rejimine dönüştürüldüğüne dair görüşler dile getirilmektedir. Ancak yüzyıl sonra Cumhuriyetin yeniden "Tek Adam" rejimi olarak ihdas edilmesi bu-

[1] Bu çalışma esas olarak başta doktora çalışmam olmak üzere daha önce yayınlamış, özellikle 2014 yılında Bilgi Üniversitesi Kürdoloji Çalışmaları grubu tarafından düzenlenen "1990'larda Kürtler ve Kürdistan" konferansına yaptığım sunuma dayanmaktadır.

[2] Dr. Naif Bezwan, Viyana Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde geçmişten günümüze Kürt self determinasyon çatışması ve çatışma çözümleri üzerinden çalışmaktadır.

günkü rejimin Cumhuriyet mirasıyla bir sürekliliği mi, yoksa bir kopuşu mu temsil ettiği sorusunu beraberinde getirerek miras ve mazinin günümüz üzerindeki etkileri üzerinden yeniden düşünülmeyi gerekli kılmaktadır.

Tarihsel süreci kaba hatlarıyla özetlersek, 1923'ten 1946'ya kadar Cumhuriyet esas olarak tek parti ve tek adam rejimi olarak yönetildi. Uluslararası konjonktürün radikal bir şekilde değişmesinin etkisiyle 1946'da çok partili parlamenter sisteme geçilmesinden 2018 yılında olağanüstü şartlar altında düzenlenen bir referandumla kabul edilen mevcut sistemin yürürlüğe girmesine kadar geçen 72 yıllık sürede, TC devlet yapısı Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) tarafından düzenlenen askeri darbeler, sıkıyönetim ve askeri müdahalelerle yeniden tasarlandı. Bunun için başta 1960 ve 1980 yıllarında askeri darbeleri ve 1971 ve 1997 askeri muhtıraları yoluyla parlamenter sistem askeri vesayet altına alındı. Nihayet 15 Temmuz 2016 darbe girişiminin yarattığı fırsat ortamı bugünkü rejimin kurulması ile sonuçlandı.

Michel Foucault bir yerde "raison d'état" ve "coup d'état" yani *devlet akli* ve *devlet darbesi* arasında sıkı bir ilişki olduğunu işaret ederek darbenin devlet aklının geçerli kılınması, devletin kendi tezahürü olduğunu belirtir.[3] TC anayasası üzerinde yapılan önemli bir çalışmada daha spesifik olarak anayasanın "değiştirilemez, değiştirilmesi teklif dahi edilemez" statüsüyle taltif edilen ve her tür değişimin önüne aşılmaz bir engel olarak konulan ilk üç maddesinin Türkiye toplumuna "köklü bir devrim ile askeri bir darbe arasında başka bir seçenek bırakmadığı" kaydedilir.[4] Ne ilginçtir ki bu kitabın yayınlanmasından kısa bir süre sonra görünüşte kimsenin beklemediği kanlı darbe girişimi meydana geldi ve bugünkü rejimle sonuçlandı.

Buradan Kürdistan meselesine gelince, geç Osmanlı dönemini saymazsak bile Cumhuriyet ile aynı yaşta olan bu mesele varlığını derinleşerek sürdürürken geçmişte olduğu gibi bugün de birinci derecede bir milli güvenlik meselesi olarak görülmektedir. Önemli bir farkla ki geçmişte daha çok Türkiye'nin bir "iç sorunu" olarak ele alınan Kürt meselesi bugün sadece içerde değil ve fakat bütün Kürdistan sathında en önemli milli güvenlik tehdidi olarak algılanmakta ve bu algı eşi görülmemiş sınır ötesi askeri müdahaleler ve şiddet politikalarına gerekçe olarak gösterilmektedir. Öyleyse, umumi müfettişliklerden kayyımlara, müzakere sürecinden sınırlar dahilinde ve haricinde askeri çözüme; iç bir meseleden bölgesel bir meseleye, süngü, sürgün ve kitlesel şiddet siyasetinden günlük sınırötesi İHA ve SİHA saldırıları, sürekli askeri operasyonlar ve işgal girişimlerine kadar uza-

---

[3] Michel Foucault, *Security, Territory, Population, Lectures at the Collège de France, 1977–78*, London and New York: Palgrave Macmillian, 2009, p. 261-262.

[4] Andrew Arato, *Post Sovereign Constitution Making: Learning and Legitimacy*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 243.

nan çok yönlü tarihsel süreç hangi değişim ve süreklilik kavramlarıyla izah edilebilir?

Tarihi, değişim ve devamlılığının birliği olarak tanımlayan Adorno "vahşetten beşeriyete doğru giden evrensel bir insanlık tarihi yok, fakat sapandan hidrojen bombasına doğru bir tarih var" diyerek tarihsel değişimi doğrusal ve soyut bir kavram olarak ele almak yerine onun niteliği ve içeriğine odaklanması gerektiğini hatırlatır.[5] Bu da tarih ve güncellik arasında hem gerekli bağlantıları kurmayı hem de ayırt edici noktaları görmeyi gerektirir. Olağanüstü hal rejimlerinin mahiyeti ve amaçlarını değerlendirmeye geçmeden önce oluşumları hakkında kısa bir özet yerinde olur.

Olağan Bir Durum Olarak Olağanüstü Yönetim Usulleri: Umumi Müfettişliklerden Kayyımlara

Cumhuriyet rejiminin, Kürtlerin ve Kürdistan'ın milli ve coğrafi varlığını hem kavram düzleminde hem de tarihsel, toplumsal ve kültürel bir gerçek olarak inkar etmesi, elbette bu gerçeğin buharlaşmasına yol açmadı. Tam tersine Kürt meselesini Türkiye'nin iç ve dış politikasının bütün temel parametrelerini etkileyen devasa bir sorun haline getirdi. Bilineni vurgularsak, Cumhuriyet hükümetleri kendi yarattıkları bu problemle baş etmek için bir sacayağı negasiyon, bir sacayağı asimilasyon, diğer bir sacayağı da eliminasyon üzerine şekillenen entegral bir siyaset uyguladı. Hemen belirtmek gerekir ki, inkar siyaseti tek tek Kürtlerin varlığının inkarıyla ilgili değildir; Kürtlerin milli varlığının siyasi ve hukuki sonuçlar doğuracak şekilde ele alınmasının önlenmesi ve bundan doğan haklarının yok sayılmasıdır. Bu da Kürtlerin kendisi için bir toplum olma hakkının kökten sorgulanması ve giderek yok edilmesi gereken bir toplum olarak kodlanmasına yol açtı.[6]

Hal böyleyken bu siyasete cevap niteliğinde ortaya konulan her tür varlık ifadesi, her tür kolektif tepki, itiraz, silahlı ve silahsız direniş varoluşsal bir "milli güvenlik" tehlikesi olarak görüldü. Bu şekilde üretilen ve provoke edilen "beka" meselesinin ortadan kaldırılması için her tür tedbir mübah sayılarak, bunun için özel yönetim aygıtları ihdas edildi. Cumhuriyetin *milli ötekisi* olarak kodlanan Kürtlerin yönetilmesi için 1920'li yıllarda Takrir-i Sükûn, Şark İstiklal Mahkemeleri ve İskân Kanunları gibi geniş çaplı askeri ve idari tedbirlere başvuruldu.[7]

[5] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londra ve New York: Routledge, 2004, p. 320.

[6] Naif Bezwan, "The State and Violence in Kurdistan: A Conceptual Framework". *Kurdish Studies*, 9, no. 1, May 2021: p. 15-19. DOI: https://doi.org/10.33182/ks.v9i1.582

[7] Geniş bilgi için Mehmet Bayrak, *Açık-Gizli, Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri*, Ankara: Öz-Ge yayınları, 2004.

Başta Umumi Müfettişlikler (1927-1952)[8] gibi özel yönetim aygıtları on yıllarca hüküm sürdü. Bir bütün olarak 1950'li yıllara kadar Cumhuriyetin Kürdistan yönetimine özel yönetim aygıtları, kitlesel şiddet, zorunlu göç, sıkıyönetimler damgasını vurmaktadır.

Kapsamlı ve uzun süreli baskılar sonucunda ortaya çıkan görece suskunluk sürecinden sonra 1960'larda Kürt hareketleri toplumsal ve milli taleplerle yeniden ortaya çıkmaktadır. 1970'li yıllar Kürt hareketinin çeşitlemesi ve toplumsallaşmasına tanıklık etti. 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle Kürt hareketlerine eşine az rastlanan bir vahşet ve zulüm siyaseti uygulandı. 1984 yılında başlatılan silahlı direniş devletin her şeyi terörle mücadeleye endeksleyen ve bugüne kadar devam eden temel güvenlikçi anlayış ve siyasetinin şekillenmesine yol açtı. 1990'lı yıllar Olağanüstü Hal Bölge Valiliği (1987-2002) adı altında Kürt illerine yönelik kapsamlı ve uzun süreli entegral bir siyasal rejim empoze edildi. Buna keza 7 Temmuz 2015-27 Mart 2016 resmi olarak ilan edilmeyen fiili savaş hali ve 15 Temmuz 2016 darbe girişiminin ardında ülke çapında ilan edilen Olağanüstü Hali (OHAL) de eklemek gerekir.[9] OHAL resmi olarak kaldırılmış olsa da Temmuz 2015'ten bu yana Kürt meselesinin yönetiminde uygulanan savaş ve şiddet politikası içerde ve dışarda bütün yıkıcılığı ile devam etmektedir.[10]

Tarihsel sürecin bu çok kısa özetinden de anlaşılacağı üzere, Cumhuriyet rejimi boyunca yaygın, dönemsel ve sistematik olarak uygulanan olağanüstü hal yönetimleri, genelde ülke yönetiminin, özelde ise devletin Kürdistan politikasının ayrılmaz unsurları olarak ortaya çıkmaktadır. Değişik isimler altında yürürlüğe konulan olağanüstü hal rejimleri Cumhuriyetin Kürdistan idaresinin yüzyıllık sürecinin neredeyse üçte ikisini oluşturmakta ve Kürt meselesi yönetiminde (governance) devletin hükümranlık erki esas olarak olağanüstü rejimler aracılığıyla yürütülmektedir. Bu rejimler altında devlet adına işlenen bütün suçlar ve hak ihlalleri "cezasızlık politikası" (impunity) gereği cezasız kalmaktadır.

[8] Olağanüstü Hal Bölge Valiliği (1987-2002), birçok açıdan 1927 yılında kurulan ve ancak 1952 yılında Türkiye'nin NATO'ya girmesiyle kaldırılan Umumi Müfettişlikler rejiminin devamı ve yeni koşullar altında yeniden üretimi olarak görülebilir.

[9] 285 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile 19 Temmuz 1987 yılında Diyarbakır, Bingöl, Elâzığ, Hakkâri, Mardin, Siirt, Tunceli ve Van vilayetlerinde Olağanüstü Hal Valiliği kurulur ve bu illerde zaten 1978'den beri yürürlükte olan Sıkıyönetim uygulamasının yerini alır. Daha sonra Adıyaman, Bitlis ve Muş mücavir il sıfatıyla bu özel suç ve güvenlik rejimine dahil edilir. 1990'da Batman ve Şırnak'ın il olmasıyla rejimin kapsadığı il sayısı 13'e yükselir.

[10] OHAL'in Kürt bölgesinde devam ettiğinin en bariz kanıtlarından biri 31 Mart 2019 yerel seçimlerinde toplam 65 belediye kazanan HDP'li belediyelerden bugün 6 belediye hariç belediyelerin kayyum atanarak halkın demokratik iradesine el konulmasıdır.

Üniter Devletin İki Yüzü: Türk Norm Devleti ve Tedbir Devleti

TC devleti bir yandan "ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütün", "tekil" bir ulusal devlet[11], yani aşırı merkeziyetçi bir sistem olarak tanımlanmakta ve devletin ideolojik temelleri mutlak bir dogma olarak ele alınmaktadır. Diğer yandan, devletin hükümranlığı altında bulunan ülkenin belirli bir kesiminde devlet erki sistemli ve sürekli olarak olağanüstü yönetim mekanizmaları aracılığıyla uygulanmaktadır. Başka bir deyişle, devletin aşırı merkezi, ideolojik ve siyasi olarak tekçi ve türdeş yönetim yapısı, Kürdistan'ın idaresi bağlamında ülkenin genel yönetiminden farklı rejimlerin uygulanmasına engel olmak bir yana, devletin erkinin, milletinin ve idaresinin tekilliği birbirinden farklı yönetimlerin oluşturulmasına cevaz vermektedir. Böylece konjonktürel olarak normalleşme dönemleri ve görece liberal denilebilecek iyileşme süreçlerine rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürdistan yönetimine, 1920'lerden başlayarak türlü isimler altında ve türlü gerekçeler (eşkıyalık, irtica, bölücülük, terörizm, komünizm vs.) gösterilerek esas olarak olağanüstü hal rejimleri ve bunun gerektirdiği baskı ve şiddet politikaları damgasını vurmaktadır.

Peki bu durum nasıl izah edilebilir? Popüler dilde "derin devlet" (şimdilerde "paralel devlet") gibi kavramlarla ifade edilen yapılar, periyodik olarak yapılan askeri darbeler, sıkıyönetimler nasıl açıklanabilir? Memleketin belli bir kesiminde on yıllar boyunca değişik kodlar altında uygulanan olağanüstü rejimlerin varlığı, Kürt meselesi bağlamında içeride ve dışarıda sürüp giden savaş, şiddet ve baskı politikaları ne anlama gelmektedir?

Daha önceki çalışmalarımda[12] bu sorulara cevaben Alman hukukçu ve siyaset bilimci Ernst Fraenkel'ın "İkili Devlet" (*dual state/Doppelstaat*) kavramına başvurmuştum.[13] Fraenkel, 1930'ların Nazi Almanya'sında muhalif bir hukukçu olarak hem bizzat gözlemlediği ve yaşadığı olaylara hem de değişik mahkeme kararları ve yürütmenin idari işlemlerinden yola çıkarak Almanya'nın, genel kanunun ak-

[11] Bunu en bariz şekilde Anayasa Mahkemesinin parti yasaklama kararlarında ve cevval Kemalist devlet hukukçularının değerlendirmelerinden bulabiliriz.

[12] Cumhuriyetin tarihsel süreci ve hükümetlerin somut politikalarından yola çıkarak bu çalışmalarda, ikili devlet kavramının gerek Türkiye Cumhuriyeti devletinin anayasası ve resmi devlet doktrini arasındaki bağlantının gerekse Kürdistan meselesini yönetme siyasetinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabileceğini belirterek "Tedbir Devleti" kavramının Cumhuriyetin Kürdistan meselesini idaresinin açıklayıcı bir referans sistemi olarak görülebileceğini ifade etmiştim. Naif Bezwan, *Türkei und Europa. Die Staatsdoktrin der Türkischen Republik, ihre Aufnahme in die EU und die kurdische Nationalfrage*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2008, p. 48-53.

[13] Alman hukukçu ve siyaset bilimci Ernst Fraenkel (1898-1975). 1939 yılında Almanya'yı terk etmek zorunda kaldıktan 3 yıl sonra (1941) *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship* adıyla yayınlar.

sine mutlak merkezi bir devlet değil, ikili bir devlet yapısıyla yönetildiği sonucuna varmaktadır. Hemen belirtelim ki Fraenkel ikili devlet kavramını olgusal olarak Alman Nazi rejiminin yapısı ve işleyişine dayandırmakla birlikte kavramsal düzeyde daha geniş bir meseleye; egemenliğin mutlaklığı ve tekilliği postulatının pratikte nasıl ve niçin ikili yönetsel aygıtlarla icra edilmekte olduğu sorunsalına cevap aramaktadır. Fraenkel bu hibrid yapıyı biri Norm Devleti (*Normenstaat/Normative State)* ve diğeri ise Tedbir Devleti (Maßnahmenstaat/Pre-rogative State) olmak üzere "İkili Devlet" kavramıyla açıklar.[14] "Tedbir devleti" özetle hiçbir hukuksal garantiye tabii olmayan; dizginsiz bir keyfiyetin, şiddetin ve cezasızlık siyasetinin hüküm sürdüğü; ötekilerin (Alman Volksgemeinschaft"ın dışında kalan herkesin) kontrol edilmesi ve etkisizleştirilmesi amacına dönük değişken bir yapı olarak tanımlanabilir. Buna karşın, Norm Devleti gerek kapitalist ekonomik sistemin işlevsel kılınması gerek 'üstün' "Volksgemeinschaft'ın düzeni, mülkiyet hakları ve genel menfaatlerinin korunması adına öngörülebilir bir norm düzenini temsil eder.

Önceki çalışmalarımda Cumhuriyetin Kürdistan meselesini legal ve illegal yöntemlerle yönetimi ve bunun dayandığı operasyonel politikaların tarihsel süreç içinde ikili bir devlet yapısının ortaya çıkardığını ve bu yapının "derin devlet" gibi netameli, müphem ve popüler bir kavram yerine "ikili devlet" kavramı ile daha iyi izah edilebileceğini savundum.[15] Bu minvalde, Anayasada "değişmez; değişmesi teklif dahi edilemez" hükmüyle özel koruma altına alınan 'üniter' devlet anlayışının pratikte iki tarz-ı devlet olarak şekillendiğini vurgulamış, Kürdistan meselesini yönetme bağlamında belli bir coğrafi bölge hedef alınarak uygulanan olağanüstü hal rejimleri ve dayandıkları operasyonel politikaların niteliğinin *Türk Norm Devleti* ve *Türk Tedbir Devleti* kavramlarıyla daha iyi açıklanabileceğini belirtmiştim.

Bununla, Türk çoğunluğu için görece genel normlara dayalı "rasyonel-legal" denilebilecek bir egemenlik sistemi ve Türk olmayan halklar için de özü itibariyle tedbirlere ve olağanüstü yönetim tekniklerine dayalı bir egemenlik anlayışının hüküm sürdüğü ifade edilmektedir. Daha ziyade Weberyan bir devlet tasarımına dayanan Türk Norm Devleti, Barış Ünlü'nün yerinde ifadesiyle "Türklük Sözleşmesi" dairesi içinde yer alanları kapsarken,[16] Carl Schmitt'çi bir egemenlik anlayışına dayanan Türk Tedbir Devleti ise Cu*mhuriyetin milli ve dini ötekilerini*, yani

[14] Ernest Fraenkel, *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 3-5.

[15] Naif Bezwan, "The State and Violence in Kurdistan: A Conceptual Framework". *Kurdish Studies*, 9, no. 1, May 2021, p. 11-36. DOI: https://doi.org/10.33182/ks.v9i1.582

[16] Çok kısaca izah etmek gerekirse, Weberyan devlet (Max Weber, 1864-1920), sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde meşru şiddet tekelini elinde bulunduran insan topluluğundan oluşan bir

başta Kürtler olmak üzere Türklük sözleşmesi dışında kalan herkesi hedefleyen bir mekanizma olarak şekillenmektedir. [17]

Sonuç olarak, Cumhuriyetin yüzüncü yılına yaklaştığımız bu tarihsel konjonktürde Tedbir Devleti anlayışı Kürdistan meselesinin yönetiminde coğrafi kapsamı (içerde ve başta Rojava ve Güney Kürdistan olmak üzere sınır ötesinde) genişletilerek ve modern savaş teknolojileriyle güçlendirilerek tüm yıkıcılığı ile hüküm sürmektedir. Zira Tedbir Devleti, esas olarak Cumhriyet'in adı konulmamış Kürt ve Kürdistan politikasının, yani Türkiye Cumhuriyet hükümetlerinin yok saydığı ve yok etmeyi hedeflediği bir meseleyi yönetme mecburiyetinin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Üniter devletin ikizi olan Türk Tedbir Devleti, Kürt toplumunun hak, eşitlik ve kendini yönetme taleplerini siyasi olarak müzakere etmek yerine, bu taleplerin *negasiyon, asimilasyon* ve *eliminasyon* politikalarıyla ortadan kaldırılması üzerinde inşa edilen entegral bir siyasi yönetim aygıtı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, *negasiyon* Kürtlerin bir millet olarak varlığının ve bundan kaynaklanan haklarının yok sayılmasını içermektedir. *Asimilasyon*, başta anadil olmak üzere ayırt edici unsurlarının zamana yayılarak ortadan kaldırılması; yoksulluk, eğitimsizlik, bölgesel eşitsizlik yoluyla toplumsal gelişimin engellemesi işlevi görmektedir. *Eliminasyon* ise savaş, şiddet ve toplu göç tedbirlerin yansıra siyasi temsiliyetin ve kendini yönetme kabiliyetinin ortadan kaldırılmasına dönük askeri ve siyasi politikaları kapsamaktadır.

---

sistem olarak tanımlanabilir. Konumuz bağlamında Weberyan devlet, devlet otoritesinin ve yetkilerin tarafsız ve yetkili kamusal kurum ve kuruluşlar eliyle icra edilmesini öngören rasyonel-legal bir devlet düzeni olarak tanımlanabilir.Geleneksel ve karizmatik hükümranlık anlayışından farklı olarak, profesyonellik, liyakat, bürokratik rasyonalizm öne çıkaran bir yaklaşımı temsil eder. Buna karşın, karizmatik egemenlik lidere atfedilen olağanüstü özellikler ve onun kişisel tercih ve ilişkileri ile taraftarların kişisel sadakat ve duygusal hayranlığı üzerinde inşa edilir. Geleneksel egemenlik ise süregelen toplumsal düzenin kutsiyeti ve onun imtiyazlarına dayalı sadakat yoluyla yönetmeyi esas alan bir pederşahi anlayışı temsil eder (legal-rasyonel, geleneksel ve karizmatik hükümranlık anlayışı için bakınız Max Weber, *Essays in Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 99-107.

[17] Türk Norm devletinin daha ziyade Weberyan rasyonel-legal bir devlet olarak nitelendirilebileceği ifade edildikten sonra Türk Tedbir devletini daha çok Alman hukuk ve siyaset bilimci Carl Schmitt'in (1888-1985) devlet ve egemenlik anlayışına referansla nitelendirmek mümkün. Schmitt'çi egemenlik dost/düşman ayrımına, istisnai durumların normatif önceliğine ve sürekliliğine, genel hukuk normları yerine ötekinin asimilasyonu ve eliminasyonuna dönük karar ve tedbirlere cevaz veren bir düzen anlayışını temsil eder. Buna göre "Hükümran, olağanüstü hale karar verendir" Dolayısıyla egemen, hem istisnai bir durumun mevcut olup olmadığına hem de böyle bir durumun bertaraf edilmesi amacıyla ne yapılması gerektiğine karar verendir. Buradan hareketle, mesela isyanlar provoke edilerek sıkıyönetim ilan edilmesine ortam hazırlanabileceği gibi 'anayasal düzeni yeniden tesis etme' gerekçesiyle askeri darbeler de düzenlenebilir (konuyla ilgili Almanca kaynak yerine daha kolay erişilebilecek şu İngilizce kaynağa bakılabilir Oren Gross, Fionnuala Ní Aoláin, *Law in Times of Crisis: Emergency Powers in Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 162-170).

Sonuç: Cumhuriyeti Yeniden Düşünmek

Bu yazıda, Cumhuriyet hükümetlerinin Kürt ve Kürdistan meselesini yönetmek için sistematik olarak uyguladıkları olağanüstü hal rejimleri ve bunların dayandığı temel operasyonel politikaları üzerinde duruldu. Değişik kavramlar altında ve değişen formatlarda uygulanan özel yönetim aygıtlarının devletin Kürdistan politikasının normali olduğu vurgulanarak bu rejimlerin bilhassa Jeo-etnik kriterler (coğrafi ve milli) esas alınarak uygulanmaya konulduğuna dikkat çekildi. Bunun sonucunda zamanla aynı egemenlik dairesi içinde birbirinden farklı niteliklere, fonksiyonlara, normatif yönelimlere ve politikalara sahip ikili bir devlet yapısının ortaya çıktığı vurgulandı. İkili devlet kavramına dayanarak ve bunu genişletip geliştirerek, tarihsel olarak ortaya çıkan spesifik yapıyı Türk Norm devleti ve Türk Tedbir devleti kavramları ile izah ettim. "Tekil" devlet olarak adlandırılan bu hibrid hükümranlık sistemi, amaç, mahiyet ve tanımlayıcı politikaları açısından da değerlendirildi. Son olarak, olağanüstü hal rejimleri şeklinde tezahür eden iki tarz-ı devletin nihayet Türk devlet doktrini ve egemenlik sisteminin Kürdistan politikası ve yönetiminin yapısal bir özelliği ve entegral bir parçası olduğu vurgulandı.

Peki, buradan nereye? Cumhuriyetin kuruluşunu tarihin ruhunun gerçekleşmesi ve bu anlamda "tarihin sonu" olarak gören çok sayıda savunucuları olduğu gibi onu gerçekleşmeyen bir söz, tamamlanmamış bir proje, kaçırılmış bir fırsat ve ortaklaştırılmamış bir tahayyül olarak gören çok sayıda öteki de var. Bu da geçmişin ve statükonun ötesinde bir gelecek tasavvuruna, yeni bir Cumhuriyet tahayyülüne işaret eder. Yüzüncü yılına girmekte olan Cumhuriyetin ortaya çıkardığı bir gerçek varsa o da Kürdistan meselesinin olağanüstü hal rejimleri ve iki tarz-ı devletin baskı ve şiddet yöntemleriyle yönetmenin mümkün olmadığıdır. Öyleyse, Kürt toplumunun kendini demokrasi içinde yönetmesine imkân sağlayacak bir toplumsal barış ve adalet projesi ortak bir geleceğin vazgeçilmez unsuru olarak görülmelidir.

CUMHURİYETİN DERSİM'İ:
KIZILBAŞLIK, KÜRTLÜK, TÜRKLÜK[1]

Zeynep Türkyılmaz[2]

Dersim operasyonunun henüz başında, 4 Haziran 1937 tarihinde, Dahiliye Vekaleti Jandarma Umum Kumandanlığından "acele" ibaresi ile Kültür Bakanlığı'na gönderilen bir iç yazışmada, dönemin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya "ıslahat meyanında Türk kesafeti olan ve Dersimden oldukça uzak yerlerde kız ve erkek yatı mekteplerinin de açılması ve bu mekteplerde Dersimden getirilecek olan beş yaşını doldurmuş kız ve erkeklerin okutturulup büyütülmesini" talep ediyordu.[3] Üstelik Kaya'nın önerisi sadece yatılı okulla da sınırlı değildi. Kendi biyolojik ailelerinden ve sosyo-kültürel çevrelerinin etkisinden uzakta, devletin belirlediği talim ve terbiyeden geçecek olan bu çocukların büyüdüklerinde birbiriyle evlendirilerek, ailelerinden kendilerine miras kalan arazilerde Türk yuvasını ve Türk kültürünü yeniden inşa etmesi tahayyül ve tavsiye ediliyordu.

Misyonu, yöntemi ve hedef kitlesi spesifik olarak tanımlanmış, askeri operasyonlarla eşgüdümlü ancak onun ötesinde kültürel imhayı sağlamak ve bölge halkının toplumsal yeniden üretiminin önüne geçmek için çocukların endoktrinasyonunu kurumsallaştırmayı amaçlayan bu okul, Cumhuriyet'in Dersim'e dair uzun zamana yayılan, kökten ve nihai çözümünün vücut bulmuş haliydi. Dersim raporlarında sıklıkla rastlanan ve adeta birbiriyle yarışan bu tür radikal tefekkürler, bir yanıyla siyasi elitin kendi politikalarını, Dersim meselesini 'kangrenleştirdiğini' iddia ettikleri Osmanlı döneminin akim kalan 'sel operasyonları'ndan ayırma çabasıyken, diğer yanıyla da Dersim'i yeni devletin rüştünün ispat ve kudretinin tezahür edeceği istisnai bir mikrokozm olarak algıladıklarının bir ka-

[1] Bu makalenin çeşitli versiyonlarını okuyup, kıymetli eleştiri, öneri ve düzeltmelerde bulunan Adnan Çelik, Yektan Türkyılmaz ve editör ekibine çok teşekkür ederim.

[2] Dr., Kıdemli Araştırmacı, Potsdam Üniversitesi- Minör Kosmopolitanizmler Araştırma Eğitim Grubu ve Küresel Tarih Bölümü

[3] Belgenin faksimile kopyası için bkz. Nurşen Mazıcı, *Celal Bayar Başbakanlık Dönemi, 1937-1939*, İstanbul: Der Yayınları, 1996, s. 233.

nıtıydı. Bu imparatorluk mirasından radikal kopuş ve Türk'ün/Cumhuriyet'in inkılapçı müdahalesi veçhesiyle beraber gözden kaçmaması gereken diğer bir dinamik de yakın tarihin şiddet, kırım ve ulus inşa süreçlerinde edinilen pratiklerin nasıl tekrardan Dersim özelinde, bazen aynı failler tarafından kullanıma sokulduğuydu. Zira bu öneriyi formüle eden Şükrü Kaya, 1915'te henüz 'Ermeni eytamı' sorunu oluşmadan aileleri ortadan kaldırılacak olan çocuklara dair planlamalar yapan, örneğin meşhur ve meşum Antoura Koleji'nin de bulunduğu Antep, Halep ve Beyrut bölgesindeki yetimhanelerin kurulmasında dahli olan Muhacirin ve Aşair müdürüydü.[4] Benzer bir biçimde Dersim'de henüz hava bombardımanı ve kara operasyonları yoğunlaşmadan, dolayısıyla 'çocuk meselesi' ortaya çıkmadan, temdin ve tenkile yönelik bu yatılı okul talebi ve bunun çok kısa süre sonra da hayata geçirilmesi hiç kuşkusuz 1915'ten 1938'e devamlılıkların eleştirel karşılaştırmalı bir perspektifle düşünülmesinin önemine de işaret ediyor.

Ancak, Dersimli çocuk meselesi, 1915 deneyiminden farklı olarak, kontrol altına alınması gereken bir güvenlik sorunu olmanın ya da tehcir sürecinin ne kadar *düzenli* ve *merhametli* yürütüldüğüne dair bir *façade* olmanın ötesinde, Cumhuriyet elitinin Dersime dair ontolojik endişelerini tetikleyen ve bu ölçekteki bir kırım operasyonunu 'meşru' ve hatta 'zorunlu' kılan temel bir unsurdu. Söz konusu yazışmanın geri kalanı da böyle bir radikal projenin nedenini ve nasılını açıklayan endişeye ayrılmıştı. Kaya'ya göre aslen "Horasanlı öz Türklerden" oluşan, "Kırmanç denilen ve Fars bozması bir dille konuşan insanlarla fazla temas neticesi" ana dillerinden uzaklaşmış ve Alevilik ve Bektaşiliğe meyletmiş, "Kürt gibi konuşan ama henüz onun karakterini hazmetmemiş" ancak "Kürtlük ve Türklük arasında sıkışmış bir camia" olan Dersimliler yakın zamanda hızla Kürtleşiyorlardı. Buna mukabil Kaya, dış dünyayla ilişkileri daha sınırlı olan 'Dersim anasının' babalardan daha evvel Kürtleşmeye başladığını 'şayanı teessür' ifadesiyle Kültür Bakanlığı'na bildirerek kadın ve çocuk meselesinin yakıcılığına işaret ediyordu. Kaya, bu duruma son vermek için kurulması önerilen yatılı mekteplerin 'kanında Türk kanı ekseriyeti olan bu halk kütlesini geriye yani Milli varlıklarına döndürmesinde zaruri ve lüzumlu' olduğunu ifade edip gereğinin yapılması arz ederek yazıyı bitirir.[5]

Elâzığ Kız Enstitüsü'nün "Tunceli'den gelen kızlar için yatılı kısmı", bu yazıdan yaklaşık olarak üç ay sonra Dersim'den getirilen yirmi civarı kız öğrenciyle hayata geçirilir ve 1950'lerin sonuna kadar Kaya'nın genel çerçevesini çizdiği şartlar ve amaçlarla, ancak çetrefilli süreç ve tezat neticelerle eğitim vermeye devam eder.[6] Cumhuriyet tarihinde bir ilk olarak kurulan bu okul, hiç kuşkusuz daha

[4] Taner Akçam, *Ermenilerin Zorla Müslümanlaştırılması Sessizlik İnkâr ve Asimilasyon*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 200-01.

[5] Mazıcı, *Celal Bayar Başbakanlık Dönemi, 1937-1939*, s. 233.

[6] Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi 030.10.0.0.72.470.2, 1.9.1937, Zeynep Türkyılmaz, "Turkification of

sonraki eğitim yoluyla asimilasyon ve Türkleştirme pratikleri için bir örnek oluşturmuştur. Ancak, bu kurumlar üzerinden Elazığ Kız Enstitüsü'ne ya da cumhuriyetin eğitim politikalarına[7] dair yapılan retrospektif okumalar Kaya'nın modelinin Dersim kırımı açısından kilit rolünü, tarihsel bağlamını, Kızılbaşlığın Kürtlük ve Türklük kurgularındaki merkeziliğini, ve Cumhuriyet elitinin kaygılarını silikleştirdiği gibi, daha genel ulus devlet ve asimilasyon teorik tartışmaları içinde ayırt edilemez hale getirmiştir.[8] Benzer bir şekilde, eleştirel Kürt/Dersim çalışmaları da 1930'ların Kürtleşme tezini göz ardı ederek, bu dönem Kürtlük yerine ikame edilen şekavet, irtica, feodalizm söylemlerini Cumhuriyet elitinin tecahülü arifi olarak kabul edip zuhur etmekte olan resmi inkârı tüm Kürtlere genel geçer uygulanan bir politika olarak değerlendirdi.[9] Halbuki 1925'in hemen sonrası yazılan raporlara bakıldığında Hanefi ve Şafi Kürtlerin Kürtlükleri sorgulanmazken onları ırki olarak aşağı, geri kalmış, bağnaz ve feodal olduğu kurgusu ve mümkün olduğu durumlarda ve şekillerde asimile/temsil etme arzusu görülür. Örneğin 7 Mayıs 1926 tarihinde Elazığ'dan, 'muharip değil idiysem de kumandanların yanında bizzat mevcut idim' diyerek Şeyh Said isyanını müşahede etmiş olduğunu belirtip bu sebeple Kürtler üzerine 'tespitlerini' bildirmek ihtiyacı duyduğunu açıklayan bir üst düzey görevli 'Hülasa: Kürtlere Dair' başlığı ile sunduğu raporunda şöyle ifadelere yer verecekti: "Kürdün tarihi yoktur," "Kürtçe pek iptidai bir lisandır," "Kürtler arasında birtakım iptidai hukuk ve teamülleri vardır, bunlar mazbut değildir," "Çocuk bakımı yoktur. Pislik ve bit Kürt ailelerinin vasfı f'arıkıdır," "dağ, ova, şehir Kürtlerinin lisanlarında tabiatlarında ehemmiyetli farklar vardır."[10] Aynı metin içinde yazar, "Türk oldukları halde bizim Kürt zannettiğimiz Türkler" tasnifi altında "Türklerden Kürtler, Maraş, Dersim, Akçadağ,

---

Non-Turkish Groups through Education in the Eastern Province of Tunceli, (1925-1950)" (Boğaziçi University, 2001); Sıdıka Avar, *Dağ Çiçeklerim: Anılar*, 3 ed., Ankara: Öğretmen Dünyası Yayınları, 1999.

[7] Örneğin siyaset bilimci Elif Akşit kız enstitüleri üzerine yaptığı çalışmasında Cumhuriyet'in eğitim yoluyla homojenleştirme ve modernleştirme siyaseti dahilinde, Elâzığ Kız Enstitüsü'ndeki Kürt kızlarının deneyimini, Dersim meselesine ve devam eden operasyona değinmeden dil/Türkçe bilmemek üzerinden ayırt edilebilir ama aynı zamanda bütün diğer kesimleri hedef alan asimilasyon, medenileştirme ve cumhuriyet kadını yaratma paydasında benzer hikayeler olarak tasvir etmiştir. bkz. Elif Ekin Akşit, *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*, İstanbul: İletişim, 2005.

[8] Ayhan Serhat Işık ve Serhat Arslan, "Bir Asimilasyon Projesi: Türkiye'de Yatılı İlköğretim Bölge Okulları," *Toplum ve Kuram*, no. 6-7, 2012. Serhat Arslan, "Asimilasyon ve İskân Politikaları Bağlamında Yatılı İlköğretim Bölge Okulları (Yibo)," *MSGSÜ Sosyal Bilimler*, no. 12, 2015. Uğur Ümit Üngör, *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 291-364.

[9] Mesut Yeğen, "The Kurdish Question in Turkish State Discourse," *Journal of Contemporary History* 34, no. 4, 1999.

[10] *Kürt Sorunu ve Devlet: Tedip ve Tenkil Politikaları, 1925-1947*, ed. Tuğba Yıldırım, 5 cilt s., cilt . 3, Tarih Vakfı Necmeddin Sahir Sılan Arşivi, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2011, s. 38-59.

Erguvan ve Eymir cihetlerindedir [...] Yine Kızılbaşlık etiketi şarki Dersim'in, Akçadağ'ın, Erguvan ve Eymir'in Kürt olmaları zehabını doğurmuştur. Bu hata doğrudan doğruya mezhep ve milliyet mefhumlarının tefrik edilmemesinden ileri geliyor" diyerek Kızılbaş Kürtleri kategorik olarak ayırır.[11]

Bu tür raporların istisnasız hepsinde Dersim'in Kürtlüğü Kızılbaşlık bazen de Şiilik tabiriyle bölgenin itikadına bağlanır ki bu durum yine Kürt/Dersim çalışmalarında cumhuriyet kadrolarının ulusçu perspektifinin katı ve bitaraf laiklik politikası olduğu ön kabulüne de ihtiyatlı yaklaşmamız gerektiğini gösteriyor. Aksine, bu kadrolar Osmanlı modernleşmesinin makbul Sünni vatandaş tanımını miras aldıkları gibi, kendi yorumladıkları bir İslam anlayışı üzerinden bunun Türklüğe eşitlenmesini de ulusun bekası için elzem sayıyorlardı. 1924 Anayasası dahilinde yapılan vatandaşlık tartışmalarında özellikle Ermeni, Rum ve diğer Türk ve Müslüman olmayanların durumu görüşülürken dönemin Gelibolu mebusu Celal Nuri Bey "Bizim öz vatandaşımız, Müslüman, Hanefiyü'l-mezhep, Türkçe konuşur bir zattır" diyerek malumu ilan etmişti.[12] Kızılbaş ve benzeri gruplara gelince, sorun daha da karmaşıklaşıyordu. Cumhuriyet bu nüfusun güvenilir olmadığı nazariyesini bir kurucu endişe olarak devralmıştı ve Müslümanlardan ayrı bir itikat ya da cemaat olarak tanımayı reddetmişti. Fakat, yok sayılmanın da ötesinde, bu grupların Ermeni kıyımında Kızılbaşlar arasında Hanefi ve Şafi gruplar kadar gönüllü katılım olmadığı kanısı, Lozan görüşmelerinde Kızılbaş ve benzeri grupları için dini ekalliyet önerileri, Sancak meselesinin temelini oluşturan Alevilik ve Türklük Araplık tartışmaları, Kızılbaş-Alevi grupların itikadının sapkın, aidiyetlerinin müphem, siyaseten itimat edilmez, dolayısıyla önü alınması ve müdahale edilmesi gerekli olduğu fikrini perçinlemişti.[13]

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren misyoner cemaatlerinin bu gruplar için geliştirdikleri aslen pagan ya da Hristiyan etnik-dini kökenden olup, baskı altında döndükleri, kendilerini gizledikleri ya da kimliklerinin arada takılıp kaldığı tezinin doğurabileceği siyasi ve dini sonuçları ciddi bir tehdit olarak algıladıklarından, bu tezi çürütme yoluna gitmiş, ama bir yandan da fikrin cazibesine kapılıp Türklüğe adapte etmişlerdir.[14] Örneğin Alevi, Tahtacı ve Nusayrilerin aslen Türk

[11] a.g.e., 60.

[12] Kemal Kirişçi, "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices," *Middle Eastern Studies* 36, no. 3, 2000.

[13] Bu konuda duyulan rahatsızlığı Lozan heyetinin aykırı karakteri Rıza Nur şöyle ifade edecektir: 'Frenkler bizde ekalliyet diye üç nevi biliyorlar: Irkça ekalliyet, dilce ekalliyet, dince ekalliyet. Bu bizim için gayet vahim bir şey, büyük bir tehlike. Aleyhimize olunca şu adamlar ne derin ve ne iyi düşünüyorlar [...] Din tabiri ile halis Türk olan iki milyon Kızılbaşı da ekalliyet yapacaklar. Yani bizi hallaç pamuğu gibi dağıtıp atacaklar.' Rıza Nur, *Lozan Hatıraları*, 3rd ed. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1992, s. 103.

[14] Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 113-49.

olduklarını tezini 1920'lerde yayınlayan ve alanın kurucularından sayılan Baha Said, bu kapsamlı etnografik çalışmasına Merzifon Amerikan Koleji'nde ele geçirilen belgelerde bu grupların Hristiyan dönmesi olarak gösterilmesine karşı başlattığını açıkça ifade eder.[15] 1930'larda hem akademik hem de siyasi düzlemde ivme kazanan bu tez bir paradoksal kurgudur. Hem Alevilerin İslam öncesi inançları koruyan dolayısıyla şefkat ve şükranla yaklaşılıp benimsenmesi gereken asıl Türkler olduğunu iddia eder, hem de itikatları dolayısıyla Türklükle mesafelenmiş, kandırılmış, bozulmuş, öz olarak kendini korumuş ama dil ve politik olarak Türklükle Kürtlük ya da Araplık arasında sıkışıp kalmış bir ara kategori, kognitif bir muamma ve tehlike ihtiva eden bir amalgam olarak tanımlayıp ulusa karşı bir tehdit olarak işaretler.[16]

Dersim özelinde durum daha da karmaşıktı. Dönemin Diyarbakır valisi Cemal Bardakçı: "Dersim seyahatimde Türkçe bilmeyen ve Kürt tipine rastlamadım. Sünniler, Alevilere Kürt; Aleviler de Sünnilere Türk derler. Kürtlerle komşu Dersim Alevilerinde Türk'ten başka bir millet oldukları kanısı vardır ve memurlar dahi bu hataya düşmüşlerdir"[17] diyerek neredeyse şefkatle muamelesini önerse de bir başka raporda aynı cümleleri durumlarını telin etmek ve bu grubun kazanılmasının imkânsızlığını vurgulamak için kullanır:

> "Aleviliğin en kötü ve tefrika değer cebhesi Türklükle aralarındaki derin uçurumdur. Bu uçurum Kızılbaşlık itikadıdır. Kızılbaş, Sünni Müslümanı sevmez. Kızılbaş ilahi kuvvetin hamili bulunduğunu ve imamların Sünniler elinde işkence ile öldüğüne itikat ederler. Bunun için Sünnilere düşmandırlar. Bu o kadar ileri gelmiştir ki Kızılbaş Türk ile Sünni ve Kürt ile Kızılbaş kelimesini ayni telakki eder..."[18]

Dersim'in Kızılbaş ocakları, pir-rayber ağları, aşiret yapısı, coğrafyanın kutsiyeti ve dolayısıyla dağlarının aşılmaz ve devlete karşı da koruyucu olduğu inancı ve 1915'te Ermenilere karşı tavrı ve keza Alevileşen Ermenilerle birlikte yaşama pratikleri, ciddi rahatsızlık yaratmaktaydı. Üstelik Kürt ve Türk Kızılbaşlarının

[15] Baha Said, "Türkiye'de Alevi Zümreleri," Türk Yurdu, no. Eylül, 1921, s. 193-4; Said Baha, *Turkiye'de Alevi-Bektaşi Ahi ve Nusayri Zümreleri*, ed. İsmail Görkem, İstanbul: Kitabevi, 2006.

[16] Birçok örnek arasında, Dersim ve Sancak meselelerinin en gergin olduğu dönemde hem Dersim Zazaları hem de Arap Alevi/Nusayrilerin aslen Türklüğüne dair resmi tezi kaleme alan Hasan Reşit Tankut'un çalışmaları özellikle bakılmaya değer, bkz.Hasan Reşit Tankut'un Hasan Reşit Tankut, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: Kalan Basım Yayın, 2000. Hasan Reşit Tankut, *Nusayriler ve Nusayrilik Hakkında*, Ankara: Ulus Basımevi, 1938.

[17] Fahri Hallı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)*, Ankara: Genelkurmay, 1972, s. 376. Benzer ifadeler için bkz. 'Dersim halkı esasen Türk iken ve Türkçe söylerken bir taraftan Sünnilik Kızılbaşlık davası, diğer taraftan taarruz korkusu neticesinde Türklüğe yabancı düşmüştür. Kısmen dilini kaybederek Kürtçe öğrenmiş ve kendini Kürt zannetmeye başlamıştır' Ahmet Emin Yalman, "Yüz Senelik *Dersim* İşi Şifa Yolunda," Tan Gazetesi, 15 Haziran 1937.

[18] Jandarma Genel Komutanlığı, "Dersim: Jandarma Genel Komutanlığının Raporu,", İstanbul: Kaynak, 1998, s. 38.

hissi yakınlıkları, ocaklar ve dedeler üzerine inşa edilmiş taliplik ilişkileri ve bunun örneğin Koçgiri'de ortaya çıkan siyasi sonuçları cumhuriyet kadroları açısından Dersim sorununu daha yakıcı ve acil kılmıştı. Özcü bir Dersim ırk ve itikat matrisi ve devletin kendi şiddet pratik ve hafızası üzerinden Dersimin Kürtleşmesi varoluşsal ontolojik bir sorun ve ırki bir kaygı olarak belirmiştir.

Mission Nationale: Kürtleşen Türkleri Kurtarmak...

1925 sonrasında yoğunlaşan Dersim'i etnografik olarak haritalandırma ve anlama çalışmaları Kızılbaşlığı Dersim'in öz olarak Türk olduğu halde siyaseten yabancılaşmış bir zümre olduğunun katiyeti üzerinden kurguluyordu. Cumhuriyet bürokrasisi açısından bu mevzu daha önce yerelde güç paylaştığı, dolayısıyla siyaseten tanıdık, isyanını kolaylıkla gericilik ve iktidar hırsı olarak çerçeveleyebileceği, liderinin ortadan kaldırılmasıyla sönümleneceğine kani olduğu ve diğer Kürt aşiretleriyle kurulacak ittifakla bastırabileceği 'Kürt isyanı' modelinin ötesindeydi. Ayrıca Dersim başkaldırdığı için değil, var olduğu için bir tehditti. Üstelik bu hal artık durağan ya da münferit bir kriz de değil an ben an yayılan, genişleyen ve liderlik ötesi kültürel, dini ve sosyo-ekonomik tabanı olan bir itaatsizlik, boyun eğmeme ve yönettirmeme olarak görülüyordu.[19] Sıklıkla referans verilen 1926 tarihli Müfettiş Hamdi raporunda medikal bir dille tasvir edeceği üzere 'giderek Kürtleşen, mefkûreleşen ve dolayısıyla tehlikesi artan Dersim, Cumhuriyet Hükümeti için bir çıbandı.'[20]

Dersim meselesinin çözümünde şahin kanadının önemli ismi Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak Kürtleşmenin diğer Türk Kızılbaş bölgelerine yayılma ve onları etkisi altına alma potansiyeline dikkat çekiyordu.

> "...Erzincan merkez ilçesinde 10 bin Kürt vardır. Bunlar *Alevi*likten faydalanarak mevcut Türk köylerini Kürtleştirmeye ve Kürt dilini yaymaya çalışmaktadır. Birkaç sene sonra Kürtlüğün bütün Erzincan'ı istila edeceğinden endişe edilebilir. Örfen Türk, fakat *Alevi* olan birçok Türk köyleri Aleviliğin Kürtlüğü ifade ettiği zihniyetiyle ana lisanlarını terk ederek Kürtçe konuşmaktadır..."[21]

Çakmak'ın çizdiği çerçeve aslında 1926 tarihli raporun işaret ettiği etnografik haritadan çok farklı değildi. Kürtleşme olarak tanımlanan sorunun Dersim'den

---

[19] Yektan Türkyılmaz, "Asmên Ra Roz Vıneto: Yimami'nin Ağıtları Soykırım İncelemelerine Neleri Hatırlatıyor?" *Biamag- Cumartesi*, 2017/05/06.

[20] Hallı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)*, s. 375.

[21] Faik Bulut, *Kürt Sorununa Çözüm Arayışları Devlet ve Parti Raporları Yerli ve Yabancı Öneriler (1920-1997)*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 1998, s. 161.Benzer bir şekilde Erzincan valisi Ali Kemali de 'hatta asıl nesilleri Türk bazı köyleri, yalnız mezheplerine almakla kalmayarak onları- Kürtleştirmişlerdir. Bu akım her nedense yayılarak bir biçimde sürdüğünden buralarda Türklüğün geleceğini gerçekten kapsamlı düşünmek gerekir. Arasına Kürt karışmamış Türk köyü çok azdır!'diyerek benzer bir tehlikeye işaret ediyordu. Ali Kemali, *Erzincan: Tarihi, Coğrafi, Toplumsal, Etnografi, İdari, İhsai İnceleme Araştırma Tecrübesi*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992.

sadır olan ve Türk ve Kürt Kızılbaş grupların birlikte yaşadıkları Sivas Malatya ve Erzincan hattını takiben geniş bir coğrafyaya yayılma ihtimaline vurgu yapıyordu. Her ne kadar Dersim sorununun kökenini Osmanlı'nın bu zümreyi yabancılaştırmasında, asimile edememesinde ve isyan zamanlarındaki yetersiz müdahalelerinde görse de Cumhuriyet kadroları Kürtleşmeyi temel olarak son yirmi yılda ortaya çıkmış ve son döneminde yoğunlaşmış bir yönetim zaafı olarak çerçevelendiriyordu:

> Şayanı nazar ve esef olan nokta şudur ki 20-50 yaşından yukarı yaşlı her fertle Türk dili ile mütekabilen anlaşmak ve dertleşmek mümkün olduğu bunun yanında Türk dili tamamen Zazalaşmakta ve hale 10 yaşından küçük çocuklarda ise Türk diline rastlamak imkânı kalmamaktadır. Bu neticede Dersim Alevi Türklerinin de benliklerini kaybetmeye başladıklarını ve ihmal edilirse günün birinde Türk dili ile konuşana tesadüf edilmeyeceğine delildir.[22]

Raporların ısrarla vurguladıkları aciliyet ve ehemmiyet sadece bir güvenlik sorunun çözümünü, isyanın bastırılmasını ya da bir grubun asimilasyonu da önermiyordu. Cumhuriyet kadrolarının omuzlarına aslen Türk olan halkı hem ifsat ve ırki bozulmadan kurtaracak hem de milli özlerine yeniden döndürmeyi sağlayacak bir misyon yüklüyordu. Dönemin Kütahya Milletvekili Naşit Hakkı Uluğ, 1932'de yayınladığı *Derebeyi ve Dersim* kitabında Kürtleşme meselesinin müsebbip ve müstefitlerinin derebeyler olduğunu iddia ediyordu. Raporlar kadar yazılı basın da sıklıkla Dersim hakkında feodalizm, derebeylik ya da kurunu vusta (Orta çağ) ifadelerini kullanıp, seyitlerin ve aşiret reislerinin yarattığı bir esaret sisteminden bahsediyordu.[23] Buna göre halkın dini duygularını sömürüp kafalarını hurafeyle ve devlete ve Sünnilere karşı düşmanlıkla doldurmakla itham edilen seyitlerle, ahalinin toprağına el koyup, fukaralaştırdığı iddia ettikleri aşiret reisleri, Kürtleşmenin habis ve iflah olmayacak aktörleriydi. Uluğ kitabında sadece seyitlerin ve aşiret reislerinin Dersim'i neden ve nasıl Kürtleştirdiklerine dair iddialarda bulunmamış, aynı zamanda Dersim Kürtlüğünü esir alınmış, topraksızlaştırılmış ve dehumanize edilmiş köylülük olarak tanımlayarak bir kez daha acilen 'özgürleştirilmeleri'nin gerekliliğinin altını şöyle çizmiştir:

> Toprağa bir ot gibi bağlı adama "kürt" derler. "Kürt" toprakla alınıp satılır, toprağa sahip olanların malıdır. Türkün başı yukardadır. Esirlik damgasını alnına vurdurmaz. Bir Türk Köyünün üzerine çökebilmek için onu önce "Kürtleştirmek" şarttır.[24]

[22] Jandarma Genel Komutanlığı, s. 38.

[23] Taha Baran, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, İletişim Yayınları 2014, s. 144-59.

[24] Naşit Hakkı Uluğ, *Derebeyi ve Dersim*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2011, s. 17. Uluğ'un 1939'da basılan ve Dersim operasyonun başarısını belgelemeyi amaçlayan *Derebey ve Dersim*'in devamı niteliğindeki Tunceli Medeniyet'e Açılıyor isimli kitabında ise operasyonun seyit ve aşiret reislerinin

1935 sonrasında netleşen ve Fevzi Çakmak'ın önerdiği iki aşamalı ve uzun soluklu kolonileştirme planı cüzi sapmalarla hayata geçirildi. Dersimin kati ıslahını sağlayacağı düşünülen tedip ve tenkil operasyonunun *modus operandisi* (harekât tarzı) Kürtleştirmenin faili veya Kürtleşmiş olduğu düşünülenleri imha edip, henüz Kürtleşmemiş olanların kurtarılması ya da Kaya'nın yukarıdaki yazışmada kullandığı ifadeyle "milli varlıklarına döndürülmesi"[25], yani asıl Türk'ü bulup esaretine son verme çerçevesi üzerine oturtuldu. Çelişkilerle örülü bu repertuar, birbirine zıt görünen süreçleri bir kavramsal çerçeve içerisinde anlamlandırmış, karşıt olarak görülebilecek politikaları iç içe geçirmiş ve aşamalandırmıştır. Bu kapsamda Dersim 1937-38'de hem fiziki hem de kültürel kırım amaçlanmış ve her birinin hedef ve muhatabının da kimler olduğu daha operasyon başlamadan büyük ölçüde belirlemiştir. Nitekim ilk etapta önceden hazırlanan listelerde isimleri bulunan aşiret reisleri, seyitler, pirler ve bu aşiretlerin sıradan efradına toplanırken, tarama operasyonu esnasında da yine 'ıslahat meyanında' ilan edilen Yasak Bölge dahilinde kalan Dersimliler de Kürtleşti(rdi)kleri ithamıyla öldürülmüş veya sürgün edilmiştir.[26] Sağ ve Dersim'de kalması uygun bulunan "Dağ Türkleri'nin" ise yeniden Türk olabilmeleri için eğitim yoluyla kurtarılmasında karar kılınmıştır. Bu plan dahilinde de Şükrü Kaya'nın ifade ettiği üzere ilk olarak Kürtleşmekte olan biyolojik annenin anneliği tehlikeli bulunup yok sayılarak, çocuğuna görgü, dil ve terbiye aktarımının inkıtasını makul, mümkün ve daha mühimi mecburi görülmüştür. Askeri operasyonla birlikte Dersim'de yoğun okullaşma kararı da hayata geçirilmiştir.

Sonuç

Bu yazı, resmi Kürtleş(tir)me söylemini, onun tarihsel kaynaklarını sıklıkla yapıldığı gibi hakikat testine tutmak yerine, Cumhuriyet kadrolarının ona atfettiği mana, kurgu ve operasyonel güç üzerinden yeniden düşünmek ve 'Dersim meselesini' onların gözlerinden görmek ve tefekküründen okuma çabasıdır. Öncelikle bu söylem, Cumhuriyet elitinin makbul vatandaşlık tanım ve kaygılarının ve onun dayandığı ırki tahayyüllerinin imparatorluk geçmişinden devralındığının da kanıtıdır. Buna göre Türk Sünni'dir, bunun dışındaki ihtimaller de değişen

---

tenkil ve imhasıyla yürüyen aşamasını şöyle takdir edecekti: "Dersim halkını kurtarmak için onu ağadan, seyitten kurtarmak lazımdı. Devlet, Türk tarihine, Kemalist nesle şeref verecek olan kurtarıcı hamlesiyle Dersim'de hürriyet ve hak devresini açmış bulunuyor." bkz. Naşit Hakkı Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939, s. 97.

[25] Mazıcı, *Celal Bayar Başbakanlık Dönemi, 1937-1939*, s. 233.

[26] Aşiretlerin yanı sıra 1915'ten kurtulmayı başaran Dersimli Ermeniler de bu listelerde yer alıyordu ve dolayısıyla ilk operasyon sürecinde öldürülenler, köylerinden uzaklaştırılan ve sürgüne gönderilenler arasındalardı. Bkz.Agop Karakaya and Murat Karakaya, *Minas Dede'nin Değirmeni: Dersim 38 Mağduru Murat Karakaya'nın Anıları*, İstanbul: Fam Yayınları, 2021.

derece ve bağlamlarla tehdit kaynağıdır. Altını çizmek gerekir ki muktedir sübjektivitenin Dersim özelinde yoğunlaşan girift ve çelişkili ontolojik endişesi sadece yıkımın şiddetini ve biçimini belirlemekle kalmadı, aynı zamanda kendine dönüştürücü bir misyon atfederek, onun yerine kurulacak 'makbul' Tunceli modelini de belirledi. Bu sebeple Dersim 38'i sadece Kızılbaşlık, Kürtlük, Ermenilik, sarp coğrafya, iç güvenlik/şekavet, kurun-u vusta/medenileştirme gibi tek mesele üzerinden açıklamak mümkün değildir. Bunlar akışkan, birbirini müzahir ve muhtevi, aynı zamanda birbirine dönüşebilen ve yayılan saçılan kategori ve kimliklerdi. Hakeza, Cumhuriyet'in Dersim algısı ve dizayn ettiği çözümü diğer Kürt politikası ve deneyimleri ile aynılaştırmak, meselenin tarihselliğini göz ardı etmesinin yanı sıra Dersim endişesinin o dönemki devletin Kürt kurgusuna dair merkeziliğini de ıskalamaktadır. Son olarak, akılda tutulması gereken bir diğer nokta da Dersim 37-38'de geçirilen iki aşamalı kırım planında Ermeni soykırımının başta olmak üzere toplumsal şiddet pratiklerinin mirası ve yarattığı repertuarın yeniden kullanıma sokulduğudur.

Cumhuriyetin Kürtleşme söylemi, tahayyülü ve onun etrafında örülen çerçeve, Dersim'de köy yakma, sürgün, tarama ve kafa kesme gibi soykırıma yönelik imha ve aşırı öldürme formlarının beraberinde yürütülen ve uzun süre devletin şefkati olarak görülen okullaşma, medenileştirme ve yeniden inşa projesinin nasıl birbiri üzerine kurulu, bağımlı ve iç içe geçmiş süreçler olduğunu anlaşılır kılar. Muvazzaf olduğu dönem boyunca Elazığ Kız Enstitüsünün işleyişini yakından denetleyen Dördüncü Umumi Bölge Müfettişi Korgeneral Abdullah Alpdoğan, bu okul için seçilecek kızların o zamana kadar 'dağ Türkçesi konuşmuş ve devlet Türkçesini öğrenme fırsatı bulamamış köylü kızlarından' ama devlete karşı isyan ve itaatsizlik etmemiş ailelerin çocuklarından olması gerektiğini vurgular.[27] Gerçekten de okulun kayıt defteri incelendiğinde 1942 yılına kadar buraya getirilen kızlar arasında ailesini tümden kaybetmiş ya da ailesinden zorla alınmış ya da asker ve memurlara evlat olarak verilen akıbeti meçhul 'kayıp' kızların sayısının diğer Dersimli kızlara göre düşük kalması bu kriterlerin büyük ölçüde uygulandığını da doğruluyor.[28] Kürtleşmiş ve asi olduğu saikiyle boşaltılan 'yasak bölgenin' dışında kalan, Türklüğe kazandırılabilir olarak işaretlenmiş alanlardan getirilen, sayıları yıl geçtikçe artan kız çocuklarını ise Şükrü Kaya'nın hayal ettiği gibi bir Türkleştirme ve medenileştirme programına dahil edilmişlerdi. 1941 yılında

[27] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, 030.10. 72.470.2.

[28] TBMM Dilekçe Komisyonu, "Dersim Olayları ve Sonrasında Yaşananlar Nedeniyle Oluşan Mağduriyetlerin Giderilmesine Yönelik Kurulan Alt Komisyon" Arşivi, Elâzığ Kız Enstitüsü Kayıt defteri. Dersim'in kayıp kızları için meselesi için bkz. Nezahat Gündoğan ve Kazım Gündoğan, *Dersim'in Kayıp Kızları: "Tertele Çenequ" = (Kızlar Kırımı)*, İstanbul: İletişim, 2012.

bu kurumu teftişe gelen Fethi Atalay Cumhuriyet Halk Fırkası için yazdığı raporunda gözlemlerini iletirken, bir yanıyla da Şükrü Kaya'nın Kürtleşme ve milli varlıklarına döndürme tezine cevap verir gibidir:

> *Tunceli* çocuklarına mahsus dershanelere girdim. Tam bir şehir çocuğu gibi konuşuyor. Çalışıyor, öğrenmiş, asıl milliyetini biliyor. Bunu taklitle değil şuurla benimsemiş.[29]

Elazığ Kız Enstitüsünü asıl kuruluş amacına tekmil ettiren, burada 1939 yılında Türkçe öğretmeni olarak başlayıp, kısa süre sonra ise 'yatılı kızlardan' sorumlu müdireliğine yükseltilip bu görevi yirmi yıl üstlenen ve 'Türk misyoneri olarak da tanınan Sıdıka Avar'dı.[30] Mustafa Kemal Atatürk'ün bu misyona onu atadığına inanılan Avar, Dersimli kızlarla geçirdiği yirmi yıl boyunca bir öğretmen olmanın ötesinde onların biyolojik annelerinin yerine geçen, ideolojik olarak yeniden 'doğurmayı' amaçlayan devletin sert ama şefkatli anne figürü olmuştur. Gelişimlerini yakından takip ettiği mezun olmuş bir öğrencisini ziyareti sonrasında ise eğitim yoluyla gelecek kuşakların 'kurtarılıp' ve Türkleştireceğine dair gördüğü nüveleri memnuniyetle şöyle kaydetmişti:

> Ana kumraldı, çocuk sarışın ve çok güzel Türkçe konuşuyordu. Şehir çocukları gibi saçı başı düzgün, giyimi düzgündü. Ata'nın dediği olmuş, eve Türkçe ile görgü ve bilgi ana ile girmişti[31]

Sıdıka Avar'ın *anaç kolonyal* optimizminin aksine bu süreç de tahayyül edilen Dersim'in tümden imhası gibi kısmi ve tezat sonuçlar doğurdu. Avar'ın romantik kolonyal diskurunda 'Dağ Çiçekleri' olarak isimlendirilen Dersimli kızların bir birinden farklı hayat hikayeleri, Şükrü Kaya'nın tasavvurundaki Tunceli'nin yeni anne tipine en uygun yolu yürüyenlerin bile uzun süreçte yaşadıkları değişimler, politik tercihleri ve sonraki kuşakların bu deneyimi yeni yorumlama mücadelesi toplu şiddet, soykırım ve toplumsal mühendis projelerinin limitlerini, karmaşık süreçlerini ve bunlara dair akademik çalışmanın zorluklarını da bir daha göz önüne seriyor. Ancak bütün kolonyal projenin 'tamamlanamaması,' 'hedeflerinden sapması,' ya da 'süreçteki farklılaşmalar' öncelikle kız çocuklarının, annelerinin ve ailelerinin maruz bırakıldığı şiddetin kolonyal mahiyetini ve soykırımcı bir projenin kilit mekanizması olduğunu gerçeğini değiştirmiyor. Her ne kadar Sıdıka Avar Demokrat Parti'nin gelişiyle birlikte misyonunu sona erdirmek zorunda kalsa da yatılı bölge eğitim politikaları özellikle 1980 darbesiyle birlikte yeniden hatırlanmaya başlandı. Devletin 'Tuncelili vatandaş' sorununu çözmek

[29] Cumhurbaşkanlığı Cumhuriyet Arşivi, Fethi Atalay'ın C.H.F Genel Sekreterine sunduğu rapor, 17 Mayıs 1941. CHF Genel Sekreterliği. 2 / 55598. Büro 5.490. 01. 645. 137.1

[30] Zeynep Turkyilmaz, "Maternal Colonialism and Turkish Womans Burden in Dersim: Educating the Mountain Flowers of Dersim," *Journal of Women's History* 28, no. 3, 2016.

[31] Avar, *Dağ Çiçeklerim: Anılar*, s. 64.

amacıyla öz benlik kırımına odaklanarak uygulamaya soktuğu zorunlu İmam Hatipler ve diğer yatılı bölge okulları deneyimine karşılık 'Tunceli'nin ulusal eğitim istatistiklerinde hep üst sırada yer alması da tam olarak bu ikilemin uzun soluklu, cumhuriyet kadrolarınca öngörülmeyen sonuçları oldu.[32] Benzer şekilde bugün hararetle devam eden Dersimlilerin köken 'muamması', Kızılbaşlık üzerinden yapılan kimlik iddiaları ve tekerrür eden Türklük/Kızılbaşlık/Kürtleşme argümanları da 1930ların Dersim'i yıkmayı ve Tunceli'ye dönüştürmeyi hedefleyen bu kurucu söylemin yarattığı ontolojik çerçeveyi yeniden düşünmeyi zorunlu kılıyor.

---

[32] 1980 Darbesinin Dersim'e özel uygulamaları için bkz. Mesut Özcan, *Darbe Yıllarında Dersim*, Doğan Kitap, 2017.

HEGEMONYANIN PİYASASI: DEVLETİN 1980'LERDE SINIR BÖLGELERİNDEKİ HEGEMONYA İNŞASI

Ömer Pacal[1]

Ağrı dağı direnişinden sonra, direnişin etkin olduğu dağlık-sınır bölgelerinde, devlet egemenliğini askeri ve güvenlik bürokrasisinin şiddet ve ceza mekanizmaları üzerinden inşa etmeye çalışacaktı. Devletin bölgedeki Ranajit Guha'nin[2] tabiriyle *"hegemonyasız hakimiyet"* egemenlik hali, 1980'ler ile değişime başlayacaktı. 1980'lerde PKK'nin bölgeye nüfuz etmesi ile, bölgede hegemonik bir güce dönüşme potansiyeli, devletin şiddet aygıtları üzerinden bölgede kurmuş olduğu geleneksel egemenlik biçimini sürdüremez hale getiriyordu. Askeri rejim ve neoliberal ekonomik politikaların imkânlarıyla devlet 1980'lerde bölgede rıza üretme kurumlarını ve temsillerini organize ederek, şiddet aygıtları üzerinde kurmuş olduğu tahakkümünü hegemonik hale getirme çabasındaydı.[3] Bu çalışma, 1980'lerle birlikte devletin Kuzey Kürdistan'ın sınır coğrafyasında özellikle

[1] Doktor adayı, George Mason Üniversitesi, Sosyoloji.

[2] Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, p. 11., kitabında İngilizlerin, Hindistan'daki kolonyalizmini analiz ederken, İngilizlerin Hindistan'da şiddet aygıtları ile tahakküm (domination) kurdukları ama toplumsal rıza üretemedikleri için hegemonya kuramadıklarını söyler. Buradan hareketle Guha, şiddet aygıtları ile tahakküm kurabilen ama rıza yoluyla hegemonya üretemeyen İngiliz kolonyalizmini "hegemonyasız tahakküm" olarak tanımlıyor.

[3] Şeyh Said isyanından sonra olağanüstü hal bölgesi uygulamalarının bir benzeri olan Umumi Müfettişlikler kurulmuştur. Ağrı Dağı direnişi sırasında ise 1927'de 1164 numaralı kanunla Ağrı ve Kars'ı içine alan *Üçüncü Umum Müfettişliği* kurulur ve böylece bölgede yeni bir güvenlik bürokrasi inşa edilir. İdari müdahalelerle bölgedeki yerleşim yerlerinin statüsü değiştirilir; Tuğba Korhan, "Cumhuriyet Döneminde Umum Müfettişlikleri ile İlgili bir Değerlendirme" DUSDED: ISSN: 1308-6219.4, 2012, s. 137-39; Benzer şekilde, Osmanlı'nın son dönemlerindeki bağımsızlık hareketlerini bastırmak için 1880 yılında Suriye'de kurmuş olduğu, Yemen'den Balkan Harbi'ne, Çanakkale'den ve Sarıkamış'a kadar birçok alanda savaşmış olan 34. Alay, 1925'te Şeyh Said ve Ağrı Dağı direnişlerini bastırdıktan sonra Ağrı'da konumlanır. Bugün halen Patnos'ta 34. Hudut Tugayı olarak konuşludur; Genelkurmay Başkanlığı, *Doğu Bölgesindeki Geçmiş İsyanlar ve Alınan Dersler*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1946, s. 20; Celal Bayar 17 Temmuz 1946'da Aydın'da yaptığı konuşmada; CHP'nin özellikle doğu illerinde DP'nin teşkilat kurmasını engellediği iddiasında

Ağrı Dağı, Tendürek Dağı ve civarlarındaki dağlık bölgelerde yaşayan köylüler ve yarı-göçebe Kürt aşiretler üzerinde kendi hegemonyasını okul, cami ve enformel piyasa ekonomisi aracılığıyla inşa etme stratejilerine odaklanıyor. Bu bağlamda, 'hegemonik' inşadan kasıt devletin 1980'den sonra bu bölgelere ilk defa askeri karakolların dışında, okullar açması, cami imamları ataması ve devlet eliyle enformel piyasa mekanizmasının bu bölgelerde organize edilmesidir. Devletin kolonyal bir tasavvur ile hegemonik ilişki üretme stratejileri bölgede şiddet üreten mekanizmalara dönüşürken, özellikle devlet eliyle inşa edilen neoliberal enformel piyasa ekonomisi bölge halkını yoksullaştıran, şiddeti ve sömürüyü yerel aktörler eliyle kurumsallaştıran bir aygıta dönüşüyordu. Dolayısıyla, 1980'lerin başında devletin bu kırsal bölgelerde egemenliğini hegemonik hale dönüştürme stratejileri ve yerel aktörler aracılığıyla neoliberal enformel piyasa ağlarını bölgede inşa etme girişimleri, aynı zamanda 1990'ların başında PKK'nin bu bölgelerde toplumsallaşmasını, devlet ve piyasa karşıtı bir hegemonya inşasının da zeminini oluşturdu.

Öğretmen ve İmam

1980'den sonra, hayvancılığın temel geçim kaynağı olduğu Ağrı ve Tendürek dağlarıyla etrafındaki sınır coğrafyasına, özellikle yarı-göçebe Kürt aşiretlerinin mevsimlik yerleşim/konaklama için kullandıkları köylere ilk defa ilkokullar açılır.[4] Fakat, köylerin birbirinden uzak olması ve en önemlisi de yarı-göçebe köylülerin mevsimsel coğrafi hareketlilikleriyle okul sezonunun çakışması ve çocukların göçebe ve yarı-göçebe üretim ekonomisinin bir parçası olmasından dolayı bu proje istenilen sonucu vermez.

PKK'nin Kuzey Kürdistan'da etkinliğinin artmasıyla birlikte, devlet bu sınır bölgelerinde yaşayan yarı-göçebelerle hegemonik ilişki biçiminin ekonomik/maddi temelden yoksun ve uzun zaman gerektiren okullaşma yöntemiyle mümkün olamayacağını anlayınca, 1980'lerin ortalarına doğru bölgeye nüfuz etme aygıtlarını çeşitlendirme/çoğaltma yoluna gitti. Yarı-göçebe Kürt aşiretlerin mevsimlik olarak kullandıkları bu köylere ilk defa 80'lerin ortalarında merkezden imamlar atandı. Önceleri, köylerdeki imamlık görevini dini konularda yetkin olan kişiler ve Kur'an okumasını bilen mele ve feqîler üstleniyordu. Mele ve feqîler formel bir dini bilgiden ziyade, bölgedeki geleneksel dini bilgiyle bu görevleri icra ediyorlardı ve yarı-göçebe ekonominin, yereldeki ilişki ve bilgi ağının

---

bulunmuş ve devletin bölgedeki tahakküm biçimine vurgu yapmıştır: "Şarkta bir jandarma ve ordumuz varsa da orada lisanımız, kültürümüz hülasa bir şeyimiz yoktur. Bu itibarla Demokrat Parti Şarka gitmek kararındadır." Samit Ağaoğlu, *Siyasi Günlük -Demokrat Parti'nin Kuruluşu*, Haz: Cemil Koçak, İstanbul: İletişim Yayınları,1992, s. 109.

[4] Ö. Mücahit Hun, *Iğdır ve Ağrı Dağı İsyanı*. Ankara: Alter Yayıncılık, 2019.

bir parçasıydılar. Dolayısıyla, bu bölgelerdeki camiler, meleler/feqîler ve dini bilgi toplumsal ilişkinin içine gömülü bir karaktere sahipti, okul ve öğretmen gibi 'dışsal' bir yapıda değildi.

Fakat; 80'lerin ortalarında merkezden imamların atanmasıyla birlikte bu köylerdeki meleler, yerel düzeydeki sorunları çözme otoritelerini kaybettikleri gibi geleneksel dini bilgi de kendisini cami ve mele aracılığıyla yeniden üretme kapasitesini yitirdi. Diyanet tarafından atanan imamların Kürtçe bilmemeleri, bölgede yaşayanların Şafi olmaları, buna karşın diyanet-dini eğitimin Hanefi mezhebi esaslarına göre yapılıyor olması ve en önemlisi de bütün bu "dinsel" alanın dönüşümünün diyanet tarafından atanan "dışsal" bir aktör aracılığıyla yapılıyor olması, tarihsel olarak yarı-göçebe hayatın üretmiş olduğu geleneksel dini bilgiyi ve meleler/feqîler gibi aktörleri pasifleştiren bir sürece dönüştü. Kaoma'nın ifadesiyle kolonyalizm, dinamik ve pro-aktif yerel toplumsal ilişkileri, bilgi formlarını ve aktörlerini pasifleştirme, kendini yeniden üretememe sürecidir[5].

Piyasanın İnşası

Foucault teritoryal kontrolü önceleyen geleneksel egemenlik nosyonunun modern devletin ortaya çıkması, yeni teknolojiler ve bilgininin gelişmesiyle nüfus yönetimine dönüştüğünü iddia eder.[6] Mitchell'e göre egemenlik nosyonundaki bu dönüşüm aynı zamanda modern devletin toplumun ve coğrafyanın her katmanına sirayet etmesi piyasa ve ekonominin yeniden dizayn edilmesi ile mümkün olabildi.[7] 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra ekonomi artık sadece iktisadın ve piyasanın ihtiyaçlarına göre şekillendiği bir alan olmaktan öte toplumsal bilginin, temsilin, rızanın ve hegemonik ilişkinin üretildiği bir alana dönüşmüştür.[8]

[5] Kapya John Kaoma, "African Religion and Colonial Rebellion: The Contestation of Power in Colonial Zimbabwe's Chimurenga of 1896-1897." *Journal for the Study of Religion* 29, no. 1, 2016, p. 41-43.

[6] Foucault egemenlik kavramını tanımlarken, modern devletler ile yeni teknolojiler ve bilginin gelişmesiyle geleneksel egemenlik nosyonunun dönüşümünden bahseder. Geleneksel egemenlik konsepti territoryal kontrolü öncelerken, modern devletlerin ortaya çıkması ile, egemenlik kavramı territoryal kontrolden nüfus yönetimine/yönetişimini önceleyen bir sürece dönüştü. Egemenlik nosyonundaki bu dönüşüm aynı zamanda modern ulus devletlerin nüfusu ve teritoryayı yönetme araçlarını dönüştüren ve çeşitlendiren bir gelişmedir. Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, edited by Michel Senellart, NY: Palgrave, 2007, p. 27

[7] Timothy Mitchell, Society, *Economy, and the State Effect," State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, edited by George Steinmetz, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

[8] Timoth Mitchell'e göre 19. ve 20. yüzyılın başlarına kadar devletlerin toplumu kontrol etme araçları "modern büyük ordular, bürokrasi, eğitim sistemi, legal sistem, sınırları ve insan hareketliliğini kontrol etmek" iken, 20.yüzyılın ikinci yarısından itibaren devlet toplumu kontrol etmek için ekonomiyi icat etti. Mitchell'in ekonominin nasıl toplumsal bir mühendislik alanına ve aracına dönüştüğüne dair argümanlarının benzerini Foucault (1978) da iktidarın "alan/bölge' (territory)

Devletin 1980'lerde öğretmen ve imam temsilleri aracılığıyla, okul ve cami kurumlarıyla inşa etmeye çalıştığı hegemonyanın diğer en önemli kurumu da bölgede 1980'lerle inşa edilen 'enformel" ekonominin piyasa ilişkisi ve bu ilişkinin üretmiş olduğu tüccarlardı. Elyachar, 1990'ların başlarında Mısır'daki neoliberal ekonomik dönüşümü anlatırken, bu süreci "devletin enformelleşmesi" olarak tanımlıyor.[9] Ağrı Dağı ve etrafındaki sınır bölgelerindeki yarı-göçebe Kürt aşiretleri, Elyachar'ın bahsettiği 'enformel' piyasa ağına, 1980'lerin sonlarına doğru bölgede yaygınlaşan seyyar mandıra sistemiyle dahil oldular. Mandıra sistemi esas olarak, yarı-göçebelerin yaz aylarında ürettiği süt ürünlerinin satın alınmasına dayanan bir işletme modeli olarak görünse de pratikte enformel ekonominin bütün özelliklerini içinde barındıran bir mikro kredi sistemiydi. Burada, mandıracılık sistemini enformel bir kredi kurumuna dönüştüren özelliği ise kış aylarında yarı-göçebe köylülere verdiği paranın karşılığı olarak yaz aylarında alacağı sütün fiyatını da istediği şekilde belirlemesiydi. Bu aynı zamanda, Polanyi'nin ifadesiyle toplumsal ilişkilerin belirlediği ve bu ilişkilere gömülü olan 'pazar'dan, toplumsal ilişkileri belirleyen ve bu ilişkileri kendine bağımlı hale getiren 'piyasa'nın bölgede inşasıydı.[10]

Mandıracılık sisteminden önce, yarı göçebeler süt ürünlerini peynire dönüştürüp peyniri de kaya tuzuyla tuzladıkları için uzun süre bozulmadan muhafaza edebiliyorlardı. Mandıra sistemi ise sütü satın alan bir işletme modelidir. Sütün göçebe koşullarında muhafaza edilme ömrü kısa süreli olduğu için, seyyar mandıracılar iki günde bir göçebelerin sütlerini alır ve kurmuş oldukları seyyar merkezlerde peynire dönüştürürlerdi. Bu sistem aracılığıyla göçebeler artık gündelik olarak ürettikleri süt ürünlerini satabiliyorlardı ve piyasayla, mandıra aracılığıyla gündelik üretilen ürün üzerinden bir ilişki kuruyorlardı. Diğer taraftan, bu sistem aynı zamanda 'enformel' ekonominin bütün kural tanımazlığıyla beraber, göçebelerin emeğini ve ürününü sömüren bir mekanizmaya dönüşüyordu. Çünkü, göçebeler süt ürünlerini peynire dönüştürürken, bunu istedikleri kadar beklete-

kontrolünden 'nüfus' (population) kontrolüne geçiş aşamasındaki en önemli aygıtın ekonomi olduğunu vurguluyor. Timothy Mitchell, 1999, 86.

[9] Julia Elyachar, *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo.* Durham, NC: Duke University Press, 2005, p. 70.

[10] Karl Polanyi pazar ile piyasa arasındaki ayrımı yaparken, Pazar'ın otonom bir yapı olmadığını, ekonomik ihtiyaçların toplum tarafından organize edildiği ve toplumsal ilişkilere gömülü bir alan olduğunu belirtir. Dolayısıyla Polanyi'ye göre pazar, malın kullanım değeri üzerine kurulmuş ve toplumun domine ettiği bir yapı iken, buna karşın, piyasa, toplumdan ayrılarak ekonomiyi otonom bir alan olarak kurguladı. Bunun sonucunda piyasa, malı metalaştırarak onun toplumsal kullanım değerinden ziyade değişim değerini öne çıkartarak, kâr ve artı-ürünü önceleyen bir alana dönüştü. Karl Polanyi, *The Great Transformation: Economic and Political Origins of Our Time*, New York: Rinehart,1944, p. 68-69.

biliyorlardı ve pazardaki peynir fiyatının durumuna göre şehirlere gidip peynirlerini satabiliyorlardı. Başka bir ifadeyle, pazardaki peynir fiyatının belirlenmesinde aktör konumundaydılar. Mandıracılık sistemiyle beraber, yarı-göçebelerin ürünlerin piyasadaki fiyat belirlenmesinde artık bir rolleri yoktu, ellerinde piyasanın çok altında, kış şartlarında fiyatı belirlenmiş süt olarak ödenmesi gereken kredi borçları vardı. Dolayısıyla, mandıracılık bölgedeki üretimi ve yaşamı ticarileştiren, geleneksel pazarı piyasalaştıran ve malı metalaştıran bir sisteme dönüşürken, aynı zamanda yarı-göçebelerin mevsim temelli üretim ekonomisini kredi, senet ve nakit para *[cash economy]* gibi araçlarla piyasa ekonomisine bağlayan bir süreçti.

Elyacher, 1980'den sonra oluşan neoliberal enformel ekonomide devletin aktör vasfını kaybettiğini iddia eder.[11] Buna karşın Ferguson 1980'ler-de Lesotho'daki kırsal kalkınma projelerini incelerken, bölgede ortaya çıkan enformel ekonominin devlet eliyle icra edildiğine işaret eder ve bu pratiği devletin bürokratik otoritesini toplum ve mekan üzerinde inşa etme çabası olarak yorumlar.[12] Ferguson'a göre 1980'lerde Afrika'da, devletler kalkınma projelerini ve enformel ekonomiyi kasıtlı olarak "politiksizleştirerek" rıza üretme aygıtlarına dönüştürdüler. Afrika örneğinde, neoliberal enformel ekonomi, devletin aktör vasfını yitirdiği bir sürecin tersine, ortaya çıkardığı rant sayesinde ordunun ve paramiliter grupların kırsalda yapılanmasına vesile olmasıyla, devletin kendisini enformel kurumlar ve ilişkiler üzerinden kırsalda yeniden üretmesinin zemini oldu.[13]

Ferguson'un argümanlarıyla düşünüldüğünde; 1980'lerde Ağrı Dağı ve etrafındaki sınır bölgelerinde ortaya çıkan ve yaygınlaşan enformel ekonomi yarı-göçebeleri piyasa ekonomisinin bir parçası haline getirdiği gibi, aynı zamanda bu ekonominin üretmiş olduğu rantı yönetmek, paydaşları arasında paylaştırmak ve güvenliğini sağlamak için de devletin bürokratik ve askeri aygıtlarının kırsaldaki ağını aktifleştiren bir süreçti. Farklı bir deyişle, bu ekonomik ilişki ağında para kazanan yerel tüccarlar ancak bir "koruma" şemsiyesiyle bu ekonomik sistemi sürdürebilirlerdi. Çünkü enformel ekonomi herhangi yasal bir zemine dayanmadığı, sınırsız rant, sömürü pratiklerini içinde barındırdığı için ve bu sömürüye maruz kalan yarı-göçebe Kürt köylülerin silah kullanma deneyimleri ve becerileri dolaylı olarak bir tehdit unsuru idi. 1980'lerde Kuzey Kürdistan'daki komandoların köy baskınları ve silah toplama operasyonları, Weberyan anlamda[14] devletin şiddeti kendi tekelinde toplama girişimleri olarak değerlendirilebilse de 1986-87

[11] Julia Elyachar, *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*, p. 73-74.

[12] James Ferguson, *The Anti-politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1994, p. 31.

[13] Ibis, p. 68.

[14] Max Weber, *Politics As a Vocation*. Hassell Street Press, 2021.

yıllarında bu bölgedeki köylere -silah toplamak için- yapılan baskınlar ve işkenceler aynı zamanda, bölgede yerel tüccarlar vasıtasıyla inşa edilen enformel ekonomik yapıyı, olası saldırılara karşı korumaya yönelik girişimlerdi.

Bates İngilizlerin, Hindistan'da göçebelere karşı uyguladığı kolonyal politikaları incelerken, göçebelere uygulanan yıllık otlatma parasını *tarney/tirni* (Peştuca), kolonyal yönetim için yeni bir gelir kaynağı oluşturan ve devletin yerel işbirlikçilerini finansal olarak sağlama alan bir girişim olarak tespit eder.[15] Benzer şekilde, 1980 ve 90'larda yaylaların paralı hale getirilip, toprağın bir emtiaya ve yerli halkın da kiracıya dönüştürülme sureci bölgede oluşturulan enformel piyasanın ilişki ağlarını ve dinamiklerini şekillendirirken, diğer tarafta devletin bölgedeki paramiliter güçlerinin finansmanını da yerelleştirilen bir stratejiye dönüşüyordu. Sınır bölgesinin dağlık coğrafyasında 1980'lerde canlanan piyasa ilişkileri, kendiliğinden yerel dinamikler aracılığıyla ortaya çıkan bir 'piyasa' olmaktan ziyade, Weber'in piyasa kapitalizmine *[market capitalism]* karşıt olarak, devletin şiddet aygıtlarıyla inşa ettiği kapitalizmi tanımlamak üzere kullandığı kavram olan "politik kapitalizm" ile inşa edilmiştir.[16] Çünkü, bölgede ortaya çıkan kâr/rant ve fırsatlar devletin bölgedeki güvenlik bürokrasisiyle ilişkili olarak var oluyordu. Daha da önemlisi yaylaların paralı hale gelmesiyle devlet, göçebelerin yıllardır kullanmış olduğu otlak arazileri satılabilecek bir *'emtia'*ya dönüştürerek, hem piyasadaki en çok kâr/rant getiren emtianın üreticisiydi, hem de piyasadaki rantın hangi aktörler arasında paylaşılacağına karar veren ve düzenleyen yegâne görünür "el" idi. 1990'ların başında "güvenlik gerekçesiyle" hangi yaylanın satılıp satılmayacağına da bölgedeki askeri yetkililer karar verecek ve bu durum ranttan pay alan yereldeki aktörleri güvenlik bürokrasine daha da bağımlı hale getirecekti.

Öğretmen ve imamdan farklı olarak, devletin bu kırsal sınır bölgelerinde piyasanın araçlarını organize ederek, bununla paralel yerel-işbirlikçi bir tüccar sınıfını aktörleştirerek hegemonya inşa çabası 1980'lerin sonlarına doğru devlet için en kullanışlı aygıttı. Çünkü, öğretmen ve imam, ikisi de "dışardan" geliyordu, kelimenin tam anlamıyla mekân, kültür, dil ve hayat tarzı olarak 'dışsal' aktörlerdi. Buna karşın enformel piyasa ağları ve devletin desteğiyle ortaya çıkan tüccarlar yerel aktörlerdi. Daha da önemlisi 'dışsal' olan devleti ve aygıtlarını 'içsel' bir forma dönüştürerek, ayrım çizgisini belirginsizleştiriyorlardı. Öğretmen ve imamın temsil ettiği kurumlar olarak okul ve cami uzun süreli bir dönüşümü hedefledikleri için sonuçları da zamanla ortaya çıkabilecek girişimlerdi. Piyasa çok

---

[15] Daniel G. Bates, "The Role of the State in Peasant-Nomad Mutualism." *Anthropological Quarterly* 44, no. 3, 1971, p. 28.

[16] Erica Schoenberger, "The Origins of the Market Economy: State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting." *Comparative Studies in Society and History* 50, no.3. 2008, p. 665.

daha hızlı bir şekilde "faydayı" ve bu faydadan pay almak isteyen yerel aktörleri ortaya çıkardığı için devletin en çok yatırım yaptığı alandı. Ferguson'un önemle vurguladığı gibi 1980'den sonra devletin kırsal bölgelerde hegemonya inşası için oluşturduğu enformel ekonominin en temel özelliği her şeyi "politiksizleştirme" karakteriydi.[17] Oysa öğretmen ve imam, temsil ettikleri kurumlar itibariyle (okul ve diyanet) devletin memurlarıydılar, dolayısıyla politiktiler.

Devlet ve Piyasaya Karşı PKK Anlatısının İnşası

James Scott[18] ve Charles Tilly'ye[19] göre devletin hegemonik araçlarla kırsala nüfuz etme çabası ve onu "politik bedenin" bir parçası haline getirme arzusu, devletin "kapasitesinin" yetersiz olduğu durumlarda geniş toplumsal direnişlere zemin hazırlayan bir süreç olabiliyor. Türk devletinin 1980'lerden sonra Ağrı Dağı ve etrafındaki sınır bölgelerinde yarı-göçebe Kürt aşiretlerini "politik bedenin" bir parçası haline getirmek için kullandığı hegemonik araçlar (okul, cami ve piyasa), üretmiş oldukları öfke, mağduriyet ve baskı aynı zamanda devlet-karşıtı bir politikanın ve hegemonyanın da zeminini hazırlıyordu.

1980'lerin sonları itibariyle Kuzey Kürdistan'ın genelinde PKK'nin ismi duyulmaya başlasa da Serhat bölgesinin bu sınır coğrafyasında PKK gerillalarının kafileler halinde köylere inmesi ve propaganda yapması 1990'ların başına rastlar. 1980'lerde köylerde açılan okullara çocuklarını gönderme imkânı olanlar, 1990'ların başlarında bu çocukların çoğunun üniversite sınavlarında "başarılı olamamaları" ve aynı zamanda göçebeliğin üretim süreçlerinden de koptukları için, okul, bölge halkının nazarında batı illerine mevsimlik inşaat işçileri üreten bir kuruma dönüşmüştü. Bu durum devletin okul aracılığıyla 'modernleştirme' propagandasını boşa çıkardığı gibi, ailelerde de ciddi bir hayal kırıklığına sebebiyet veriyordu. Aynı zamanda, batı illerine mevsimlik işçi olarak gidenler oralarda sömürü ve ırkçılıkla da tanışıyorlardı. Dolayısıyla devletin okullaşma süreci, 90'ların başında PKK'nin bölgede devlet ve piyasa karşıtı bir direniş anlatısını ve gramerini inşa etmesi ve bunun kısa sürede toplumsallaşmasının zeminini hazırlayan bir sürece dönüşmüştü. "Dewlet heq nade zarokên me" (devlet çocuklarımıza hak vermiyor) yarı-göçebe bölge halkı arasında 90'ların başında en çok duyulan sözdü. Bu aynı zamanda, devletin okul başta olmak üzere diğer "taşıyıcı" kurumlarıyla bölgeyi "modernleştirme" mitini boşa çıkartan bir durumun ifadesiydi.

---

[17] James Ferguson, *The Anti-politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho.*

[18] C. James *Scott, Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed,* New Haven: Yale University Press, 1998.

[19] Charles Tilly, *Social Movements, 1768-2004,* New York: Routledge, 2004.

Tilly[20] ve Lughod'a göre[21] devlet ve iktidar karşıtı bir 'anlatı' inşa etmek, toplumsal hareketlerin ve direnişlerin topluma kazandırdığı en temel katkılardır. Lughod, direnişin üretmiş olduğu anlatı sayesinde sıradan insanlar iktidarın şifrelerini teşhis edebiliyor derken, Tilly'ye göreyse sosyal hareketlerin üretmiş oldukları anlatı ile sıradan insanlar gündelik sorunlarını daha geniş bir iktidar ilişkisi bağlamında anlamaya ve ifade etmeye çalışıyorlar. PKK'nin bölgeye gelmesi ve anlatısının toplumsallaşmasıyla bölgedeki insanlar artık çocuklarının üniversite sınavını kazanmamasını devletle ilişkili bir bağlamda anlatıyorlardı. Devlet artık gündelik hayattaki sorunların bir sebebi ve parçası olarak anılan bir kuruma dönüşmüştü. Bu anlamıyla, köylüler sonu batı illerinde mevsimlik inşaat işçiliğiyle biten okullaşma sürecinin ortaya çıkardığı sömürü sisteminde kendilerini ve çocuklarını sorumlu tutmak ve içsel dinamiklerle açıklamaktansa, artık dışsal dinamiklerle, devletle açıklıyorlardı.

Benzer şekilde, devletin merkezden atadığı imamlar aracılığıyla topluma nüfuz etme stratejisinin bir sonucu olarak köylerdeki yerel-dini aktörleri pasifleştirme politikası da beklenen sonucu vermediği gibi, 90'ların başında PKK'nin toplumsal bir güce dönüşmesiyle devletin diyanet aracılığıyla PKK'yi dini söylem üzerinden gayri-meşrulaştırma çabasını da boşa çıkarıyordu. Çünkü, bu bölgedeki yerel imamlar, devletin atadığı diyanetin resmi imamlarına karşı köylüler arasında geleneksel dini otorite olma güçlerini koruyorlardı ve devletin cami aracılığıyla PKK karşıtı dini propagandasının alıcısı ve aracısı olmuyorlardı.

Skocpol'e göre köylülerin devrim süreçlerine katılmasında devletin karakteri kadar piyasanın karakteri de önemli bir rol oynamaktadır.[22] PKK'nin 1990'ların

---

[20] Tilly sosyal hareketleri, devletin kendi anlatısını inşa etmeyi engelleyen ve sıradan insanlara *[ordinary people]* devlet-karşıtı bir anlatı sunan performanslar bütünü olarak tanımlar. Tilly'in kavramsallaştırmasına göre, sosyal hareketlerin esas işlevi devletin ve piyasanın başat anlatısının toplumda egemen olmasını engelleyen, bozan *[disruptive]* pratikler bütünü olmalarına dayanmaktadır. Yıkıcı karakteriyle sosyal hareketler, devlet ve piyasanın inşasını engellerken, diğer taraftan yapıcı *[constructive]* karakterleriyle sıradan insanlara, devlet ve piyasa saldırısına karşı kolektif bir anlatı sunarlar. Sosyal hareketler üretmiş oldukları bu anlatılar aracılığıyla sıradan insanlara özne olma ve politikaya katılma imkânı verir, ancak daha da önemlisi insanların kendi gündelik sorunlarını daha büyük bir iktidar ve güç ilişkisi bağlamında açıklama fırsatı sunar. Tilly, 2004, p. 75-76.

[21] Abu-Lughod (1990, 42-44) Mısır'ın batısında Bedevi aşiretlerdeki kadınlar ile yaptığı saha çalışmasında, bedevi kadınların kendi yerelliklerinde, gündelik hayatta üretmiş oldukları direniş biçimleri sayesinde, ülke genelinde (Mısır) iktidar mekanizmasının nasıl işlediğini teşhis edebildiklerini gösterir. Bu bağlamda Lughod'a göre direnişin en önemli özelliği iktidar ilişkisini teşhis edebilme, dolayısıyla onu etkisiz kılma potansiyelidir (resistance: a diagnostic of power). Lila Abu-Lughod "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women." *American Ethnologist* 17, no. 1, 1990, p. 41–55. http:// www .jstor.org/stable/645251

[22] Theda Skocpol (1979,113) Fransız, Rus ve Çin devrimlerini karşılaştırmalı olarak incelediği kitabında, köylülerin hangi koşullarda devrim süreçlerine dahil olduklarını devrimlerin sonucunu

başında Ağrı Dağı ve çevresindeki yarı-göçebelerin yaşadığı sınır bölgelerine hızlıca nüfuz etmesi ve geniş toplumsal bir taban bulmasında, devletin 1980'lerden itibaren bölgede kurmaya çalıştığı enformel piyasa mekanizmasının belirleyici bir rolü vardı.[23]

Ağrı Dağı'nın kuzey yamaçlarındaki köylere, 1991'in kış aylarında PKK kafileler halinde inip halkı köy meydanında toplayarak propaganda yapıyordu. Çocukluk yıllarımda tanık olduğum saatlerce süren bu toplantılardan aklımda kalan en çarpıcı detay köylülerin PKK gerillalarına sorduğu ilk soruydu: *"Li hemberî tank û topên dewletê hûn ê çawa li ber xwe bidin? (Devletin tankına ve topuna karşı nasıl savaşacaksınız?)*. Köylüler, devleti şiddet aygıtları üzerinden tanıyordu ve tanımlıyordu, dolayısıyla bu bölgede şiddet aygıtlarıyla kurulmuş olan "kamusal otoritenin" ancak buna denk karşıt bir şiddet aracılığıyla yok edilebileceğine inanıyorlardı. Köylülerin PKK gerillalarına şüpheyle sordukları bu soru ile anlamaya çalıştıkları; acaba PKK, devleti ve onun yerel aktörlerini yenebilecek oranda şiddet üretebilecek bir potansiyele sahip miydi? Edinecekleri kanaate göre de bölgedeki aktörler arasında pozisyonlarını belirleyeceklerdi. 90'larda devlet, köylüyü içerdeki ve dışardaki şiddete karşı koruyan bir kurum olmaktan ziyade, içerdeki şiddeti bizzat üreten bir kuruma dönüşmüştü. Köylüler için PKK ise devlet destekli yerel aktörler aracılığıyla "içerden" üretilen şiddete karşı köylüyü koruyabilecek potansiyel bir odak noktasıydı. Köylülerle PKK gerillaları arasında saatler süren bu uzun toplantılar, duvara asılan PKK'nin orak çekiçli bayrağının önünde yapılıyordu. Köylülerin orak ve çekicin anlamına dair yönelttikleri soruları cevaplarken gerillalar, mandıra sistemi ve yaylaların paralı hale gelmesi üzerinden sosyalizmin ne olduğunu anlatıyorlardı. Bu köylerdeki yaşlılar uzun bir süre boyunca PKK'nin bayrağındaki orak ve çekicin anlamını mandıracılığın olmadığı ve yaylaların parasız olduğu bir sistem olarak düşündüler. Dolayısıyla, 1980'lerden sonra devletin ekonomiyi bir yönetme aracı olarak keşfetmesi ve bunu hegemonya aracı için bölgede mobilize etmesi aynı zamanda 1990'da PKK'nin söylem ve dilinin toplumsallaştırmasını kolaylaştıran, devlet ve piyasa karşıtı bir hegemonya inşa etmesini de hızlandıran bir sürece dönüşmüştür.

belirleyen önemli bir etken olduğunu iddia eder *"Sanayileşmemiş tarım toplumlarında, kent radikalizmin dominant olduğu toplumsal hareketler istedikleri toplumsal dönüşümü gerçekleştiremiyorlar, köylülerin iştirakı olmaksızın."* Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*, London: Cambridge University Press, 1979, p. 113.

[23] Gerillanın sayısal yoğunluğu başlangıçta 100 civarı iken, 89'da 900 civarına ulaşıyor ve 92'ye gelindiğinde artık neredeyse 10 bine dayanıyor. Murat Karayılan, "Gerillanın Kesintisiz Direnişi Halkımızın da İradeleşmesini Yaratmıştır," ANF, Aralık 2, 2022, https://firatnews. Com /guncel/ gerillanin -kesintisiz-direnisi-halkimizin-da-iradelesmesini-yaratmistir-178364

Sonuç

Sonuç olarak, devletin Kuzey Kürdistan'ın sınır ve kırsal bölgelerindeki geleneksel yapısı 1980'lerde dönüşüme uğruyor. Bu dönüşümü mümkün kılan ve aynı zamanda devletin topluma ve coğrafyaya nüfuz etme kapasitesine/araçlarını artıran 1980'lerdeki temel gelişmeler askeri darbe ve onun yönetme paradigmasını oluşturan neoliberal politikalardır. Devlet 1980'lerde sınır bölgelerindeki yarı-göçebe Kürtleri, onların göçebe ekonomisini ve coğrafyalarını şiddet yöntemleriyle kurmuş olduğu enformel piyasa ilişkileri sayesinde, devleti kırsalda yeni aktörler ve temsiller aracılığıyla hegemonik bir formla yeniden üretme imkânı ve zemini elde etmiştir. Devletin bu kırsal bölgelerde 1980'den sonraki kurumsallaşması, 80'den sonra bölgede inşa edilen piyasa ilişkileri, sermaye birikimi ve tüccar sınıfından bağımsız düşünülemez. Bölgeye nüfuz etme pratikleri bölgede hem ciddi bir baskı ve yoksulluğa sebep olmuştur, hem de bölgede temsil/aktör haritasını yeniden şekillendirmiştir. Bu süreç aynı zamanda PKK'nin 1990'larda bu bölgelerde geniş bir toplumsal taban bulmasının da zeminini oluşturmuştur.

SÖMÜRGESELLİK BAĞLAMINDA KÜRT KADIN HAREKETİ VE TÜRK FEMİNİST HAREKETİ ARASINDAKİ İLİŞKİYE BİR BAKIŞ

Berrak Çavlan Erengezgin[1]

Bu makale, 2013-2015 yılları arasında gerçekleştirdiğim saha araştırmasına[2] dayanmakta olup 1980 sonrası Türk ve Kürt kadın hareketleri arasındaki ilişkinin tarihine dekolonyal bir yöntemle bakmaktadır. Kesişimsellik (intersectionality) bakımından yaklaştığımızda tarihsel kökenlerin bu iki özgürlük hareketini zıt yönlere sevk etmiş olduğunu görüyoruz. Tarihsel anlamda farklı başlangıçlardan gelen söz konusu tarafların gelecek doğrultuları da farklı oldu: Vardıkları noktada birini tek-eksenli, ben-merkezli ve evrenselci bir içerme/tanınma siyaseti, diğerini ise çokevrenli (multiversal), antiözcü ve mekânsal bir dekolonyal siyaset olarak tanımlıyorum.

Etnokültür, Sınıf ve Toplumsal Cinsiyet Arası Kesişimselliğe Yaklaşım

Her iki taraf için de 80'li yıllar kadın meselesinin keşfine dairdi. Ama bu keşif sömürgeci merkezle sömürgenin karşılıklı asimetrik bağlılığı içinde(n) şekilleniyordu. Türk Feminist Hareketi (TFH) toplumsal cinsiyet ilişkilerini sınıf kategorisine hapseden Türk Sosyalist Hareketi'ni, Kürt Kadın Hareketi (KKH) ise ırk, sınıf ve cinsiyet arasındaki karşılıklı bağlılığı inkâr eden Türk ulus-devletini sorguluyordu. Kısaca kadın meselesini anlamlandırma sürecinde ilki sınıfçı, ikincisi sömürgeci yaklaşımla mücadele halindeydi.

[1] Doktora çalışmasını British Columbia Üniversitesi Coğrafya Bölümünde tamamlayan Erengezgin halen Kanada'da Batı Asyalı mültecileri destekleyen bir sivil toplum kuruluşunda çalışmaktadır.

[2] Berrak Çavlan Erengezgin, *Coloniality and Solidarity: An Intersectional Study of the Relationship Between the Turkish Feminist Movement and the Kurdish Women's Movement Since the 1980s*, Vancouver, University of British Columbia, 2021.

Sol örgütlerden gelen anti-milliyetçi Türk[3] feministler[4] Türk sosyalist ve Kemalist geleneklerince hiyerarşik düzenlenmiş millet, sınıf, cinsiyet dolaşıklığını çözmek istediler. Cinsiyete-özgü ezilmeyi görünür kılmak için patriyarkayı kapitalizm ve milliyetçilikten ayrı olarak tanımladılar. Irkçılık meselesine ne oldu peki? Tamamen göz ardı edilmediği durumlarda ırkçılık, cinsiyet kategorisi altında değerlendirildi, tıpkı zamanın sosyalistlerinin sınıf kategorisi altında değerlendirdiği gibi. Cinsiyet-temelli ezmeyi diğer ezme ilişkilerinden ayrıştıran feminist yaklaşım erken dönemler için oldukça özgürleştiriciydi, ancak hızlıca cinsiyete-özgü olanı kadınlar arası benzerlik/ortaklık olarak gören evrenselci bir eğilime dönüştü. Bu eğilimde ayrıcalıklı konum, özel alan, beden-politikaları ve kişisel olana aitti. Yeni durumda, kabaca, Türk Kemalistleri millet, sosyalistleri sınıf, feministleri de toplumsal cinsiyet-temelli tek-eksenli analizlere hiyerarşik öncelik veriyordu.

İlginç olanı, Türk feministlerin Kemalist ve sosyalist geleneklere aldığı eleştirel mesafenin (ve sömürge meselesi bağlamında sorgulamadan devraldığı mirasın) gerektiğinde Kürt hareketine mesafelenme konusunda da iş görmesiydi. Solcu erkeklere, Kemalist kadınlara, karma patriyarkal yapılara, bütünlüklü teorilere ve eril/hiyerarşik olarak tanımlanan örgütlenmelere duyulan (ve hiç de haksız olmayan) kurucu öfke ve hayal kırıklığı çoğu zaman KKH'ye de mesafeli yaklaşma sebebi oluyordu. Örneğin hiyerarşik bir temsil sistemi olmadığı için her kadının sesinin duyulabildiği düşünülen feminist gruplarda ben-biz ilişkisinin KKH'ye göre daha sağlıklı olduğu varsayılıyordu. Kürt kadınları arasındaki müzakere süreçlerine neredeyse hiç vakıf olunmadığı halde, Kürt Özgürlük Hareketi'nin (KÖH) de Türk sol hareketleri gibi homojen/tektip bir 'biz' tanımladığı, Kürt kadınların da Türk sosyalist kadınları gibi erkeklerle ittifak üzerinden hiyerarşik güç kazandığı ve bunun bireysel sesleri bastırarak feminist davaya zarar verdiği düşünülüyordu. Özetle TFH'nin anlamlandırma pratiklerinde KKH geleneği kolaylıkla beyaz[5] Türk gelenekleriyle karıştırılıyor, böylece etnomerkezci varsayımları sorgulatacak bir yakınlaşmadan da kaçınılmış oluyordu.

Oysa TFH'nin bu yaklaşımında göz ardı edilen şuydu: Ağırlıkla dindar olmayan, Türk ve orta sınıf yapıdaki küçük feminist gruplarda etnik, dini ve sınıfsal farklılıklar zaten çelişki yaratmayacak derecede az olduğundan, bunu ben-biz

"Türk" derken farklı etnik ve kültürel geçmişlere sahip olup post-emperyal Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu etnopolitik sözleşmesini içselleştirerek Türkleşmiş herkesi kastediyorum. Ünlü'nün Türklük Sözleşmesi olarak adlandırdığı bu zımni sözleşmeye dair daha fazla bilgi için bkz. Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

[4] Makalenin devamında THK'ye referanslarda "Türk feministler", KHK'ye referanslarda ise "Kürt kadınlar/ feministler/aktivistler" ifadelerini kullanıyorum.

[5] "Beyazlık" kavramını "sömürgecilik ve ırkçılık körü, inkârcısı ya da umursamazı" anlamında kullanıyorum.

ilişkisinin sağlıklı olmasına yormak dolayısıyla da temsili örgütlenme dışında siyaset yapmak mümkündür. Ayrıca kültürel hareket ya da topluluğun sesinden ayrışmış bireysel sesi patriyarka karşıtı mücadelenin bir gereği olarak savunabilmek yine sınıfsal ve etnik ayrıcalıklarla ilgilidir. Türkler kendi kültürel topluluklarının geleceğini riske etmeden bireyselliği ve bireysel anlaşmazlıkların getirebileceği dağılma riskini göze alabilirken, Kürtler için durum farklıdır. Kürtler için kurumsal ve örgütlü güç sahibi olmak bir hayat-memat meselesi, yokluğu ise kültürel soykırım demektir.

Türk milliyetçilikleri, sosyalizmleri ve feminizmleri kendilerini bambaşka ideolojiler olarak sunsalar da ve belirli ölçüde öyle olsalar da aralarındaki etnokültürel bağlantı gerilla ve sivil Kürt kadınları açısından oldukça görünürdür. Örneğin, KKH çoğu Türk geleneğince benimsenen tek-eksen vurgulu tahakküm sistemi kavrayışını hep sorguladı çünkü sömürge koşullarında kadınlığın keşfi kesişimselliğin kavramsallaştırılması yönünde gelişmişti: Devlet ve erkekle yaşanan gündelik ilişkilerde farklı tahakküm sistemleri arasındaki iç içelik sürekli olarak deneyimlendi. Örneğin PKK'yi yok etme veya ele geçirme amaçlı tekelci, devletçi arzunun örgüt karar mekanizmalarını merkezileştirme ve kadın özerkliğini yok etme arzusu ile hemen her zaman çakıştığı gözlemlenmekteydi.[6] Halkların sömürgeci "karılaştırılma[7]"sıyla kadınların patriyarkal "karılaştırılma"sının birbirine kenetli mantığı ve yöntemleri, cinsiyete-özgü olanı bağımsız ele almaya izin vermeyecek kadar açıktı. KÖH'ün devletçi, merkeziyetçi, tekçi bir modelden, devletsiz, cumhurcu bir özyönetim modeline geçişi de zaten toplumsal taban, tarih ve PKK'deki kadın deneyiminin ilişkisel analizine dayanıyordu. Bölmelere ayıran, ikilikler üreten, eklemeci bir ontolojinin aksine, kadınların ve halkların aynı anda özgürleşmesini hedefleyen KKH, tüm farklılıkların temsil edilebildiği devlet-dışı, ademi-merkezci konfederal sistemler önermektedir. Partriyarkasızlaşmayla sömürgesizleşmeyi aynı merkeze koyarken kendini de bu devrimin

---

[6] Bu içiçeliğe başka bir örnek bir görüşmecimin de belirttiği gibi aile-içi yaşanan şiddetin kültürel yaşam alanını yok etmeye yeltenen çok daha ezici bir erkeklik şiddeti sahnesinde gerçekleşiyor olması: "Ben ilkokul öğrencisiyken faili meçhul cinayeti gördüm gözümün önünde... Amcamı vurdular. İşte babam beni dövmüş dövmemiş ne fark eder, zaten en derin şiddetle orada bir tanışıyorsun yani. Mesela buradaki kadınların şiddeti algılamasıyla Batı'daki kadınların şiddeti algılaması arasında ciddi, çok temel bir fark var. Buradaki ilk şiddet vurgusu kadınların benliklerinde devlet üzerinedir. [...] Çünkü daha koyusunu, daha zulmünü, daha zorbasını oradan görüyorum."

[7] Abdullah Öcalan kadının köleleştirilme ve kadın kültürüne el konma tarihini "karılaştırma" olarak adlandırıyor. Bu teze göre bu en eski köleleştirme biçimi halkların köleleştirilmesine model teşkil ediyor, devletli toplumun hegemonik hale gelmesiyle de en kurumsal haline kavuşuyor. Bkz. Abdullah Öcalan, *Kürdistan'da Kadın ve Aile*, Köln: Weşanen Serxwebûn, 1993, s. 62. "Karılaştırma", cinsiyet-temelli ezilmeyi geri plana ittiği ya da erkek-egemen dili yeniden ürettiği düşüncesiyle Türk feministleri tarafından eleştirilen bir kavram.

öncü öznesi saymakta ve kadın örgütlenmelerini bu konfederal yapı içerisinde özerk görmektedir.[8]

Devlet, Toplum ve Erkekle İlişkilenme

TFH ve KKH karşılaştırmalı analizimde, feministleşmenin Kürt aktivistler için genelde yer/bağlam-bağımlı, topluluk-temelli ve pratik-esaslı bir süreç iken Türk feministler için yere/mekâna bağlı olmayan, evrenselci, birey-temelli ve ağırlıkla teori-esaslı bir yolculuk olduğunu fark ettim.[9]

Karma hareketlerden kopan Türk feministlerin aksine Kürt feministler aidiyet duydukları toplumsal hareket içinde kesişimsel dertlerini politize edebilecekleri bir alan yaratabilmişti. Fail-kurban, cinsiyet-milliyet, birey-toplum gibi antitetik ikilikler kurmayan hareket kültürü, kadınların şekil verip şekil alabilecekleri etkinleştirici iç mekanizmalar oluşturabilmişti. TFH'nin öz-feminist örgütlenme biçimi olarak savunageldiği topluluk bağlantısı olmayan bağımsız küçük gruplarda cinsiyetle etnomilliyet arasındaki ilişkiyi araçsal ve birbirine dışsal görmesi, kendi ulusal/örgütsel deneyimiyle doğrudan alakalıdır. Türk feministler etnokültürel ayrıcalıkları nedeniyle ulus-devleti, kurulumu tamamlanmış veya tamamlanabilir bir süreç gibi kavrıyor ve bu mantık uyarınca Kürt kadınlarının da zamanı gelince diğer toplumsal hareketlerle kendileri gibi dışarıdan ilişki kurması gerektiğini düşünüyorlardı. Bu teleolojiye göre 80'lerde Kürt kadınları KÖH çağrısının pasif alıcılarıyken hareketin patriyarkal yapısını sorgulamaya başladıkça aktif ve bilinçli katılımcılara dönüşmektedirler. 2010 öncesi neredeyse tüm TFH yazını, Kürt kadın mücadelesini ezilen halkın kimlik veya milliyetçi siyaseti olarak kodlamaktaydı. KKH geniş bir örgütlenme sağlayıp feminist ilkeleri göz ardı edilemeyecek ölçüde hayata geçirince TFH çevrelerinde mesafeyi koruma amacıyla bu sefer de "feminizan"[10] kavramı öne çıkarıldı. Feministler bu noktada artık Kürt kadınlarından KÖH'ten ayrılmaya çalışmasını bekliyor. Onlara göre, kadın meselesine öncelik verebilmek için bağımsız örgütlenme şart.

Bu teleolojik beklenti "Doğu'nun bağımlı, Batı'nın bağımsız kadınları" Kemalist oryantalist ikiliğini istemeden de olsa yeniden üretiyor çünkü "ideal feminist

---

[8] KKH tüm kadınları kendi yerinden edilme, mülksüzleşme ve asimilasyon tarihlerini hatırlamaya, özgün kültürel kurumlarını, ilişki ağlarını ve özyönetim alanlarını yeniden talep etmeye davet ediyor.

[9] Feministleşme sürecinin niteliği politik örgütlenme ve eylem biçimlerini de doğrudan etkileyen bir faktördür.

[10] Bhabba'nın asimile edilmeye çalışılan bireylere yönelik sömürgeci arzuyu anlatmak için kullandığı meşhur "neredeyse aynı ama tam değil" ifadesini andırır şekilde "neredeyse feminist ama tam değil". Bkz. Homi Bhabba, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse," *The MIT Press* 28, no. Spring, 1984, p. 125–33.

bilincin" KÖH'den bağımsızlaşıp dışarıdaki "gerçek feministlerle" temas arttıkça gerçekleşeceğine dair – açık veya örtük – bir varsayım söz konusudur. Özerk[11] örgütlenme ideal feminist model olarak görülmemektedir. Kürt kadınlar, Türk üstünlükçü patriyarkaya karşı birlikte mücadele ettiklerinde değil, siyasi cemaatlerindeki erkeklere karşı mücadele ettikleri ölçüde kabul edilebilir feministler haline gelirken, sömürge-karşıtı Kürt hareketinin eleştirel kadın bilincini besleyen yapısı da böylece görünmez kılınmaktadır.

Türkiye'de her alanda olduğu gibi feminist alan üzerinde de hak/yetki iddia etmek açık veya örtük bir sömürge çatışması içerir. Araştırmamda Türklerin kendi söylemlerini feminist norm olarak harekete geçirme arzu ve becerisinin Kürt kadınlarının feminizmle kurduğu ilişkiyi ırksallaştırdığını, ikircikli, değişken ve koşullu hale getirdiğini gözlemledim. Türkler kendilerini feminist alanın gerçek sahibi ve savunucusu olarak gördükçe Kürt hareketinden kadınların kendini feminist olarak tanımlaması zorlaşıyor çünkü kendi hayatlarında karşılığı olmayan kadın özgürleşmesi tariflerine asimile olmak istemiyorlar. Temelde Avrupa-merkezci olagelmiş Türk feminist soykütüğünden özgürleşmek için de KKH, dünya kadın mücadelesine Mezopotamya mirasından beri eklemlenen alternatif bir soykütüğü öneriyor.[12] Özetle feminizm kavramını yerlileştirerek (indigenization) sahiplenmek veya tahakkümcü boyutu nedeniyle reddetmek sömürgeci tanımlardan korunmanın iki yöntemi olarak öne çıkıyor.

KKH'nin 2010 yılında "tecavüz kültürünü aşmak" kavramı etrafında ördüğü kampanya üzerine yaşanan tartışmalar, geniş, çoklu ve dolaşık (iç içe) anlamlarla ilgilenen bir bilme biçiminin dar, münferit ve doğrudan anlamlarla ilgilenen diğeriyle çatışmasına önemli bir örnektir.[13] Bu kampanyanın erkeği ve topluluğu

[11] KÖH'le olan ilişkilerini "özgün, özerk" olarak tanımlayan Kürt aktivistler bağımsız kadın örgütlerini desteklemekle birlikte bağımsızlığı kendileri için bir gelecek ideali olarak görmüyorlardı. Önerdikleri model bağımsız ya da özerk tüm kadın gruplarının bir araya gelebileceği konfederal koalisyonlardı.

[12] Bu alternatif soykütüğü Jineolojî (kadın bilimi) adı altında kuramsallaştırılıyor ve kadın sistemini inşa süreci olarak pratiğe dökülüyor. Jineolojî kadının bireysel özgürlüğünü cinsiyetçilik ve sömürgecilik karşıtı bir yaşamı kurabilme kabiliyetine bağlarken Mezopotamya'nın çok-etnili/inançlı yapısı için ekolojizm, radikal demokrasi, epistemik çeşitlilik ve ademi-merkezileşmiş güç ve bilgiyi uygun görüyor. Patriyarkal, sömürgeci ve kapitalist moderniteden kopuş sergileyen bu modernite anlayışında ne devlet ne de millet tamamlanmış ya da kalıcı olgular değil.

[13] Bir KKH aktivisti "tecavüz kültürü"nü şöyle tarif ediyor: "Biz yaşam içerisinde fark ettik ki Kürt toplumundaki erkekle devlet içerisindeki erkek kişiliği arasında çok fark yok. Realiteleri birbirini üretir tarzdadır. Devrimci mücadele içerisinde olan kadın, devlet içerisinde gördüğü bir vali, bir başbakan, bir bakan kişiliğinin aynısını devrimci yoldaşındaki erkekte görür. Bizim böyle bir farklılığımız var; devlet ve erkek arasındaki iş birliğini ortaya seriyoruz. Evdeki, iş yerindeki erkek kendini devlette örgütledikçe sana karşı güç haline gelmiştir. [...] Ordusu, askeri, bürokrasisiyle milyonlarca erkeğin kadına karşı örgütlendiği bir alandır devlet. Bu devletin gücü olmadan bir

dönüştürme gibi tabanda güç-inşasını hedefleyen mekânsal/toplulukçu söylem ve stratejileri, kadın öznesini bedene, toprağa ya da ulusa indirgemekle ve kültür kavramını kullanarak hem patriyarkanın hem de cinsel şiddetteki erkek failliğinin üzerini örtmekle eleştirildi. Türk feministler, toplulukların kadınlı-erkekli patriyarka-karşıtı dönüşümünü değil de erkekleri bireysel olarak hedef alabilen, cezalandırıcı, cepheleşen ve cinsiyet-ayrılıkçı yöntemleri tercih ediyordu. Bu anlamda devletle kurdukları ilişki de erkek ve toplumla kurulana benzerdi: feministlerin eleştirip ifşa edeceği, devletin cezalandırarak veya kanun koyarak gereğini yapacağı, siyasi gücü dışarıdan yönlendirme/baskılama/izlemeyi hedefleyen tek yönlü bir ilişki. KKH'yse ulus-devlete tabi/bağımlı olma halini verili alan devletli bir aklın yerine, sorunların kaynağı olan devleti merkezden uzaklaştıran, toplum-temelli adalet ve eşitlik mekanizmaları inşa etmenin peşindeydi. Sadece eleştiren değil, önerilen siyaseti toplumsal hayata geçirmeye öncülük edecek bir kadın politikasıydı bu. Bireysel ve yapısal erkek tahakkümünün ev, topluluk ve Türk-üstüncü devletteki tezahürlerini eşzamanlı hedeflemek çok katmanlı,[14] mekânsal ve kesişimsel stratejiler gerektiriyordu. Bu kozmoloji mevcut Türk çerçevelerine sığamayacak kadar ilişkisel ve dolaşıktı. Nitekim TFH'ye göre kadınların kesişimsel kimlik ve talepleri genelde toplumsal yani "feminizm-dışı, temsile-dayalı, hiyerarşik" alanın konusu iken, kadının kendini gerçekleştirme meselesiyse bireysel yani "feminizm-içi, temsil-dışı, eşitlikçi" alana aitti.

Peki bu farklar iki hareket arasındaki ittifaklara nasıl yansıyordu? Bunu anlamak için önemli ittifak deneyimlerinden biri olan Barış İçin Kadın Girişimi'nde[15] (BİKG) yaşanan uyuşmazlıklara bakabiliriz. Bu aynı zamanda girişimin toplumu etkilemede neden yetersiz kaldığını anlamamıza da yardımcı olabilir. Türk tarafı açısından kiminle, nerede ve nasıl görüşmek sürekli bir tartışma konusuydu. Bazıları Müslüman, Alevi, sosyalist ya da Kemalist kadın gruplarına ulaşmak konusunda anlaşırken diğerleri şiddetle karşı çıkıyordu. Çok azı mahallelerde çalışmaya meyilliydi, çoğunluk sosyal ve siyasi açıdan homojen, merkezde örgütlenen

ülke işgal edilebilir mi? Bir toplum hayatı işgal edilebilir mi? Bizim tecavüz kültüründen kastımız budur. [...] Biz bu geniş felsefi perspektifle konuyu ele alıyoruz. Türkiye'deki feminist hareketle aramızdaki esas fark da budur zaten. Biz erkeği sistemiyle sorgulayıp aşmak istiyoruz, onlar erkeği bireyselliğiyle sorgulayıp aşmak istiyorlar."

[14] Kadınların iç içe geçmiş bu çok katmanlı köleleştirilmesi "kapitalist, devletçi ve sömürgeci erkek egemenliği" olarak ifade ediliyor, aile kurumu "erkeğin küçük devleti" ve aynı zamanda "devlet ve toplumun kök hücresi" olarak tanımlanıyor. Bkz. Abdullah Öcalan, *The Political Thought of Abdullah Öcalan: Kurdistan, Women's Revolution and Democratic Confederalism*, London: Pluto Press, 2017, p. 78.

[15] BİKG, Kürtlerin öz-örgütlenme çabalarını kriminalize etmek amacıyla düzenlenen ilk KCK Operasyon dalgasının ardından KKH'nin dayanışma çağrısına cevap veren Türk kadınlarının katılımıyla 2009 yılında Amed'de hayata geçti.

ve belirli ağlara erişimi olanlara ulaşabilen küçük grup eylemliliklerinden yanaydı. Bazıları sokak gösterilerini diğerleri daha akademik aktiviteleri, konferans ve imza kampanyalarını tercih ediyordu. Barış etrafında kurulacak siyasi söylem de tartışma konusuydu: Kadın mı, yoksa Kürt özgürlüğü mü eksen alınacaktı? Kadın sözü mü, yoksa barış sözü mü yayılacaktı? Bu koşullar altında Kürt aktivistler kendilerini genelde Türkler arası "ya biri ya diğeri" şeklinde farklılıkları dışlayıcı biçimde yaşanan tartışmalarda arabuluculuk yapmaya, ortamı çoğulcu/çokevrenli bir söyleme açmaya ve elverdiğince çok sayıda gönüllüyü aktif tutmaya çabalarken buldu.

Türk aktivistler KKH'ye sempati duymalarına rağmen Türk toplumunda Kürt taleplerinin tanınması yönünde etkili eylem yapamıyordu. Şöyle bir korku açmazında kalmış gibiydiler: bir yanda anaakım ulusalcı Kürt-karşıtı söylemlere diğer yanda Kürt hareketinin söylemine iç edilme korkusu. Özetle feminist barış aktivizminin kısıtlı temsil ve harekete geçirme kabiliyeti ile benmerkezci yöntem ve söylemleri, tabandaki diğer Türklere ulaşmanın ve Türk-Kürt kadınları arası dekolonyal köprüler kurmanın önünde yapısal bir engele dönüşmüştü.

Anti-Milliyetçi Feministlerin, Benlik İnşasının Etnokültürel Boyutunu İnkâr Biçimleri

Çokevrenli ve dekolonyal yöntemlerle Türk toplumunda Kürt özgün ses ve taleplerine alan açamamanın temelinde kendi Türklük halinin inkârının yattığına inanıyorum. Türk devletinin ya da anaakım Türk vatandaşının Kürt varlığını inkârı aşikâr ırkçılık biçiminde yaşanırken Türk ilericilerininki incelikli, dolambaçlı ve örtülü bir niteliğe sahiptir: Benlik inşasının etno-kültürel/ırksal özgüllüğünü inkâr edip evrensel bir konuma talip olarak "öteki"ni yok saymaktadır. Nitekim anti-milliyetçi feminist gelenek de Türk kimliğini sahiplenmeyi genelde dar kafalı, özcü, üstünlükçü ve milliyetçi bulduğundan ortaya şu soru çıkıyor: Sahiplenmedikleri bir şeyi neden sömürgesizleştirsinler? Bu nasıl ve neden onların problemi haline gelsin?[16]

Bu ilerici alanda Türklüğü – ve getirdiği ayrıcalıkları – inkâr edimi söylemsel ve kavramsal düzeyde farklı şekillerde gözlemlenmektedir. Söylemsel stratejilerden biri, beyazlığın TFH'nin çoktan aştığı, geçmişe ait bir problem olarak algılanmasıdır. Bunun yanı sıra TFH ile KKH'nin ezilme konumları ve karşılıklı sorumluluklarının hızlıca birbirine eşitlenmesi veya tersine çevrilmesi ve ayrıca siyasi/kuramsal farkların etnomilli konumsallıkla neredeyse hiç ilişkilendirilmemesi de bu stratejiler kapsamında değerlendirilebilir. "Eşit derecede güçlüyüz"

---

[16] Türkiye'de üstüncü özelliğini ifşa ve ilga edecek şekilde Türklüğü sorunsallaştıramayan siyasetlere beyaz diyebiliriz. Zaten etnik kimliğin ve bununla gelen ayrıcalıkların kendine görünür olmaması ancak ulusal normatifliği mesken edinmiş Türkler ya da Türkleştirilmiş olanlar için mümkündür.

söylemi "eşit derecede eziliyoruz" hatta "ben daha çok eziliyorum"a kolaylıkla kayabiliyor. Feminist hareketin tarihsel başarı ve gücüyle gurur duyan görüştüğüm birçok Türk feminist KKH'yle ilişkiler konusuna gelince genelde kendi kırılganlık ve sınırlılıklarının altını çizdiler. 2014'te kendilerini KKH'den çok daha zayıf ve korunmasız bir hareket olarak görüyorlardı: "Onların arkasında belediyeler ve kocaman bir hareket var", "Bir kadın odaya girince bin kadın girmiş gibi oluyor". Feminist olmayan yöntem ve önceliklerin kendilerine dayatılmasından korkuyorlardı. Veya KKH'nin başarılarını takdir ediyor siyasi güçlerin artık karşılıklı eşitlendiğini düşünüyorlardı. Ve bu söylemlerin hiçbiri kendi siyasetini dönüştürmeye yol açacak ittifak arayışlarına götürmüyor, her türlü davet ve girişim genelde KKH'den bekleniyordu.

Evrenselci "benzerlik" fantezisi otorite konumunu koruyamadığı anlarda genellikle kültürel görececi "benzemezlik" fantezisine savrulur. Benmerkezci ilişkilenmenin bu iki biçimi karşısındakini kendine/bilinene ya da mutlak öteki/bilinemeze indirgemekten öteye geçemez. Bu tip ilişkilenme halleri konuşmalarımızda şu şekillerde açığa çıkıyordu: 1) Kürt deneyiminin Batı'ya aktarılamayacağı ve coğrafyalar arasında kıyaslanamazlık iddiası; 2) Kürt kolektif gücü karşısında masumiyet, korku ve yaralanabilirlik iddiası. İkinci durumda önerilen çözüm genelde cinsel ezilmeye öncelik veren politikalara geri dönmek oluyordu. Böylece 90'lı yıllarda cinsel ezilmeye öncelik vermek amacıyla kadınlar arası farklılıkları göz ardı etmiş olmanın özrü olarak kullanılan, "çünkü o zamanlar önceliğimiz feminizm için bağımsız bir alan yaratmaktı" söylemi, bugün için de o alanı koruma saikiyle tekrarlanmış oluyordu.

Kavramsal düzeydeki inkâr ise ırkçılık ve sömürgeciliğin bir tahakküm sistemi/yapısı olarak görülmemesi şeklinde gerçekleşiyordu.[17] Kapitalizmle patriyarka ayrı tahakküm sistemleri olarak tanınırken[18] ırksallık ve sömürgesellik benzer şekilde kendine özgü iç mantığı ve dinamikleri olan yapılandırıcı bir sistem olarak görülmüyordu. Irksal oluşum (racial formation) ya milliyetçilik sorunsalı altında geçiştiriliyor ya da kapitalizmin bir alt kategorisi, üstyapısal, ikincil bir olgu olarak görülüyordu.[19] Böylece kapitalizmin semptomuna indirgenen ırk, nihayetinde bir sonuca, fark ve kimlik işaretine, kadın ezilmesinde ilave bir boyuta

[17] Irk, ırkşallaşma, beyazlık, sömürgesellik, post-sömürgecilik gibi kavramlar Batı'dan ihraç edilmiş, taklitçi, yapay, dolayısıyla da Türkiye'ye özgü dinamikleri anlamak için uygun olmayan kavramlar olarak görülürken söz konusu yerli dinamikleri anlamak için yeni kavramlar üretme çabasına da girilmiyordu.

[18] Kapitalizm ve patriyarkanın birbiriyle nasıl ilişkilendiği konusundaki fikirler ise farklılık göstermektedir.

[19] Bu araştırma kapitalizm, ırkçılık ve ulus-devleti sömürgecilik teknolojileri olarak kavramsallaştıran devlet kuramlarını esas alıyor (Bkz., F. Fanon, R. Grosfoguel, W. Mignolo, A. Simpson, A. Öcalan, G. Coulthard, T. Goldberg, E. Tuck). Bu kuramlara göre ırk "modern ulus-devletin ortaya

dönüşüyordu.[20]

Görüşmelerimde çok az feminist[21] Kürdistan'ı sömürge olarak tanımladı. Sömürge ya varlığı doğrudan inkâr edilen ya da üzerine pek düşünülmemiş soyut bir olguydu. Kürdistan'ın sömürge olup olmadığından emin olunmadığı durumlarda Hindistan, Cezayir, Filistin örnekleri üzerinden hızlı karşılaştırmalar yapılıyor sonunda Kürdistan sınıfta kalıyordu. Dahası kendini Batı emperyalizmi ve oryantalizmine maruz kalan ve onları eleştiren konumda görüyor olmak feministlerin kendi sömürgeci gerçeğiyle yüzleşme kabiliyetini azaltan bir rol oynuyordu. İdeal-tip sömürgeci kadın denizaşırı coğrafyalarda toplumsal cinsiyet ilişkilerini kurcalayan İngiliz kadını olarak hayal edildiğinden, kendisiyle özdeşlik sağlanamadığı ölçüde bu imge Türkiye'deki iç-sömürge ilişkilerini maskeleyen bir kalkana dönüşüyordu.[22] İç-sömürgeyle olan coğrafi süreklilik denizaşırı uzaklık koşulunu karşılamıyor, üzerine hukuki ve idari süreklilik de eklenince Kürdistan Türk etnomilli sisteminin sorunlu bir uzantısından başka bir şey olarak algılanamıyordu.

Sömürge tartışmaları sırasında gözüme en çok şu iki nokta çarpmıştı: Birincisi Kürdistan'ı kavramaya çalışırken Kürt hareketinin tanımları yerine, seçilen dünya örneklerinin referans alınmasıyken; ikincisi de sömürgeciliğin yalnızca ekonomik bir mesele, sistematik emek sömürüsü ve doğal kaynaklara el koyma olarak algılanması[23], etnik/ırksal boyutun esasa dair değil de karmaşıklaştırıcı

çıkma, gelişme ve dönüşümünün ayrılmaz bir parçasıdır. Irk, modern ulus-devleti ve projelerini nerdeyse kavramsal ve kurumsal kuruluşundan itibaren işaretler ve düzenler. Modern devletlerce kullanılan aygıt ve teknolojiler ırksal dışavurum, dışlama ve boyun eğdirme koşullarına çeşitli biçimlerde şekil verme, onları tadil etme ve somutlaştırma işlevi görürler." David Theo Goldberg, *The Racial State* Hoboken: Wiley, 2001, p. 4.

[20] Feminist Türk akademisi ırksallık ve sömürgesellik meselesini genelde tamamen görmezden gelmektedir. Görmezden gelmediği durumlardaysa ya Kemalist oryantalist toplumsal cinsiyet rejimi ya da Batı oryantalizmi ve İslamofobi analizi yapmak için seçici şekillerde ele almaktadır.

[21] Çoğu eski Kurtuluş Hareketi geleneğinden gelen feministlerdi. Kurtuluş Hareketi için bkz. Kolektif, der., *Yolu Kurtuluştan Geçen Kadınlar*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2022.

[22] Türk bir Müslüman feministin deyimiyle, "Türkiye'de feminizmi zaten sömürgeci tarafta olan kadınlar ürettiği için dolayısıyla bir postkolonyal feminizm ya da siyah feminizm gibi bakılmıyor. Okusak etsek bile olmuyor [...] Bunu da yeni yeni görüyorum, ne kadar okursan oku... Yani gidip yaşamadan bir pratiğe dökmeden olmuyor. İşte dekolonyal teori ve feminizmi nasıl bir arada düşünmeli falan deyince... Kırk yıllık tarihi içerisinde bir retorik oturmuş burada, ne olursa olsun onun içine başka bir teorik bilginin sızması çok kolay olmuyor. Ancak yaşayarak yani."

[23] Önce genç bir akademisyenden sonra da önemli bir ilk kuşak feminist teorisyenden iki alıntı yapacağım: "Hiç düşünmedim de şimdi hızlı düşünüyorum. Başka örneklerle örtüşmeyen kısmı şöyle... Yani sömürge olduğu durumda gidip hani kaynaklara el koyma var. Kürt meselesinde kısmen böyle bir durum olmakla beraber, devlet tarafından çok aktif bir kullanımı da yok bunların. Orayı böyle hani tüketene kadar kullanmak gibi bir şey yok aslında. Oradaki işgücü ne kadar alınıp sermaye birikim sürecinde aktif kullanıma dönüştürülmüş, o da tam oturmuyor."

ilave bir unsur olarak görülmesiydi[24]. Bu söylem yüzlerce yıllık Kürt tarih, kültür, ekonomi-politika ve özyönetim yapılarını velhasıl tüm bir Kürt statüsü/egemenliği meselesini bir çırpıda yok sayıyordu. Anadolu halklarının ekonomi-politiğini cumhuriyetin kuruluşuyla başlatan Kemalist ulus-devlet anlatısına uyan bir kavrayıştı bu. Türk ulus-devletinin sömürgeci temelleri yani emperyalizm, iç-sömürgecilik, milliyetçilik, kapitalizm ve patriyarka arasındaki kurucu ilişkiler kavramsallaştırılmayınca milliyetçiliğe yalnızca sınıf ve cinsiyet politikası boyutuyla karşı çıkmak, Türkiye'de birinin kendini anti-milliyetçi olarak tanımlamasına yetiyordu. Türk-üstüncü patriyarkal kapitalizmi örgütleyen yapısal ırkçılık meselesi de feminizmin "esas" gündeminden böylece düşmüş oluyordu.

Sonuç

2000'lerin ortalarından itibaren KKH'nin kendi hakikatini ifade etme ve Türk entelektüel üstünlük manevralarını savma gücü giderek arttı. Bu meydan okuma karşısında müttefik kimi kadınlar öğrenmeyi ve dönüşmeyi tercih ederken, çoğu geri çekilerek Kürt feminist taleplerini Türk feminist varsayımlarını sarsmayacak şekilde yeniden çerçeveleme yoluna gitti. Aslında görüştüğüm birçok Türk feminist farklı kadınlık durumları arasında köprüler kurabilmeyi oldukça önemsiyordu. Fakat bu köprülerin normatif üstünlük/önceliği kendi yöntem ve analizine veren, sömürge ilişkisini siyasi dert edinmeyen ve kendi kadın gündemine odaklanan köprüler olduğunu gözlemledim. Bu, farkı kendi tanımladığı ölçüler içinde kabul eden,[25] bu ölçüleri tartışmaya pek açmayan ve elbette tek tipleştirici beyaz Türklüğü sarsmaya hizmet etmeyen sömürge/ırk körü bir radikallikti. Tersine, KKH'nin çoklu kadın özgürlük modellerine imkân veren, uzun soluklu, tabanda örgütlü, yapılandırılmış ve stratejik ittifaklar öngörmesi, "taviz vermeyen, yıkıcı" Türk feminist sesine ve mekânsal olmayan, zaman-sınırlı, spontane veya amaca-özel kampanya-tipi iş yapma tarzına dönük bir tehdit gibi algılanıyordu.

Sonuç olarak, bugünün Türk feminizmlerinin büyük oranda evrenselci/özcü[26] 80-90'lar paradigmasıyla bir süreklilik içinde olduğunu söyleyebiliriz. Daha ince-

"Bir yabancı sermayenin oradan nemalanması anlamında bir sömürgecilik olmadığını düşünüyorum. [...] Yani ortada bir artı-değerin bir ülkeden diğerine taşınması değil de onların daha çok sömürülmesi var. Bir geri bıraktırma, sermayenin ayrımcılığı filan, ama sömürge demem."

[24] Saha çalışmam sırasında BİKG'e katılmış ya da Kürdistan'da zaman geçirmiş bazı genç Türk aktivistlerin Kürt kozmolojisini anlamada daha empatik, meraklı ve hiyerarşi kurmaktan kaçınan bir dil geliştirdiğini fark ettim.

[25] Örneğin KKH'nin anadilde eğitim talebi ve cinsel devlet şiddetine karşı verdiği mücadele TFH tarafından kadın talebi olarak kabul edilirken özyönetim veya siyasi tutsaklara özgürlük talepleri kadın talebi olarak görülmüyordu.

[26] Bu kavramları kadınlık deneyimini sınıf ve kültürler arası ortak/benzer olana indirgeyen anlamında kullanıyorum.

likli, kapsayıcı olsa da ırkçılık/sömürgecilik karşıtı siyaset bakımından hala oldukça beyazdır. Geç Osmanlı ve postkolonyal Türkiye'de devlet, modernleşme projelerinde Batı-tipi sömürgeciliği taklit ederken, egemen ulusun feminizm ve sosyalizmleri de bu kurucu paradigma içinde(n) şekillenmiştir. Seküler Türkiye akademisi ve muhalefeti, hem ağırlıkla Avrupa-merkezci bir postkolonyal beyazlığın ideolojik etkisi altında olduğu için hem de yıldırıcı devlet baskısı nedeniyle yerli halkların ontolojilerine açılma konusunda dünya sömürgesizleşme literatürünü oldukça geriden takip etmektedir. Öte taraftan, KÖH'ün halkların demokratik eş-yaşamı konusundaki ısrarı, bir yandan destek verme ya da birleşmenin ötesinde birlikte özgürleşilebilecek bir dayanışmanın yollarını açarken bir yandan da farklı etnokültürel dünyalara ve "kendi kaderini tayin hakkı"na hesap verebilen ittifaklar için sömürgeselliği başlangıç noktası alan bilme ve eyleme biçimlerine ihtiyacımız olduğunu söylemektedir.

KUZEY KÜRDİSTAN'DA CUMHURİYETİN ÖZEL EKONOMİ POLİTİKALARI VE ARTIK DEĞER SÖMÜRÜSÜ

Ramazan Tunç[1]

Bu çalışmada, 20. yüzyılın başında Lozan Anlaşması ile kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin inşa süreci esnasında, sömürülen artık değerin ve insan kaynaklarının gelişiminin Kuzey Kürdistan özelinde nasıl kanunî metinlerle engellendiği irdelenecektir. Cumhuriyet döneminde belirlenen ekonomi politikalarının ve toplumsal mühendisliğin Kürtlerin ekonomik gelişimi üzerindeki etkisi, bilhassa insan kaynağı ve emeğin verimliliği hususlarında tartışılacaktır. Bununla bağlantılı olarak Kürtlerin sermaye birikimine Cumhuriyet'in 'demir yumruğunu' kullanarak el koymasına ve yaratılan emek tahribatına odaklanılacaktır. Kürtlerin ekonomik gelişiminin ve yaşantısının zapt-u rapta alındığı bu dönem, Karl Marx'ın *"artık-değer, emekçinin yarattığı ama kapitalistin el koyduğu değer"*[2] tanımı üzerinden ve sermaye ya da emek istihdam etme olanakları bakımından da David Ricardo'nun *"sermaye birikimi ve emeğin üretkenliği"*[3] yaklaşımı çerçevesinde incelenecektir.

Kürdistan'da Refah Artışının Önüne Geçilmesinde Şark Islahat Planı Etkisi

Batı aydınlanmasının ve kamu idaresinin önemli düşünürlerinden olan David Ricardo'ya göre;

> Sermaye birikimi ya da emek istihdam etme olanakları, toplumların belli aşamalarında, tamamen emeğin üretkenlik gücüne bağlı olarak, hızla artar. Emeğin üretkenliği, genel

---

[1] Dicle Üniversitesi İktisat bölümünden doktorasını alan Tunç, Kürdistan ekonomi-politiği üzerine çalışmalarına devam etmekte ve aynı zamanda sivil toplum alanında koordinatörlük yapmaktadır.

[2] Karl Marx, *İktisat Üzerine*, Hazırlayan: Rober Freedman Çeviri: Ali Çakıroğlu, İstanbul: Belge Yayınları 2010, s. 71

[3] David Ricardo, *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, Çeviri: Tayfun Ertan, İstanbul: Belge Yayınları 2007, s. 89

> anlamda bol miktarda verimli toprak bulunduğunda en yüksektir. Böylesi dönemlerde birikim genel olarak öylesine hızlıdır ki, emekçi arzındaki artış, sermaye arzındaki artışın gerisinde kalır.[4]

Ricardo, toplumların yükselişini *emek arzı* ve emeğin günümüzdeki sosyal sermaye-insan kaynağı kavramı bağlamında incelemiştir. Emek arzındaki artış, verimlilik koşullarında sermaye birikiminin gerisinde kaldığından, *refah artışı ve refah bölüşümü imkanlarının* daha da hızlı arttığını ortaya koymuştur. Ricardo'nun emek verimliliği (nitelikli emek-işgücü-insan kaynağı) üzerindeki bu belirlemesini, Cumhuriyet döneminde Kürt sermayesini, sermaye birikimini ve Kürtlerin emek gücünün verimliliğini ortadan kaldırmaya yönelik politikalar bağlamında değerlendirmek yerinde olacaktır.

Cumhuriyet'in Kürtler üzerinde geliştirdiği toplumsal mühendislik belgelerinden olan Şark Islahat Planı (ŞIP) günümüzde bile güncelliğini korumaktadır. ŞIP bir rapor olmanın ötesinde Kürtlerin asimilasyonunu hedefleyen, devletleşmesini ve devlet bürokrasisinde yer almasını engelleyen hukuki metinlerin kaynağıdır. ŞIP, bir Müstemleke Tarz-ı İdare (Sömürge Yönetimi)[5] olarak İstiklal Mahkemeleri ve İskân Kanunları aracılığıyla desteklenerek Kürtlerin tedip, teb'id, tenkil ve tehcir (4T) politikaları ile çökertilmesini hedeflemiştir. Bu belgeler irdelendiğinde sadece sosyolojik, tarihsel ve kültürel değil, aynı zamanda aşamalı olarak bir ekonomik kıyımın da planlandığı görülmektedir. Bu açıdan ŞIP uygulamaları ile Kürtler;

> Kapitalist modernitenin Türk Uluslaşması versiyonu batının desteği ile hayata geçirilerek Kürdistan ve Kürt Toplumu belki de kapitalist modernitenin üç ana unsuru olarak tanımlanan azami kar talanı, ulus-devlet zulmü, endüstriyalizm unsurlarının ekonomik yaşamı üzerinden, Kürt toplumu uygarlık tarihi boyunca karşılaştığı fetih, işgal, istila, talan, sömürgecilik ve asimilasyon uygulamalarına kapitalist modernitenin üç ana unsurunun eklenmesi sonucunda kendine sahip çıkmaktan korkar hale getirilmiş bir toplum[a dönüştürülmüştür].[6]

Beyaz Türk Burjuvazisinin oluşturulması sürecinde "İzmir İktisat Kongresi"nde alınan ve "yerli ve milli" esaslı kararlar Türk olmayan başka etnik kimliğe sahip olan sermaye kesimlerinin mallarına el konulmasına neden olmuştur.[7] Kurulan genç Cumhuriyetin müstakbel Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt'un 18 Eylül 1930'da Ödemiş'in Gölcük yaylasındaki "Benim fikrim, kanaatim şudur

[4] David Ricardo, *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, s. 89

[5] Şark Islahat Planı, *Kürt Tarihi Dergisi*, Aralık 2013-Ocak 2014, Sayı 10, s. 41

[6] Abdullah Öcalan, *Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü-Kültürel Soykırım Kıskacında Kürtleri Savunmak*, Neuss: Mezopotamien Verlag, 2016, s. 490.

[7] Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2009*, Ankara: İmge Kitabevi, 2015 s. 25-27.

ki, bu memleketin kendisi Türk'tür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmak, köle olmaktır''[8] açıklaması ve sonrasında hazırlanan politikalar bu minvalde uygulanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ilan edilen II. Meşrutiyet'in devleti kurtarma misyonunu yerine getirememesi nedeniyle İttihat ve Terakki Cemiyeti Türkçülük-Turancılık ideolojisine göre politika yürütmeye başladı. Bu arada girilen I. Dünya Savaşı aslında eksikliği duyulan burjuva sınıfı yaratma projesinin hayata geçirilmesi için önemli fırsatlar doğurdu. Zira bir taraftan savaş gerekçe gösterilerek kapitülasyonların tek taraflı olarak kaldırılması, diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'nda ticaret ve para ekonomisini elinde tutan gayrimüslim azınlıkların yavaş yavaş tasfiye edilmesi ülkede ticaret ve ekonominin "Müslüman Türk" kesimin eline geçmesine ortam hazırladı. İttihat ve Terakki Hükümeti de savaş yıllarında uygulanan savaş ekonomisi şartlarını ülkede sermayenin gayrimüslimlerden Müslüman Türk kesime hasredecek politikaları devreye soktu. İttihat ve Terraki'nin artığı olan Kemalizm bu miras üzerine kurulmuştur. Genel olarak "Millî İktisat" kavramı ile tanımlanan bu süreçte devlet eliyle Müslüman Türk bir sermaye sınıfı yaratılmaya çalışılmıştır.[9] İttihat ve Terakki dönemindeki bu politikalar, savaş yılları ve sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti döneminde de devam ettirildi. 17 Şubat - 4 Mart 1923 tarihleri arasında toplanan İzmir'deki Türkiye İktisat Kongresi'nde alınan kararlar ve bundan sonra 1930'lu yıllara kadar uygulanan yarı liberal ekonomik politikalar, 27 Mayıs 1927 tarihli Teşvik-i Sanayi Kanunu gibi yasal düzenlemeler, millî bir burjuvazinin yaratılmasına yönelik projenin devam ettiğini göstermektedir.[10] Dolayısıyla suni olarak yaratılan Türk burjuvazisi, devlet eliyle yaratılan modern-milli kültür ile geleneksel-millî kültür arasında kalmaktadır. Bu arada kalma hali karşısında, çoğunlukla varlığını borçlu olduğu devletten ve onun yeni kültür anlayışından yana tavır koyan bir burjuvazi olacaktır.

Benzer şekilde ekonomisi tarıma dayalı Kürdistan'ın Kürt köylüsü cumhuriyetin kuruluş yıllarından başlanarak "Islah Planları" çerçevesinde müstemleke idaresi marifetiyle 90'lı yıllara kadar uzanan bir "ekonomik güçten yoksun bırakma" stratejisiyle Kürdistan'da insan gücü ekseninde refah gelişimi engellenmiştir. Bu minvalde; yazında en çok bilinen konsept Şark Islahat Planı olmakla beraber, mikro yönetim tarzıyla dar bölgelere-köylere kadar inen Sason Islah Planı gibi konseptler ile ekonomik işgal, el koyma ve sermaye aktarımı derinleştirilmiştir. Kürt köylüsünün üretim araçları tıpkı Ermenilere ve Rumlara yapılan

[8] M. E. Bozkurt, "Mahmut Esat Bey'in Odemis Nutku," *Hakimiyet-i Milliye*, 1930, September 19.

[9] Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi*, 1908-2009, s. 25-27.

[10] Ruhi Ersoy, "Kültür, Siyaset ve Milli Burjuvazi", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 2018, s.1553

muameleye benzer bir uygulamaya tabi tutulmuş, 90'lı yıllarda aynı politikaların devamı olarak köylerinde binlerce koyun besleyebilecek kapasitedeki Kürtlerin evleri bir gecede tarumar edilip metropollere tehciri yapılmış, metropollerde karın tokluğuna çalışmak zorunda bırakılan birer paryaya dönüştürülmüştür.

Hâlbuki Kürdistan coğrafyasının jeo-stratejik konumu aynı zamanda ekonomik avantajlar da sağlayan bir pozisyona işaret etmektedir. Doğal ekonomi ve ticaret yolları olan Pers Kral Yolu ile İpek Yolu, Lozan Anlaşması sonrasında çizilen ve Kürdistan coğrafyasını devletler arasında pay eden sınırlardan etkilenmiştir. Bu sınırlar aynı zamanda Kürtlerin özellikle "Binxet-Serxet"[11] arasındaki hayvan ve tarım ürünleri ticaretini baltalamıştır. Günümüzde bile kullanılan "kaçakçılık" kavramı Kürtlerin Kürdistan'daki ticaretlerine devam etmelerini engellemek için uydurulan kriminal kavramlardandır.[12] Hâlbuki bin yıllardan beri Halep-Şam-Ayntap-Diyarbakır-Van hattı önemli bir ticaret hattı olmuştur. Yine Pers Kral yolu Ergani-Diyarbakır-Zerzevan ve Nisibis'ten (Nüsaybin) geçerek Bağdat'a oradan da Ecbatana'ya (Hemedan) kadar uzanan tarihi bir ticaret yolu olarak Kürdistan'ı besleyen ana damarlardan olup ortak para birimi (currency) sayesinde hayli gelişkin bir ticaret kapasitesinden Kürt (Med) toprakları da faydalanmıştır.[13] Çizilen sınırlar bu damarları kesmekle kalmamış aynı zamanda uygulanan ekonomik işgal politikaları ile Kürdistan'ın ticareti, tarımı, sermayesi esir alınmıştır.

Cumhuriyetin Kuruluşunda Özerklik Tartışmaları ve 4T Uygulamaları

TDK'ya göre Tenkil üç anlamda kullanılır. Bunlardan biri "uzaklaştırma" anlamına gelmektedir. İkincisi "herkese örnek olacak bir ceza verme" anlamındadır. Üçüncüsü de "düşman veya zararlı kimseleri topluca ortadan kaldırma" anlamına gelmektedir.[14] Teb'id ise Osmanlıca olup "uzaklaştırma, sürgün etme" anlamına gelmektedir.[15] Tedip kelimesi ise Arapça'dan Türkçe'ye ve Osmanlıca'ya

[11] Kürtler arasında Kuzey ve Güney Batı Kürdistanı (Rojava) ayıran demiryolu sınır olarak kabul edildiğinden tren ray hattının kuzeyinde kalan Kürdistan toprakları Serxet, güney hattına kalan toprakları ise Binxet olarak tanımlanmıştır. Bkz. Seda Altuğ: https: //www.stgm. org.tr/sites/default/files/2020-09/kurt-calismalari-konferansi-kitabi. Pdf

[12] Adnan Çelik, "Challenging State Borders: Smuggling as Kurdish Infra-Politics During "The Years of Silence", *Kurds in Turkey: Ethnographies of Heterogeneous Experiences*, edited by Lucie Drechselová and Adnan Çelik, Maryland: Lexington Books, 2019, s. 162.
https://www.wondriumdaily.com/the-royal-road-travel-currency-and-work-in-the-persian -empire/

[14] https://kelimeler.gen.tr/tenkil-nedir-ne-demek-299782

[15] https://www.turkcenindirilisi.com/sozluk/tebd-s158510.html

geçmiş "terbiye etme, edep öğretme" anlamına gelmektedir.[16] Tehcir ise "zorunlu göç, bir topluluğu yaşadığı yerden göç ettirme, göç etmesine sebep olma, sürme" anlamlarına gelmektedir.[17] Cumhuriyetin kuruluş döneminde Türk devletinin Kürtlere yönelik uyguladığı sistematik etnik temizlik[18] operasyonlarının bu 4T ışığında gerçekleştiğini belirtmek doğru olacaktır.

Mustafa Kemal, İttihatçılardan devraldığı Milliyetçilik-Turancılık mirasını takip etmiştir. Kürtleri, modern Türk devletinin ayrılmaz bir parçası olarak tanımlayan Osmanlı mitlerini güncel tutmuş; Erzurum ve Sivas kongreleri ile başlattığı bağımsızlık hareketi sürecinde Türk-Kürt kardeşliğinin meşruluğundan ve Türkiye tarafından desteklenen Kürt eyaletlerinin özerk yönetiminden sürekli bahsetmiş; ne var ki Kürt askeri desteğine karşılık olarak verilen "Kürt Özerkliği" sözü, Diyarbakır'da gerçekleştirilen Türk-Kürt kongresinde yeniden onaylanmasına[19] rağmen yasal olarak güvence altına alınmamıştır.

Mustafa Kemal'in kurduğu hükümet ekonomi politikalarını İzmir İktisat Kongresiyle belirlemiştir. 17 Şubat 1923 tarihinde Türkiye'nin ekonomi politikalarını belirlemek üzere "İktisat Vekili" Mahmut Esat (Bozkurt) tarafından organize edilen, Kazım Karabekir'in başkanlığını üstlendiği ve Mustafa Kemal'in açılış konuşmasını yaptığı "İzmir İktisat Kongresi" toplanmıştır.[20] Bu kongrede Kürtlere dair herhangi bir ibarenin geçmemesi, hem idari, hem politik, hem de ekonomik anlamda Cumhuriyetin kuruluş sürecinde Kürtlere yönelik inkâr politikasının devreye sokulduğunun, ve Turancılığın da yeni devletin de temel ideolojik argümanı olduğunun en büyük göstergesidir. İktisat Kongresinde yeni kurulan genç Cumhuriyetin izlemesi istenen iktisadi yol konusunda, egemen ekonomik güçler birbirleriyle çatışmaya düşmeden ortak mesajlarını siyasi kadrolara etkili biçimde iletmişlerdir. Bu yaklaşım 7 yıl boyunca yeni kurulan cumhuriyetin iktisat politikalarında egemen olmuştur.[21]

Kürtler'e vurulan pranga olan ŞIP'in 10. maddesinde iki temel unsur ön plana çıkmaktadır. Kürtler'in *"ikinci dereceden memurluklara dâhi yerleştirilmemesinin"* ve *"Şimendifer'in mümkün olduğu kadar daha az şark illerine sefer düzenlemesinin sağlanmasının"* altında yatan ekonomik yaklaşımı şu şekilde açıklamak mümkündür;

[16] https://turkcenedemek.com/kelime/tedip/

[17] https://tr.wikipedia.org/wiki/Tehcir

[18] Bir etnik veya dini grup tarafından şiddet ve terör esin kaynağı kullanarak başka bir etnik veya dini grubun sivil nüfusunu belirli coğrafi bölgelerden uzaklaştırmak için tasarlanmış amaçlı bir politika. https://www.un.org/en/genocideprevention/ethnic-cleansing. shtml)

[19] Denise Natali, *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2009, s. 124.

[20] Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi*, 1908-2009 s. 45.

[21] A.g.e., s. 46.

Osmanlı döneminde birçok Kürt hem askeriyede hem de bürokraside yer alarak batı aydınlanmasında Kürtlerin de belli bir bilgi (know-how), sermaye ve yetişmiş insan gücü (emek istihdamı) bakımından beslenmesini sağlamıştır. ŞIP ile gelen kısıtlamalar, Kürtlerin hareketlilik-mobilite[22] kapasitesini sınırlandırmıştır.

4T Uygulamaları ve Mikro Müstemleke Yönetimi

Kürtler'in kendi anayurtlarında ana ekonomik uğraşları tarım ve hayvancılık olmuştur. Şêx Said kıyamı sırasında Kürdistan'daki ekonomik üretim alanları olan ziraat hedef alınmış, 206 köy viran edilmiş, 8758 ev kullanılamaz hale getirilmiş ve "çoğu çocuk ve kadın olmak üzere 15.200 Kürt katledilmiştir."[23] Bu aynı zamanda ekonomisi büyük oranda tarıma dayanan Kürt köylüsüne vurulan büyük bir darbedir.

İsyanın bastırılmasından sonra devlet güdümündeki modernizasyon projesi adı altında ekonomiden eğitime her alanda Türk kimliğini pekiştirmek üzerine bir toplum mühendisliği süreci[24] başlatıldı. Bu süreçte virane haline getirilen köylerin ve kırsallık nedeniyle tarım ağırlıklı bir ekonomi için büyük önem taşıyan çift hayvanlarının sayısı hızla azalmıştır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında uzun süren çatışmalar, tehcir, mübadele nedeniyle Türkiye'nin "pazar" için üretim yapan tarımsal üreticilerinin, kentlerdeki zanaat ustalarının, kırsalı liman kentlerine bağlayan ağı oluşturan tüccarlarının ve tefecilerinin önemli bir bölümü ayrılmıştı.[25] Kürdistan'da ise kurulan yeni cumhuriyetin uygulamaya koyduğu ŞIP, umumi müfettişlikler, iskân kanunu, milli şimendifer siyaseti ve sanayi kalkınma kanunları ile Kürt toplumunun artık değerine el konulmuş ve ekonomisinin temel direği olan toprakla bağı koparılmıştır. Toprağa dayalı üretim yapan Kürt aşiret yapısı ve köylülük üzerinde iskân ve 4T politikaları ile büyük bir baskı oluşturulmuştur. Umumi Müfettişlikler rejimiyle ekonomik/demografik/sosyal açılardan Kuzey Kürdistan'a yönelik bir mühendislik geliştirilmiş, bu mühendisliğin bir çıktısı olarak Kürt bürokrasisi ve insan sermayesi tasfiye edilmiştir.

Şark İstiklal Mahkeme Heyetinin 12.06.1925 tarihinde Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal ve Başbakan İsmet İnönü'ye yazdıkları bir raporda "*Suçları Tespit Edilemeyecek Kürtler*"e nasıl davranılması gerektiği belirtilmiştir. Raporda yer alan,

[22] Serbest mobilite günümüzde bile ülkelerin ekonomi ve ticaret politikalarının önemli bir ayağını oluşturmaktadır.

[23] Ebdurrehman Qasimlo, *Kurdistan û Kurd: Lêkolîneke Aborî û Siyasî*, Diyarbakır: Lis Yayınları, 2021, s. 58

[24] Ersanlı ve diğerleri, *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 21

[25] Şevket Pamuk, *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisat Tarihi: Büyüme, Kurumlar ve Bölüşüm*, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014, s. 176.

Şêx Said kıyamına katılanların akıbetine mahkemenin karar vereceği, ancak suçları tespit edilemeyeceklerin de hüviyetlerine bakılmadan, bu bölgeden (Kürdistan) uzaklaştırılmaları[26] yönündeki kararlar planlı bir şekilde uygulanmıştır. Yine başka bir örnekte ise birinci TBMM'de Diyarbekir milletvekilliği yapan öğretmen Mustafa Akif Tütenk, tuttuğu notlarda başta Cemilpaşazadeler olmak üzere Diyarbekirliler'in sürgün edilişlerinden söz ederken "maddi, manevi kuvveti haiz olan zengin ve fakir kimseler kafileler halinde tehcir edildi"[27] vurgusunu öne çıkarır. Bu vurgu kıyımın ekonomik hedefleri de olan bir mantık ile icra edildiğini gözler önüne sermektedir. ŞIP ve Şark İstiklal Mahkemelerine dayanarak karar alan Valiler, 4T'yi Kürdistan'daki Kürtlerin ekonomik örgütlenmelerini tarumar edecek şekilde kullanmışlardır. Tütenk'in anılarında, sömürge valilerinin mütegallibe (zalim, zorba) bir şekilde Kürdistan'da bir mühendislik uyguladıkları belirtilmektedir. Bu uygulamalar içinde ekonomik kapasitesi olan kişilere karşı köylüleri kışkırtmaktan, bütün Kürt zenginlerini garb vilayetlerine sürgüne göndermekten bahsedilmektedir. Diyarbekir eşrafının bu ilk tehciri Kürtlere çok pahalıya mal olmuştur. Kürtlerin ekonomik yetkinlikleri ve sermaye birikimleri hedef alınırken, emek kesimi eşyalarını bile alamadan yerlerini terk etmek zorunda bırakılmış ve zenginler konaklarını değerinin fazlasıyla aşağısında bir meblağa satmak zorunda kalmışlardır. Tütenk'e göre "tehcire uğrayanların hemen umumiyetini teşkil eden asıl isyan sahasında yapılan *"temizleme ameliyyesi"* daha çok tahribat yapmıştır ki zikrinden tarihin yüzü kızarır".[28]

Bütün bunlarla birlikte isyana dâhil olmayan ya da hükümete muhalif olmayanların da sistematik şekilde 4T'ye maruz kalması, Kürdistan'a yönelik (günümüzde sosyal sermayenin en büyük bileşeni olan) yetişmiş insan gücünün ve sermayenin göçertilmesine sebep olmuştur. Bu durum, Kürtlerin ekonomik olarak kimlik inşasının önüne geçildiğinin temel göstergelerinden biridir. Bunun sürekli kılınması ile yeni kurulan devletin ceberut sopası, Kürtlerin sırtından eksik edilmemeye çalışılmıştır. Aslında Fırat'ın doğusunda bulunan Kürtler, ekonomide hâkim konumdaydılar ve Kürtçe pazardaki temel dildi. Elaziz, Ergani, Diyarbekir, Urfa, Bitlis, Van, Muş, Palu gibi yörelerden ve Türk kasabalarından gelen ahali, Kürtlerle alışverişlerinde Kürtçe konuşmakta idi. Böylece köy ve kasaba ahalisi Türkçe öğrenmeye ve konuşmaya mecbur olmaksızın bütün işlerini görebilmekte ve ihtiyaçlarını giderebilmekteydiler. Fırat'ın batısında Malatya vilayetinin vaziyeti de benzerdi. Yalnız bu vilayetin Behisni kazasında yaşayan Kürtle-

[26] Malmîsanij, *Diyarbekirli Cemilpaşazadeler ve Kürt Milliyetçiliği, Avesta Yayınları*, 2004, sf.185-186
[27] A.g.e, s. 186.
[28] A.g.e, s. 186.

rin erkekleri ihtiyaçlarını gidermek için Türkçe öğrenmek durumundaydılar. Fırat'ın batısında Kürtlerin erkekleri Türkçe öğrenmeye mecbur kalmışlarsa da kadınlar hâlâ Kürtçe konuşuyorlardı.[29]

Bu baskı ve ekonomik 4T, sadece şehir merkezleri ile sınırlı kalmamıştır. Örneğin 1930 yılında Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak Erzincan civarındaki Kürt köylerine ilişkin hazırladığı raporda; bu köylerin ekonomik olarak hareketli ve üretken olmalarının tespitini yaptıktan sonra, Aşkirik, Gürk, Daübey, Haryi köylerinin tedip, teb'id, tenkil ile Trakya'ya tehcir edilmelerini buyuran bir değerlendirmeyi İçişleri Bakanlığı'na sunmuştur. Cumhuriyet rejiminin hedefinde Kürt yerleşim yerleri olmakla beraber asıl hedef Kürtlerin aşiret yapısı, ekonomik ve sosyal örgütlenmeleridir. Keza aşiretler Kürt toplumunun ekonomik örgütlenmesinin[30] temel dinamiği olmakla beraber, Osmanlı döneminde her bir aşiretin hukuki statüsü de tanımlanmıştır. ŞIP ve Umumi Müfettişlik üzerinden hayata geçirilen politikalar ile Osmanlı döneminde Kürt aşiretlerine tanınan hukuki ve idari roller de bertaraf edilmiştir.

Kürdistan'da Nitelikli-Eğitimli İş Gücünün (Sosyal Sermayenin) Talanı

Ekonomik kalkınmanın-gelişmenin önemli bir etkeni olan yetişmiş insan gücü, alınan nitelikli eğitimle ölçülebilmektedir. Eğitimli insan gücü ve sosyal sermaye yapısı David Ricardo'nun da belirttiği gibi sürekli artması, toplumların gelişmesinin temel dinamiğini oluşturmaktadır. Cumhuriyetin kuruluş sürecinde İsmet İnönü'nün hazırladığı bir raporda, eğitim önceliğinin Türk köylerine verilmesi gerektiği hususu açık bir şekilde dile getirilmektedir. Toprak, sermaye ve emek gücü ile irtibatı kesilen Kürt toplumu uzun yıllar sürecek bir ekonomik çöküş yaşayacaktır. Bu süreçte ekonomik ablukanın iki yönlü olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Birinci ayağında Kürtleri verimli topraklardan koparıp Anadolu'nun bataklık alanlarına sürgün etmek, ikincisi ise Kürtlerin ekonomik olarak güçlenmesini engellemek için Erzurum ve Erzincan gibi ekonomik açıdan Kürtlerin ekonomik gelişmesine karşı önlem alınacak merkezler oluşturulması planlanmıştır.[31]

David Ricardo'ya göre ülkenin toprak ve emeğinin ürününün bir parçası olan ve hükümetin emrine sunulan vergiler sonuç olarak daima o ülkenin sermayesinden ya da gelirinden ödenir.[32] Yeni kurulan Cumhuriyet döneminde Kürtlerin

[29] Zafer Toprak, "Doğu Sorunu ve Necmeddin Sahir Silanın Raporları", *Toplumsal Tarih Dergisi*, 2010, s. 51.

[30] Basil Nikitine, *Kürtler*, İstanbul: Örgün Yayınevi, 2015 s. 270.

[31] Saygı Öztürk, *İsmet Paşanın Kürt Raporu*, İstanbul: Doğan Kitap, 2007, s. 90.

[32] David Ricardo, *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, s. 133.

gelir kaynakları olan tarım ürünleri üzerinde de ayrı bir sömürü mekanizması oluşturulmuştur. Özellikle Osmanlı'dan devralınan reji idaresi üzerinden Kürt köylüsünün ve üreticilerinin artık değerine adeta el konulmuştur. Reji idaresinde Kürtlerin ana geçim kaynağı olan tarım ürünlerinin bir kısmına yasak getirilmiştir ya da el konulmuştur. Özellikle reji idaresinde tütünün yasaklanması birçok Kürt köylüsünün, bilhassa da geçimini tütün üzerinden sağlayan kesimlerin, büyük ekonomik sorunlar yaşamasına yol açmıştır. Osmanlı döneminden devralınan, tütün üreticileri bakımından acı, hatta kanlı, miraslarından birisi olan tütün rejisi ancak 1925'te kaldırılmıştır.[33] Ancak reji idaresinin kalkmasından sonra da Kürt köylüsünün tütün ektiği bahanesiyle sürekli zapt û rapt altına alındığı olmuştur. Özellikle 1925-1937 Sason Ayaklanmalarında[34] görüldüğü üzere köylünün hem vergi vermekten kaçınması hem de tütün ekimi ile iştigal olması bir fırsat bilinerek Muş'ta ve Siirt'te konuşlu olan ordu ve jandarma birlikleriyle askerî harekâtlar yapılmıştır. Bu harekâtların nihai hedefi önceden belirlenen İç ve Batı Anadolu ile Trakya ve Batı Karadeniz bölgelerine Kürtlerin yeniden iskânını sağlamaktır.

1925-1937 yılları arasında sürekli bir müdahale alanı olan Sason için, Sason Islahat Planı[35] hazırlanmış olup askeri, idari ve *ekonomik tedbirler* başlıkları altında sistematik olarak bir müdahale geliştirilmiştir[36]. Bu örnekler üzerinden de anlaşılacağı üzere Kürdistan'ın ekonomik işgalinin makro ve mikro planlamaları yapılarak metropol, ilçe, köy ve aşiretler bağlamında neredeyse işgal Kürdistan'ın tüm kılcal damarlarına, hücrelerine kadar ilerletilmiştir. Örneğin; tarihte bakırın ilk olarak işlendiği yer olan ve Ergani'de Cumhuriyet döneminde çıkarılan bakır[37], Ergani'de kaba şekilde işlenerek demiryolu ile Tokat'taki fabrikalara taşınarak nihai ürün haline getirilmiştir. Bu yönüyle Kürdistan'da teknik bilginin yayılmasını (knowledge spillover) sağlayacak fabrikalar planlı bir şekilde kurulmamış ve Kürt istihdamının önüne geçilerek işsizlik nedeniyle doğal bir göçün oluşması sağlanmıştır.

[33] Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2009*, s. 47.

[34] *Genel Kurmay Belgelerinde Kürt İsyanları I*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992, s. 241-257.

[35] https://www.bitlisname.com/sason-ayaklanmasi-kapsamli-bakis/

[36] 1937 yılında bölgede meydan gelen gelişmeler üzerine İçişleri Bakanlığı, 1. Genel Müfettişlik ve 7. Kolordu Komutanlığı'nın da görüşlerini alarak "Sason Islahı" konusunda bir rapor hazırlamıştır.

[37] Ergani Çayönü, bakırın çıkarılıp işlenmesi açısından tarihteki ilk maden rezervlerinden biridir.

Resim 1: Sason'lu Köylülerin ve Çocukların Esareti

Osmanlı döneminde projesi Almanlar tarafından çizilen Ergani (Diyarbakır) ve Bağdat demiryolu hatlarının temel hedefi, yer altı kaynaklarına ulaşabilmeyi sağlayacak lojistik altyapıyı oluşturmaktır. Nitekim bu hatta yer alan *Divriği* demir madeninin, *Ergani* bakır madeninin ve Diyarbakır'ın kuzeyindeki bölgede bulunan krom madenlerinin[38] varlığı tespit edilmiştir. O dönemde "milli şimendifer siyaseti"[39] olarak tanımlanan; yeni cumhuriyetin Anadolu ve Mezopotamya'daki tarımsal *üretimini limanlara ulaştırarak, limanlar üzerinden yurtdışı piyasalarına eriştirme politikası* izlenmiştir. Özellikle 1924-1939 dönemi Türkiye Cumhuriyeti'nin Milli Gelir ve Sektörleri incelendiğinde ilk sırada tarımın olduğu, sonrasında ise sanayi ve hizmetler sektörlerinin geldiği görülmektedir. Bu dönemde tarıma dayalı ekonominin ortalama büyüme oranı %10 civarındadır.[40]

Resim 2: Mustafa Kemal'in Ergani Bakır Madeni Teftişi

[38] Ebdurrehman Qasimlo, *Kurdistan û Kurd: Lêkolîneke Aborî û Siyasî*, s. 27.
[39] Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-2009*, s. 46.
[40] A.g.e, s. 72.

Cumhuriyetin ilk yıllarında devletin Kürdistan "Müstemleke İdaresi"nde belirleyici ve süreklilik arz eden unsurlar şu şekilde sıralanabilir.

1. Cumhuriyet'in kuruluş aşamasındaki Erzurum, Sivas ve Amasya kongreleriyle Mustafa Kemal'in Kürdistan'ın askeri desteğini almak için büyük bir çaba sarf etmesi ancak gücünü pekiştirdikten sonra inkâr ile 4T politikalarının en büyük uygulayıcısı olması
2. İdari yapı olarak Umumi Müfettişlik üzerinden Kürtlerin yönetimden dışlanması ve askeri rejim ile baskı altında tutulması
3. Asimilasyon (Türkleştirme) ile tarihsel ve kültürel olarak toplumun lağvedilmesi
4. Nüfus müdahaleleri ve iskân politikaları ile Kürt sosyal dokusunun üretimden uzaklaştırılması
5. Güvenlik eksenli ulaşım politikaları ile Kuzey Kürdistan'a erişim ve bu yolla artık değerin batıya taşınması
6. Hudut güvenliği ve kaçakçılığın önlenmesi adı altında Kürt coğrafyasındaki doğal ticaret yollarını engellenmesi

Tüm bunlarla birlikte Şimendifer Siyaseti, 27 maddelik ŞIP'in önemli bir unsuru haline de gelmiştir. Şimendifer sadece tarımsal ürünlerin değil, aynı zamanda yeraltı kaynaklarının da batıya taşınmasının önemli bir aracı haline gelmiştir. Uygulanan bu politikalarla Kürt toplumunun ve Kürdistan'ın ekonomik olarak nefessiz bırakılması hedeflenmiştir. Kürtlere uygulanan ekonomik teb'id, tedip, tenkil ve tehcir (4T) ile Kürtler sadece üretim araçları ve ilişkileri üzerindeki kontrollerini kaybetmediler, aynı zamanda sermaye birikimi ve emek üretkenliğinin de önüne geçildi. Ekonomik temelde sosyal sermaye inşası, becerinin ve bilgi-teknik birikiminin (know-how) gelişmesi ile mümkündür. Bu teknik bilgi birikimi (knowledge spillover) doğrudan olabildiği gibi olağan akışında da (tacit knowledge spillover) gerçekleşebilmektedir.

Sonuç

Erken Cumhuriyet döneminin yerli-milli burjuvazi oluşturma politikalarının bir kısmı, tarımsal artık değere el konulması konseptiyle Kürtler üzerinden gerçekleştirildi. Ekonomik tutsaklık, kimlik inkârcılığının ve özgürlükten yoksunluğun en etkili aracı kılındı.[41] Bu dönemde tam da Marx'ın belirttiği gibi "artık değer"i Kürtler (emekçiler) üretmiş genç Cumhuriyet (kapitalist) ise buna el koymuştur. Müstemleke idaresi altında ve denetiminde Kürdistan'da inşa edilen demir yolları, Ergani ve Maden gibi yerlerdeki bakır ve demir cevherlerinin batıya taşın-

[41] Abdullah Öcalan, "Sömürge Kürdistan Teorisi", *Demokratik Modernite Dergisi*, Ekim-Kasım-Aralık 2015, s. 15.

masını sağlamıştır. Aynı zamanda Kürdistan köylüsü aç bırakılarak modern tarıma ve tarımsal üretimde katma değere geçiş engellenmiştir. Katma değer üretimi için farklı iktisatçılar farklı yaklaşımlar ortaya koymakla beraber, temelde farklı yaklaşımların üzerinde durduğu önemli bir ortak nokta iş gücünün verimliliğidir. Örneğin *Keynesyen iktisadi yaklaşımlar, yatırım ve sermaye birikimini ekonomik büyümenin temel değişkeni olarak kabul etmekte ve yatırım artısını sağlayıcı politikalar önermektedirler.* Ricardo ise katma değer üretimi bakımından emek, sermaye ve doğal kaynakların politik ekonomisinin ilkelerini belirlerken, karşılaştırmalı üstünlükler ve refah birikimine atıf yapar. Ricardo'ya göre refah birikiminin ve katma değer üretiminin en önemli unsurları toprakla birlikte emek ve emek verimliliğidir. Cumhuriyetin kuruluş döneminde Kürdistan'da sermaye birikimine neden olacak tüm ekonomik kaynaklar, müstemleke idaresinde uygulanan politikalar ile engellenmiştir. Ekonomisi çoğunlukla tarıma dayalı olan Kürdistan köylüsünün, devletin Kürtlere yönelik 4T politikaları nedeniyle perişan edilmesi, ŞIP'te belirtilen Kürtlerin ikinci derece memurluklara dahi yerleştirilmemesi politikasıyla birleşince; hem ekonomik kaynaklar üzerinden sermaye birikimi engellenmiş, hem de sosyal (beşeri) sermayenin gelişmesine bir set çekilmiştir.

David Ricardo açısından; emek, sermaye ve doğal kaynakların toplumsal refah açısından birikimi ve üretim faktörlerinin verimliliği göz önünde bulundurulduğunda, ŞIP'in 10. Maddesinde *"Kürt olanların ikinci dereceden memurluklara dahi getirilmemesi"* kararı aynı zamanda Kürdistan'da sistematik olarak, *sermaye birikimi, emek istihdamının engellenmesi, insan kaynağının gelişmesinin önüne geçilmesi* ile Kürt toplumunun iktisadi temelde nefessiz bırakılması hedeflenmiştir. Bürokraside ve teknik ilerlemeyi sağlayan alanlarda emek istihdamının önüne geçilmesi 4T uygulamalarının ne kadar incelikli Kürt toplumuna işlendiğini ortaya koymaktadır. Ekonomik anlamda Kürtlerin kalkınmasında motor güç olacak sosyal sermaye ve nitelikli işgücünün gelişmesine engel olunmuştur. Bununla birlikte mikro yönetim müstemleke idaresiyle de Kürdistan'da üretim araçlarının ekonomik değer üretme, katma değer yaratma ve refah üretme kapasitesinin Kürtler marifetiyle üretilmesine büyük darbe vurulmuştur.

COĞRAFYANIN SÖMÜRGELEŞTİRİLMESİ: TÜRK DEVLETİNİN KUZEY KÜRDİSTAN'DAKİ ALTYAPISAL POLİTİKALARI

Kamuran Akın[1]

Bu makalede, Türk devletinin son 20 yıldaki sömürgeci/kolonyal coğrafi-mekân politikalarının Kuzey Kürdistan coğrafyası ve ekolojisi üzerindeki yıkıcı etkisinin HES inşaatları, Kalekol yapımları ve ormansızlaştırma faaliyetleri gibi altyapısal projeler üzerinden kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır. Makale, 2015-2017 yılları arasında Kuzey Kürdistan'da savaşın yoğun yaşandığı 6 farklı şehirde (Colemerg-Hakkari, Şirnex-Şırnak, Mêrdîn-Mardin, Amed-Diyarbakır, Dersim-Tunceli ve Çewlîg-Bingöl) belirli dönemler halinde etnografik katılımcı gözleme ve derinlemesine mülakatlara dayalı saha çalışmasından[2] oluşan doktora tez projemin küçük bir sinopsisini oluşturmaktadır.

Araştırma projesi, devletin ulusal güvenlik adı altında, Kürt şehirlerini on yıllardır genişletilmiş bir olağanüstü hal yönetimine tabi tutarak uyguladığı sömürgeci yönetimsel (colonial governmentality)[3] teknikleri ile ilgilidir. Hidroelektrik barajlarının (HES) inşası, sistematik devlet destekli orman yangınları, yüksek gü-

---

[1] Humboldt Üniversitesi Avrupa Etnoloji Enstitüsü, Politik Antropoloji alanında doktorasını (2023) tamamlamıştır. Sömürgecilik ve ekoloji bağlamında çalışmalarında devam etmektedir.

[2] Bu altı şehirde farklı yaş gruplarından, sınıf düzeylerinden, eğitim seviyelerinden ve farklı siyasi görüşlerden 40 kadın ve erkek katılımcı ile derinlemesine (in-depth) ve yarı yapılandırılmış (semi-structured) mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Türkiye gibi hem fiziksel hem de akademik düzeyde baskıcı yapıların yoğun olduğu bir ortamda üretilen eleştirel çalışmaların nasıl siyasi ve kriminal tehditlere maruz kaldığının da bir göstergesi olarak bu çalışmasının yarım kalan mülakatlarına yurtdışında devam edilmiş ve uzaktan algılama (remote sensing), coğrafi bilgi sistemleri (GIS) aracılığıyla oluşturulan haritalama (Mapping) ve diğer uydu görüntüleme araçları ile desteklenerek araştırma tamamlanmıştır. Bu makalenin yazarı 1 Eylül 2016 tarihinde 672 sayılı KHK ile "Barış Bildirisi"ne imza attığı gerekçesiyle Ankara Üniversitesi'ndeki kamu görevinden ihraç edilmiştir. Doktora çalışmasındaki konular terörize edilerek hakkında açılan davalar nedeniyle yargı süreci devam etmektedir.

[3] David Scott, "Colonial Governmentality," Social Text, no. 43, 1995, p. 191–220; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge Classics, London: New York: Routledge, 2004.

venlikli askeri kontrol noktaları ve karakolların (Kalekol) inşası gibi uygulamalardan yola çıkarak, Kuzey Kürdistan'daki özgül sömürgecilik örneğinin kurumsal ırkçılık, nüfus kontrolü ve ekolojik yıkımı nasıl birbirileriyle iç içe geçmiş bir şekilde kullandığını göstermektedir. Bu çalışma, esas olarak despotik bir iktidarın altyapısal iktidar aygıtları[4] aracılığıyla yarattığı Kürt coğrafyasındaki mekânsal kolonizasyon sürecine odaklanmakla birlikte, despotik ve altyapısal şiddet araçlarının yarattığı ekolojik tahribatın yanı sıra, Türk devletinin gündelik hayatta kullandığı biyopolitik ve nekropolitik şiddetin[5] Kürt özneler üzerinde yarattığı duyguların tezahürüne de değinmektedir.

Sömürgesellik ve Rejimin Kuruluş Ayarlarına Geri Dönmek

Yüz yıllık Türkiye Cumhuriyeti tarihini aynı zamanda Kürdistan'ın uluslararası sömürge olarak dört parçaya bölünmesinin de tarihi olarak okuyan bir yaklaşımla hazırlanan bu makalede, Türk sömürgeselliğinin (coloniality) Kuzey Kürdistan coğrafyası ve Kürt özneler üzerinde "operasyonel ve zihinsel bir süreklilik"[6] içinde kendini nasıl güncellediği analiz edilecektir. Makalenin ana argümanı ise; Türk devletinin güvenlik politikaları aracılığıyla mekânın ve doğanın bir savaş aracı ya da silah olarak kullanılmasının (weaponization)[7] ötesinde, belirli altyapısal projeler üzerinden geri dönüşü olmayan bir tahribata uğratılan Kuzey Kürdistan coğrafyasının "zamana yayılacak bir şekilde ölümünün"[8] amaçlanması, Türk sömürgeselliğinin şimdilik vardığı son aşamalardan biridir.

Sömürgeselliği, Enrique Dussel, Anibal Quijano ve Walter Mignolo[9] gibi dekolonyal literatürün öncü isimlerinin tanımlamalarından yola çıkarak en basit an-

[4] Michael Mann, *The Sources of Social Power*, 1st ed. (Cambridge University Press, 1993), Michael Mann, "Infrastructural Power Revisited," *Studies in Comparative International Development* 43, no. 3–4 (December 2008): 355–65.

[5] Banu Bargu, ed., *Turkey's Necropolitical Laboratory: Democracy, Violence and Resistance*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

[6] Cihangir Gündoğdu and Vural Genç, *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: Izale-i Vahset, Tashih-i Itikad ve Tasfiye-i Ezhan 1880-1913*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.

[7] Gary E. Machlis and Thor Hanson, "Warfare Ecology," *BioScience* 58, no. 8, September 1, 2008, p. 729–36. Joan Johnson-Freese and David Burbach, "The Outer Space Treaty and the Weaponization of Space," Bulletin of the Atomic Scientists 75, no. 4, July 4, 2019, p. 137–41.

[8] Yves Lacoste, *Cografya Herseyden Önce Savaş Yapmaya Yarar (La Geographie, ça sert d'abord a faire la guerre)* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

[9] Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, trans. Michael D. Barber, New York: Continuum, 1995; Aníbal Quijano, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America," trans. Michael Ennis, Nepantla: *Views from South* 1, no. 3, 2000, p. 533–80; Walter D. Mignolo, "DELINKING: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of de-Coloniality," *Cultural Studies* 21, no. 2–3, March 2007, p. 449–514.

lamıyla, geçmişten bu yana süregelen kolonyal arzu, zihniyet, politika ve pratiklerin hiçbir zaman sona ermemesi, post-modern ya da antroposen çağda bilgi ve iktidar teknolojilerinin farklı şekillerde ve farklı pratiklerle yeniden üretilmesi olarak ele alıyorum. Bu anlamda, Türk sömürgeselliğini, belirli bir başlangıcı olan sömürgeci arzu ve tahakküm biçimlerinin, Türklüğün bir ulus ve ulus-devlet yaratma projesinin tamamlan(a)mamışlığına dayandığını ve buna bağlı olarak tarihsel bir süreklilik içinde sömürgeci mirasın aynı zamanda bugünün siyasi, idari ve sosyo-kültürel yapılarında varlığını sürdürerek hem sömürgecilerin hem de sömürgeleştirilenlerin konumlarını şekillendirmeye devam etmesi olarak tanımlıyorum.[10]

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Umumi Müfettişlikler olarak bilinen sömürge valilikleri aracılığıyla Kürtlere yönelik mülksüzleştirme ve yerinden etme politikalarının katliamlarla sonuçlanan askeri operasyonlar ve ardından gelen yasal düzenlemeler yoluyla nasıl uygulandığına dair somut tarihsel referanslara (Takrir-i Sükûn, Şark Islahat Planı, İskan Kanunu vd.) bakıldığında, günümüze kadar gelinen süreçte hükümetler ve siyasi rejimler değişse bile, değişmeyen ve dinamik olarak gelişen yaklaşımın Türk devletinin Kürtler üzerindeki sömürgeci arzusu ve tahakküm biçimleri olduğunu savunuyorum.[11] Kuzey Kürdistan'daki günümüz kayyum rejiminin benzer sömürgeci pratikleri göz önüne alındığında, belirli dönemler halinde "operasyonel ve zihinsel süreklilik"in farklı araçlar, söylemler ve politikalarla kendini güncellediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu "sürekliliğin" nasıl olduğunu anlayabilmek için ise Kürt meselesinin yüzyıllık geçmişine ve Türk ulus devletinin yasama, yürütme ve yargı organlarındaki ırkçı kurumsallaşmalarının Kürt toplumsal muhalefetini bastırmaya yönelik pratiklerine bakmanın yeterli olacağı kanısındayım. Makalenin kapsam ve içeriğini aşmamak adına bu sürekliliğin temel motivasyonunun Mesut Yeğen'e referansla, Kürtlerin Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde etnik bir topluluk olarak açık veya örtük bir biçimde varlığını inkar etmek ve Kürt meselesinin etno-politik doğasını

[10] Kürt meselesini yeniden düşünmek ve yapı-söküme uğratmak amacıyla dekolonyal bir perspektiften hazırlamış olduğum *In/visible Colonization: On Infrastructure, surveillance and destruction in northern Kurdistan* başlıklı doktora tezimde, sömürgesellik konsepti ve Kuzey Kürdistan özelinde Türk devletinin sömürgeci yönetimselliği'ne (colonial governmentality) dair yeni teorik çerçeveler öneren tartışmalar daha ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Tez bu makalenin teslim edildiği dönemde kamuya açık bir şekilde online olarak Humboldt Üniversitesi tarafından yayımlanmıştır. İlgili çalışma için: https://doi. org/ 10.18452/26349.

[11] İsmail Beşikçi, *Devletlararası Sömürge, Kürdistan; Bilim-Resmi Ideoloji, Devlet-Demokrasi ve Kürt Sorunu*, Paris: Institut kurde de Paris, 1990; Mehmet Bayrak, ed., *Açık-gizli, resmi-gayrıresmi Kürdoloji belgeleri, 1.* Baskı, Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1994; Necmeddin Sahir Sılan, Dersim Harekâtı ve Cumhuriyet Bürokrasisi (1936-1950), ed. Tuba Akekmekçi and Muazzez Pervan, Birinci basım, Tarih Vakfı-Necmeddin Sahir Sılan Arşivi 4, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

görmezden gelmek olduğunu belirtmek gerekir.[12] 1923 itibariyle yeni kurulan Cumhuriyet rejiminin sömürgeci yönetimselliğinin tüm kurumsallaşmalarında sömürgeci şiddetin başat bir araç olduğunu göz önünde bulundurarak örnekler vermek gerekirse: Umumi Müfettişlikler, otokratik-militarist rejimin temsilcisi OHAL valilikleri ve günümüz kayyum rejimi ile güncellenen Kürt toplumunu yönetme mekanizmaları[13], İstiklal mahkemeleri, 49'lar Davası, DDKO yargılamaları, 12 Eylül Mahkemeleri ve KCK yargılamaları ile sürekli kendini güncelleyen sömürgeci hukuk düzeni[14], Köy ve Kız Enstitüleri, Yatılı İlköğretim Bölge Okulları (YİBO)[15] ve günümüz cemaat/tarikat yurtları ve kolejleri ile sürekli kendini güncelleyen kültürel kolonisazyon süreçleri, söz konusu sürekliliğinin en temel dayanaklarını oluşturmaktadır.

Sömürgeci yönetimsellik konseptinin, farklı sömürgecilik sınıflandırmaları yerine bir yönetim türü olarak daha esnek, karmaşık ve heterojen bir sömürgecilik tanımına izin verdiğini savunuyorum. Türk devletinin Kürtlere yaklaşımını yerleşimci sömürgecilikten (settler colonialism) iç sömürgeciliğe (internal colonialism) ve oryantalist yaklaşıma kadar kesişen sömürgeci tahakküm türlerini ve kontrol ortamlarını nasıl açıklayabileceğini gösteriyor. Bu anlamda, Kuzey Kürdistan'da zamana ve konjonktüre göre değişen sömürgeci yönetimselliği, ulus-devlet projesinin tamamlanmamış ya da tamamlanamamış olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan hem kabul hem de inkâr (yani sömürge vatandaşlık) diyalektiğini içeren ve Kürtlerin etno-kültürel kimliğini ve mekanla kurdukları ilişkiyi silmeye çalışarak onları uzun vadeli bir süreçte sömürgeleştirilmiş özneler haline getirme misyonu taşıyan bir yönetme ve kontrol etme pratiği olarak tanımlıyorum.[16]

Sömürgeci yönetimsellik aynı zamanda hem teritoryal hem de de-teritoryal

---

[12] Mesut Yeğen, "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity," *Middle Eastern Studies* 32, no. 2, April 1996, p. 216–29, https://doi.org/10.1080/00263209608-701112; Mesut Yeğen, "The Kurdish Question in Turkish State Discourse," *Sage Publications, Inc.,* Journal of Contemporary History, vol. 34, No. 4, 34, 1999, p. 555–68, https:// www. jstor. org/ stable/261251.

[13] Cemil Koçak, *Umumi Müfettişlikler, 1927-1952*, 2nd ed, İstanbul: İletişim, 2010; Serhat Tutkal, "Trustees Instead of Elected Mayors: Authoritarian Neoliberalism and the Removal of Kurdish Mayors in Turkey," *Nationalities Papers*, August 31, 2021, p. 1–23.

[14] Toplum ve Kuram Dergisi, ed., "Bir Halkı Yargılamak: Türkiye'de Ulus-Devlet ve Kürt Meselesi," *Toplum ve Kuram* 6–7, 2012, p. 13–27.

[15] Zeynep Turkyilmaz, "Maternal Colonialism and Turkish Woman's Burden in Dersim: Educating the 'Mountain Flowers' of Dersim," *Journal of Women's History* 28, no. 3, 2016, p. 162–86; Ayhan Işık and Serhat Arslan, "Bir Asimilasyon Projesi: Türkiye'de Yatılı İköğretim Bölge Okulları," *Toplum ve Kuram* 6–7, 2012, p. 107–40.

[16] Kamuran Akın, "In/Visible Colonization: On Infrastructure, Surveillance and Destruction in Northern Kurdistan" (PhD Dissertation, Berlin, Humboldt University, 2023), 60, https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/27404/dissertation _akin_kamuran. pdf? sequence=7.

veya extra-teritoryal sömürgeci tahakküm uygulamalarını açıklayabilir. Özellikle AKP rejiminin son 20 yıllık uygulamaları, sömürgeci tahakkümün ulus-devlet sınırlarıyla sınırlı kalmadığını, devlet tarafından kendi sınırları dışında da uygulandığını göstermektedir. Araştırmamda, örneğin *altyapısal sömürgecilik* gibi yeni bir konsept/kategori ortaya koymak ya da geliştirmek yerine, Kürt vakasının sömürgeci yönetimsellik literatürüne kapsamını genişleterek katkıda bulunduğunu öne sürüyorum. Bu aynı zamanda Türk ulus-devletine yön veren jeopolitik sömürgeci vizyonun uzun vadeli politika gerekliliğine içkin jeopolitik hedeflere ulaşmada önemli bir göstergedir.

Sömürgeci yönetimselliğe içkin "operasyonel ve zihinsel sürekliliğin" başka bir veçhesi ise, Kürt coğrafyasına/mekanına nasıl müdahale edildiği ve mekânın nasıl bir kolonizasyon sürecine tabii kılındığı üzerinedir. Langdon Winner'ın vurguladığı gibi, "mimarlık, şehir planlama ve bayındırlık tarihleri, açık ya da örtük siyasi amaçlar içeren birçok fiziksel düzenleme örneği içermektedir."[17] Öyle ki, 19. yüzyılın sonlarına doğru Dersim için hazırlanan iki ayrı rapordan birincisinde, Dersim'in çeşitli bölgelerine "medeniyet götürmek" ve olası bir isyanda halkın birbiriyle dayanışmasını ve müdahale anında kaçmalarını engellemek amacıyla "blok havuzlar"ın inşa edilmesi önerisinde bulunulmuştur.[18] Bir diğer raporda ise, bölgedeki aşiretlerin ve genel olarak nüfusun itaatkar ve kontrol edilebilir hale getirilebilmesi için Dersim'deki uygun hakim tepelere kuleler ve askeri karakollar inşa edilmesi gerektiği ve buralarda askeri taburların konuşlandırılması gerektiği aktarılmaktadır.[19] Osmanlı'nın son dönemi ve Cumhuriyet rejiminin ilk dönemlerinde özellikle devlete dirençli olan Kürt yerleşim bölgelerinde uygulanan altyapı projeleri, su ve orman yönetimine dair var olan bilgimiz arşiv çalışmaları ile ortaya çıkan raporlar sayesindedir. Ancak, baraj ve karakol yapımlarına ek olarak, 1990'lı ve 2000'li yılların güvenlik ve coğrafi-mekânsal uygulamalarından olan kasıtlı orman yangınlarına dair benzer bir politikanın yukarıda bahsedilen dönemlerde uygulanıp uygulanmadığına dair sorular Kürdistan'la ilgili kapsamlı bir çevre tarihi araştırmasını gerekli kılmaktadır.

Kuzey Kürdistan, dirençli topografyası ve kendine özgü sosyo-politik kültürü nedeniyle son yüzyıldır sürekli Türk ulus-devletinin güvenliği için tehdit olarak algılanmış ve bu yüzden "otokratik-militarist"[20] bir rejim tarafından sürekli olağanüstü hal yasalarıyla yönetilmiştir. 1990'ların coğrafi-mekânsal politikalarının (zorla yerinden etmeler, sokağa çıkma yasakları ve köy koruculuğu sisteminin

[17] "Do Artifacts Have Politics?", *Daedalus* 109, no. 1, 1980, p. 124.

[18] Faik Bulut, *Dersim Raporları: İnceleme*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2009, s. 257; Dilşa Deniz, "Dersim'de Su Kutsiyeti, Mizur/Munzur Nehri İlişkisi, Anlamı ve Kapsamı ile Baraj/HES Projeleri.," in *Sudan Sebepler: Türkiye'de Neoliberal Su-Enerji Politikaları ve Direnişler*, ed. Cemil Aksu, Sinan Erensü, and Erdem Evren, 1. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları; 2016, s. 177–97.

[19] Gündoğdu ve Genç, *Dersim'de Osmanlı Siyaseti*.

[20] Tim Jacoby, *Social Power and the Turkish State*, London: Routledge, 2004, p. 179.

kurulması gibi) 2000'li yılların başlarından günümüze kadar devam eden AKP iktidarı dönemlerinde ya da bir başka deyişle "Türkiye tarzı neoliberalleşme"[21] sürecinde hidro ve askeri altyapısal projeler aracılığıyla nasıl devam ettirildiğini analiz etmek, Kürtlerin yaşadıkları ve ait oldukları topraklardan söküp atılmasına odaklanan pratiklerin bir süreklilik içinde gerçekleştiği yönündeki iddiamı güçlendirebilir.

Haritalar Bize Ne Söyler?

Nobel ödüllü yazar Abdulrazzak Gurnah *Deniz Kenarında (By the Sea)* adlı romanında,[22] sömürgeciliğin yarattığı tahribatı anlatırken kullandığı sembollerden biri de haritalardır. O'na göre haritalar, bir yerin yalnızca talan edilip yağmalanacak bir yer olarak değil, aynı zamanda bir toprak parçasının sahip olunabilecek bir şeymiş gibi görünmesini sağlayan hiyerarşi tezahürleridir. Ancak, günümüzde yeni teknolojiler sayesinde haritalama (Mapping) yöntemi, haritayı hazırlayanların "ideolojileri ve politikaları ile uyum ve uyumsuzluk temelinde"[23] gerçekliği göstermek amacıyla hedef kullanıcılara ve farklı amaçlara göre hazırlanabilmektedir. Bu anlamda haritalama, harita üreticisinin niyetlerini ve görüşlerini ilettiği "yorumlayıcı bir eylemdir"[24]. Çatışma bölgelerinde saha çalışması yapmanın riskleri ve bu bölgelere erişimin kısıtlı olması nedeniyle ya da sahada 'sıradan/basit haritalama' yöntemleriyle araştırmam için alternatif haritalar oluşturamayacağım düşünüldüğünde, CBS (Coğrafi Bilgi Sistemleri) aracılığıyla haritalama yapmak saha çalışmamı uzaktan sürdürebilmemde kilit bir rol oynadı.

Dahası, bu çalışmada faydalandığım haritalama yöntemi, Kürdistan'da yaşayan bireylerin yaşadıkları coğrafyaya ve öznelliklerine dair kolektif anlatıları aracılığıyla, yalnızca Kürt coğrafyasının her geçen gün altyapısal projeler aracılığıyla nasıl sömürgeleştirildiğini ve yok edildiğini doğrulamamaktadır. Aynı zamanda Veena Das ve Deborah Poole'un belirttiği gibi, "'devlet'in yerel yaşamdaki etkilerini ve varlığını haritalandırırken, genellikle merkezi bürokratik bir devletin siyasi ve düzenleyici aygıtlarıyla görünüşte düzenli bağlantılar sağlayan idari ve hiyerarşik rasyonalitelerin işaretlerini" aramada da yardımcı olmaktadır.[25]

[21] Erik Swyngedouw, "Epilogue: Post-Truth and The Politics of Auotocratic Neoliberalisation.," in *Neoliberal Turkey and Its Discontents: Economic Policy and the Environment Under Erdoğan*, ed. Fikret Adaman, Bengi Akbulut, and Murat Arsel, London: New York: I.B Tauris, 2017, p. 260.

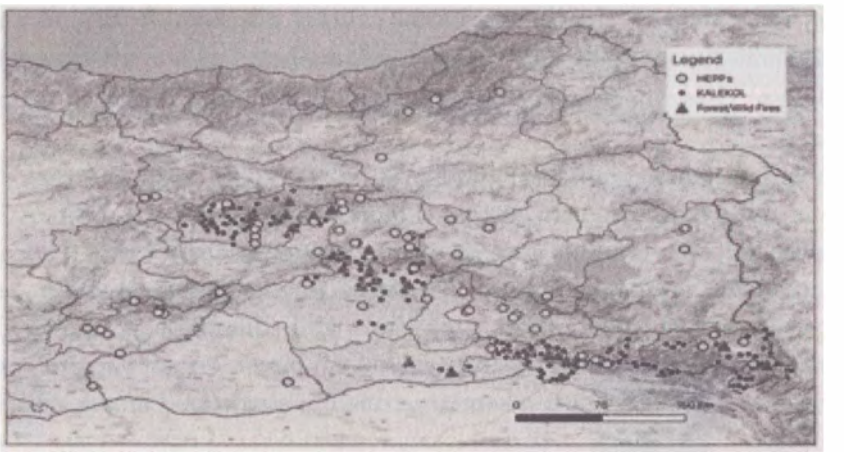
[22] Abdulrazzak Gurnah, *By the Sea*, London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2002; Abdulrazzak Gurnah, *Deniz kenarında*, trans. Müge Günay, İstanbul: İletişim, 2021.

[23] N. Collins-Kreiner, Y. Mansfeld, and N. Kliot, "The Reflection of a Political Conflict in Mapping: The Case of Israel's Borders and Frontiers," *Middle Eastern Studies* 42, no. 3, 2006, p. 405.

[24] Pickles 1992 içinde Collins-Kreiner, Mansfeld, and Kliot, 405.

[25] "State and Its Margins: Comperative Ethnographies," in *Anthropology in the Margins of the State*, ed. Veena Das and Deborah Poole, 1st ed, School of American Research Advanced Seminar Series, Santa Fe, Oxford: School of American Research Press, James Currey, 2004, p. 5.

Son yirmi yılda, suyun olmadığı ya da çok az olduğu yerlerde; I) "güvenlik barajları" adı altında hidroelektrik santrallerinin (HES) inşa edilmesi II) askeri altyapı projeleri kapsamında inşa edilmesi, yüksek güvenlikli askeri karakollar (*Kalekol'lar*) ve kontrol noktalarının sayısının hızla artması III) çatışmanın olmadığı zaman ve mekânlarda bile devlet eliyle yürütülen orman yangınları ve ormansızlaştırma faaliyetlerinin haritalama yöntemiyle ayrı ayrı haritaları oluşturulduğunda ortaya gayet net bir tablo çıkmaktadır. Bu üç farklı haritanın aynı koordinatlar üzerinde üst üste gelmesi (Bkz. Figür 1), bu altyapısal projelerin hem devlete karşı direnişin yüksek olduğu Kürt şehirlerinde yoğun bir şekilde ortaya çıktığını göstermekte hem de belirli bölgelerdeki belirgin yoğunluk ve örtüşmenin ilk bakışta birbiriyle ilgisiz gibi görünse de bu altyapı projelerinin birbirinden bağımsız değil, iç içe geçmiş olarak değerlendirilmesi gerektiği yönündeki görüşümü güçlendirmektedir[26]



Figür 1

Üç altyapı projesinin birbiriyle bağlantılı olduğunun tespiti, çalışmayı bir diğer önemli bulguya götürmektedir. O da Kalekol'ların, HES'lerin inşasında ve ormansızlaştırma faaliyetlerinde merkezi bir rol oynadığı ve altyapı projelerinin gerekçeleri bazen 'kalkınma politikaları', 'doğal afetler' veya 'terörle mücadele'nin sonuçları olarak çerçevelense de aslında hepsinin askeri bir altyapı çıkarına hizmet ettiği yönündedir. Kalekol'ların etrafındaki ormanlık alanların yakılması veya tıraşlanması[27], barajların etrafına Kalekol'ların ve yüksek güvenlikli kulelerin inşa edilmesi, Kalekol'lar arasında güvenlik yollarının yapılması[28], kesilen

[26] Akın, 2023.

[27] Bu konuya dair bilindik örneklerden sadece biri, "Cudi Dag'inda Kalekollar icin her gün agac kesiliyor", https://www.evrensel.net/haber/405131/cudi-daginda-kalekollar-icin-her-gun-agac - kesili-yor. (Erisim Tarihi: 20.12.2022).

[28] Kalekol'lar arası güvenlik yollarına dair bir örnek için bkz.; https://www.yuksekovahaber. com.tr/

ağaçların halka yasak olmasına rağmen bu güvenlik yolları üzerinden şehir merkezlerine taşınması, silahlı paramiliter güçler olarak köy korucularının ağaç kesimlerine ve satışına dahil edilmesi ya da köy korucularının barajların korunmasında 'güvenlik görevlisi'[29] olarak istihdam edilmesi gibi örnekler sayılabilir.

Bir başka önemli bulgu ise; Türk devletinin paylaştığı istatistiki verilerin güvenilirliğini ve şeffaflığını 'sorgulamayan' bir perspektiften bakıldığında bile, Türkiye'nin tüm illerindeki orman yangınları ve bu yangınların çıkış nedenlerinin sınıflandırılması hakkındadır. Zira çatışmaların yoğun olarak yaşandığı Kürt illerindeki orman yangınlarına ilişkin verilerin ya hiç verilmediği ya da görmezden gelindiği görülmektedir. Bahse konu olan bu altyapısal projelerin yıkıcı etkileri, bu projelere karşı mekânı ve doğayı savunan ekoloji hareketlerinin 'terörize' edilmesi, tüm bunlar karşısında Türkiye toplumunun büyük bir kısmının sessiz kalması, onaylaması ve hatta meşru kabul etmesi göz önünde bulundurulduğunda, Kuzey Kürdistan'ın diğer bölgelerdeki metropollerden farklı bir şekilde yönetildiğini ve işgal edilmiş bir bölge izlenimini verdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

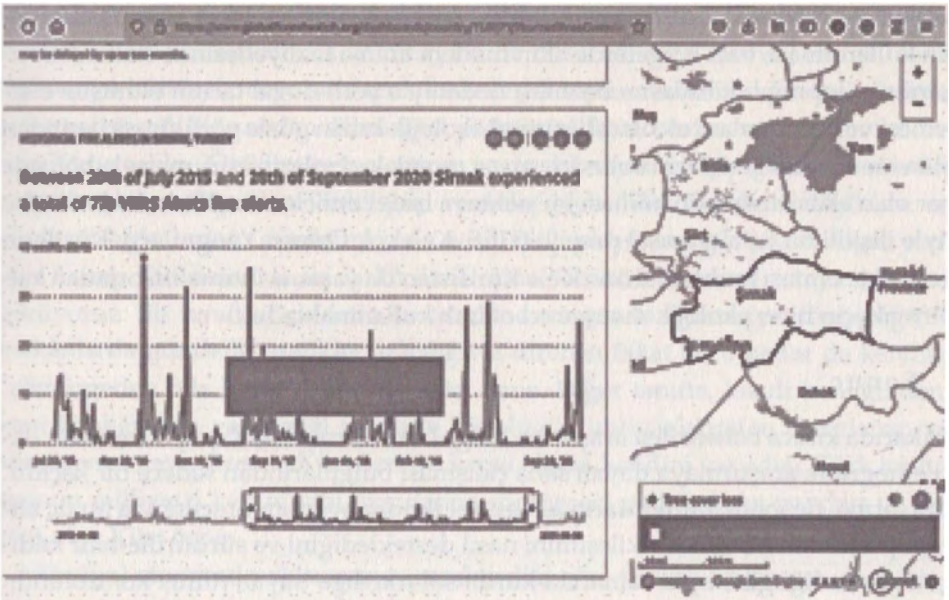
Örneğin, aşağıdaki grafikler (Figür 2-3) 2015-2020 yılları arasında Şırnak ilinde meydana gelen yangın sayısını göstermektedir.[30] Bu yıllar arasında Orman Genel Müdürlüğü (OGM) verilerine göre 93, Küresel Orman İzleme Örgütü (Global Forest Watch/GFW) verilerine göre ise 778 yangın kaydedilmiştir. Buradan, askeri operasyonlar sonucu çıkan orman yangınları dahil edilmese bile, Orman Genel Müdürlüğü'nün başka nedenlerden kaynaklanan birçok orman yangını verisini ya paylaşmadığı ya da doğru rakamlar vermediği sonucuna varmak mümkündür.[31]

haber/hakkaride-50-kmlik-guvenlik-yolu-113497.htm. (Erişim Tarihi: 20.12.2022).

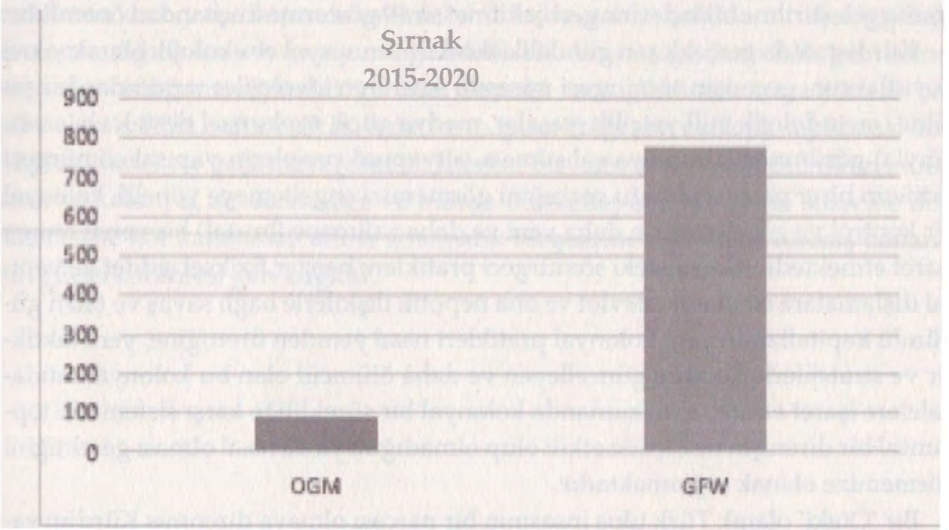
[29] Bingöl, Dersim ve Elazığ olmak üzere üç ilin sınırlarından geçen ve bölgenin en önemli nehirlerinden biri olan Perisuyu üzerinde inşa edilen Bingöl'deki Kiğı HES barajı ve Dersim-Elazığ' sınırındaki Pembelik HES barajı için korucu alımına ilişkin bkz.;https://m.bianet.org /bianet print/163461-hdp-300-korucu-aliniyor. Diyarbakır'da inşa edilen Silvan Barajı için "güvenlik korucusu" adı altında köy korucusu alımına dair bkz.;https://www tigrishaber. com/ diyarbakirda-guvenlikci-adi-altinda-korucu-alimi-16463h.htm. (Erişim Tarihi: 20.12. 2022).

[30] Şırnak dahil olmak üzere saha çalışmasına dahil olan şehirlerde yaz aylarında gerçekleşen sistematik orman yangınlarının geçmişi 2007 yılına kadar uzanmaktadır. Yukarıda belirtilen tarih aralığının seçimi, özellikle şehir çatışmaları sonrası belirtilen şehirlerde silahlı çatışmanın olmadığı zaman aralıklarında bile askeri operasyon kaynaklı orman yangınları ve ormansızlaştırma pratiklerinin yoğun olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Zaman zaman erişime kapanan web sayfasında kamuya açık olarak paylaşılan bu veriler, güncellenen son erişim tarihi itibariyle 2007-2020 yılları arasında mevcuttur. Türkçe ve İngilizce olarak paylaşılan bu veri setine buradan erişilebilir: https://www.ogm.gov tr/tr/e-kutuphane/resmi istatistikler.

[31] Bkz.: Global Forest Watch, Turkey, Şırnak, https://gfw.global/30xRul0. Orman Genel Müdürlüğü resmi istatistikleri, https://www.ogm.gov.tr/tr/e-kutuphane/resmi-istatistikler.



Figür 2



Figür 3

İnşa edilen güvenlik barajları aracılığıyla suyun setlerle tutularak doğal akış yönünün değiştirilmesi, bu barajları korumak için barajların hemen yakınında inşa edilen Kalekol'lar ve Kalekol'ların görüş alanındaki tüm ormanlık alanların yakılması ve dahası bu ormanlık alanların kurutulmasına yönelik "biyolojik isti-

lacılar"[32] olarak adlandırılan zararlı bitki patojenlerinin ve otçul eklembacaklıların kullanılması, bazı bölgelerde altın madeni arama faaliyetlerinde kullanılan siyanürün toprağın kimyasını bozması nedeniyle yerli-doğal tarımı olumsuz etkilemesi ve tüm bunlara ek olarak küresel ekolojik krizin gözle görülür etkilerinden olan mevsimsel geçişlerin belirsizleşmesi ve sulak alanların kurumasıyla bölgede var olan ekosistemin bozulması bir noktaya işaret etmektedir: Türk devleti birbiriyle ilişkili bu üç altyapısal projeyi (HES, Kalekol, Orman Yangınları), Kürtlerin gelecekte olması muhtemel özerk bir Kürdistan'da yaşama ihtimalini ortadan kaldırmak için birer ekolojik savaş aracı olarak kullanmaktadır.

Sonuç

Yukarıda kısaca bahsedilen araştırma bulguları ve örnekler, Kuzey Kürdistan'daki etnografik araştırmaya dayalı saha çalışması bulgularından sadece bir kaçıdır. Araştırma, despotik bir iktidarın altyapısal iktidar aygıtları aracılığıyla bu üç altyapı projesinin karşılıklı etkileşimini nasıl desteklediğini ve sürdürüle-bilir kıldığını gösterdiği gibi, aynı zamanda kurumsal ırkçılığa dayalı nüfus kontrolünün ve ekolojik yıkımın farklı iktidar yapıları aracılığıyla nasıl karmaşık ve bir o kadar da iç içe geçmiş bir şekilde Kürt öznelerin "bilinçlerinin sömürgeleştirilmesini ve sömürgeleştirilme bilinçlerine geri çekilme"sini[33] göstermesi açısından önemlidir.

Kürdistan'da gerçekleşen gündelik eko-kırımın sosyal ve ekolojik olarak yıkıcı boyutlarının, geçmişin sömürgeci mirasını sürdüren ideolojiler tarafından bir şekilde (metodolojik milliyetçilik, yasalar, medya gücü, toplumsal destek vb. aracılığıyla) görünmez kılınmaya çalışılması, altyapısal projelerin yapısal sömürgeci şiddetin birer parçası olduğu gerçeğini görmemizi engellemeye yönelik kolonyal bir kontrol ve gözetlemenin daha yeni ve daha zalimane (brutal) bir versiyonuna işaret etmektedir. Geçmişteki sömürgeci pratiklere benzer fiziksel şiddet ve yapısal dışlamalara ek olarak, devlet ve ona nepotik ilişkilerle bağlı savaş ve talan güdümlü kapitalizmin yeni kolonyal pratikleri nasıl yeniden ürettiğine, yeni taktikler ve stratejilerle kendini güncelleyen ve daha ölümcül olan bu kolonyal müdahalelere işaret etmek, aynı zamanda kolonyal bir sürekliliğe karşı sistematik toplumsal bir direnişin ne ölçüde etkili olup olmadığını ya da nasıl olması gerektiğini görmemize olanak sağlamaktadır.

Bir 'Öteki' olarak Türk ulus inşasının bir parçası olmaya direnmiş Kürdün yaşadığı coğrafyayı bir 'Türk yurdu' olarak göstermek uğruna, mekân ve doğanın

[32] Ignazio Graziosi et al., "Pests and Diseases of Trees in Africa: A Growing Continental Emergency," *PLANTS, PEOPLE, PLANET* 2, no. 1, January 2020, p. 14–28.

[33] Comaroff and Comaroff, 1992; 235 cited in Anna J. Willow, "Clear-Cutting and Colonialism: The Ethnopolitical Dynamics of Indigenous Environmental Activism in Northwestern Ontario," *Ethnohistory* 56, no. 1, January 1, 2009, p. 37.

arka plana atılarak homojenleştirilmesi ya da Jongerden'in deyimiyle "millîleştirilmesi"[34], araçsallaştırılması ve nihayetinde talan edilmesi tarihsel olarak, özellikle sosyo-kültürel, ırk ve sınıf temelinde çeşitli toplumsal tahakküm biçimleriyle iç içe geçmiştir. Bir yandan sömürgeci yönetimselliğin, baskın ve egemen iktidar yapılarına sahip, 'Öteki'ni nesneleştiren ya da yok sayan bir kimlik olarak sömürgeci bir işleve sahip olan Türklüğün ve dolayısıyla Türk öznelerin düşünme ve algılama biçimlerinin dönüşümünde nasıl etkili olduğunu görürken, diğer yandan Kuzey Kürdistan'da iki farklı özneleşme sürecinin de nasıl ortaya çıktığını görüyoruz: Bir tarafta, "şiddetin ve cezalandırmanın bir gösteriye dönüştüğü"[35] mekânlarda gündelik pratikler aracılığıyla direnen fakat bir o kadar da kendini "sömürgeden bile beter" hisseden Kürt özne. Diğer tarafta, kendi benliğinden, yani kimliğinden vazgeçtiği takdirde Türklüğün imtiyazlığından yararlanan ve sömürge olmaya direnen Kürt özneye karşıt olarak kendini var eden, Türk toplumunun milliyetçi kesimi gibi uygulanan sömürgeci politikaların paydaşı ve aktörü olan Kürt özne.

Eleştirel etnografi yaklaşımının gerektirdiği gibi, "belirli bir yaşam alanı içindeki adaletsizlik veya haksızlık süreçlerini ele almak için etik bir sorumluluk"[36] ile hazırlanan bir çalışmada, belirli bir coğrafyanın tarihine, kültürüne ve mekânına dair yok oluşun somut tezahürlerine sahip anlatıların, sömürgeleştirme mantığına karşı koymaya ve gündelik eko-kırımın görünür hale gelmesine yardımcı olduğunu söylemek gerekir. Geçmişi ve bugünü anlamaya yönelik bir çaba olarak, Kürt halkına ait bu anlatıların işaret ettiği şey; ekolojik-toplumsal dönüşümü harekete geçirmeye yönelik kolektif bir hafıza sürecinin mümkün kılınması ve kolonyal bir sürekliliğe ve bunun normalleşerek bir uyum sürecine dönüşmesine kör kalmamak adına sistematik bir şekilde toplumsal direniş hatlarının güçlendirilmesi gerektiğidir.

[34] Joost Jongerden, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Leiden, Boston: Brill, 2007.

[35] Ezgi Tuncer Gürkas, "Belirsizlik Mıntıkası yada Daimi İstisna Hali Olarak Sınır: Güneydoğu Kampı İçinde Mardin-Kızıltepe İkiz Kampları," *Toplum ve Bilim*, no. 131, 2014, s. 229.

[36] D. Soyini Madison, *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance* (Thousand Oaks, California: Sage, 2005, p. 5.

CUMHURİYETİN KÜRTLERİ "TEMSİL" ÇABASI: YATILI İLKÖĞRETİM BÖLGE OKULLARI (YİBO)[1]

Serhat Arslan[2]

Zorunlu, parasız ve kitlesel eğitim; süreç bakımından uzun, ekonomik açıdan ise maliyetli olmasına rağmen "modern" devletlerin ulus inşasındaki en etkili aparatlarından biri olagelmiştir. Bunun yanı sıra; etnik, dini ve kültürel gruplar barındıran (heterojen) imparatorluklardan, tek bir millet/ulus üzerinden yükselen (homojen) devletlere geçişte soykırım, katliam, sürgün, iskân, zorla yerinden etme vs. uygulamalar da eğitimle ilişkili bir şekilde kullanılmıştır. Diğer bir deyişle, imparatorluklardan ulus-devletlere geçişte zor (özellikle asker-polis) aygıtlarla ideolojik (özellikle eğitim) aygıtların bir arada ve etkili bir biçimde kullanıldığı söylenebilir.[3] Bir yandan şiddete dayalı uygulamalarla farklı gruplar belli bir düzeyde imha edilmiş, ulus olarak belirlenen topluluklar önemli oranda homojenleştirilmiş; diğer yandan da "kılıç artıklarının" ideolojik bir aygıt olan eğitim yoluyla 'temsil'ine (asimilasyonuna) çalışılmıştır.[4] Kısaca özetlenen bu durumun imparatorluklardan ulus devletlere geçişte neredeyse istisnasız bir şekilde yaşandığı söylenebilir. Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte de benzer bir durum yaşanmış ve Cumhuriyetin kuruluş sürecinden günümüze uzanan politikalar hayata geçirilmiştir. 1913 Bulgar Göçü, 1915 Ermeni Soykırımı, 1930 Zilan Katliamı ve 1938 Dersim Soykırımı, Umumi Müfettişlikler ve Olağanüstü Hal (OHAL) gibi politikalar daha çok devletin zor aygıtları bağlamında ele alınabilirken; 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 1934 İskân Kanunu, 1942

[1] Bu makalenin yazılmasında destekleri için Şükran Demir ve Özgür Ünal'a teşekkür ederim. Yürüdükleri patikanın onları güzel bir manzaraya ulaştırması umuduyla.

[2] Sosyolog ve Avukat olan Serhat Arslan, 2020 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Sosyoloji doktorasını tamamladı. *Toplum ve Kuram Dergisi*'nin editörlerinden olan Arslan, ZAN Sosyal Siyasal İktisadi Araştırmalar Vakfı'nın kurucularındandır.

[3] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2019.

[4] Buradaki anlatıda devletlerin önce şiddete başvurduğu daha sonra ise eğitim vb. mekanizmaları devreye soktuğu anlaşılmamalıdır. Zira hem aygıtlar hem de süreçler art zamanlı değil, eş zamanlı işler.

Varlık Vergisi, Türk Ocakları ve bu makalenin konusu olan Yatılı İlköğretim Bölge Okulları (YİBO) gibi yasal ya da kurumsal örgütlenmeler ise ideolojik aygıtlar şeklinde görülebilir.

Osmanlı'dan Cumhuriyete Eğitim Politikaları ve Kürtler

Cumhuriyetin kuruluşu ve sonrasında uygulamaya geçirilen birçok politikanın Osmanlı'nın son döneminde, İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) çevresinde şekillendiği bilinmektedir. Nitekim cumhuriyetin kurucu kadrolarının çoğu da İTC kökenlidir. Özellikle 1912-13 Balkan Savaşları'ndan sonra söz konusu politikalar neredeyse tamamen Türkçü-milliyetçi ulus inşasına yönelmiştir. İslamcılık ve Osmanlıcılık istenilen sonuçları vermediğinden üçüncü tarz-ı siyaset olarak Türkçülük ile devletin bekası sağlanacaktır.[5] Devlet iktidarını elinde bulunduran İTC kadrolarına göre Balkanlardaki toprak kayıplarıyla birlikte neredeyse Kuzey Kürdistan ve Anadolu ile sınırlı bir imparatorluğa dönüşen Osmanlı'nın varlığı bu politikalara bağlıdır. Türkçülüğün merkeze alındığı ırkçı-milliyetçi politikaların söz konusu sınırlar dahilinde işe yaraması için de yapılması gereken Türk(çü)lüğün güçlendirilmesidir. Goltz Paşa, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp gibi gerek İTC gerekse de Cumhuriyet kadrolarını etkileyen yazarların ortak noktası da bu ırkçı-milliyetçi politika ve uygulamalara ideolojik-teorik bir çerçeve oluşturmaktır.[6] Örneğin Yusuf Akçura, 1904 gibi görece erken bir tarihte, sırasıyla önce Osmanlı Devletindeki Türkler arasındaki ırksal bağların din duyguları gibi kuvvetlendirilmesi; ardından Türk olmamakla beraber, bir dereceye kadar Türkleşmiş olan Osmanlı topluluklarının Türkleştirilmesi ve son olarak Türklükten etkilenmemiş, ulusal bilinçten yoksun toplulukların Türkleştirilmesi gerektiğini belirtmiştir.[7] Akçura üzerinden örneklendirilen Türkçülük-Türkleştirme düşüncesi ve pratiği 1912-1913'ten neredeyse günümüze kadar uygulanan politikaların temel çerçevesini oluşturmaktadır. Yukarıda belirtilen devletin zor aygıtlarıyla ideolojik aygıtlarının neredeyse tamamının bir bütün olarak devletin resmi politikası haline gelen Türkçülüğe ve Türkleştirmeye hizmet ettiği söylenebilir.[8]

---

[5] Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

[6] Rafael Muhammetdin, Yusuf Akçura'yı siyasi Türkçülüğün kurucularından, Ziya Gökalp'i ise Türkiye'de Türkçülüğün teorisyeni olarak tanımlarken, François Georgeon da Akçura'yı ulusçu akımın bünyesinde birinci dereceden rol oynamış biri olarak görür. Rafael Muhammetdin, *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1998; François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri-Yusuf Akçura (1876- 1935)*. Çev. Alev Er, Ankara: Yurt Yayınları, 1986.

[7] Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 16.

[8] Söz konusu politika, kanun ve kurumların bütünlüklü bir değerlendirmesi için bkz. Fuat Dündar, Modern Türkiye'nin Şifresi; Mehmet Bayrak, Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri; Serhat Arslan, 1913-1960 Yılları Arası Göç ve İskân Politikaları Bağlamında Yatılı İlköğretim Bölge Okullarının İncelenmesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Bu makalede de uzun yıllar Türk eğitim sisteminin temel bir kurumu olan YİBO'lar tam da sözü edilen Türkçü-milliyetçi söylemin bütünlüklü bir şekilde üretildiği ve pratiğe geçirildiği ana "yapılardan" biri olarak ele alınacaktır. Zorunlu ve parasız eğitim-öğretimin ulus inşasıyla doğrudan ve sıkı ilişkisi göz ardı edilmeksizin YİBO'ların farklı bir bağlamda örgütlendiği söylenebilir. Zira bu okullar belirli kesimler için, belirli bir zamanda ve belirli yerlerde daha spesifik amaçlara hizmet etmek üzere kurulmuştur. Diğer bir deyişle bu okullar özel olarak örgütlenmiş ve hayata geçirilmiş bir proje olarak düşünülmeli ve Türklük üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılan ulus inşasında önemli bir kilometre taşı olarak görülmelidir.[9]

Sömürgeci Eğitim Pratiğinin Görünen Yüzü: Yatılılık ve YİBO'lar

Kürdistan'ın farklı bölgelerinin farklı zamanlarda ve birbirinden farklı devletlerce ilhakına dikkat çeken İsmail Beşikçi, bu durumu "devletlerarası sömürge" olarak tanımlar.[10] Konumuz açısından Türkiye Cumhuriyeti'ne bakıldığında da birçok devlet elitinin Kuzey Kürdistan'ı bir sömürge olarak ele aldığı görülecektir. Örneğin Şark Islahat Planı'na kaynaklık eden raporların yazarları olarak Çankırı Mebusu ve Meclis Başkanı Abdulhalik Renda ile dönemin Dahiliye Vekili Cemil Uybadın'ın ifadeleri oldukça çarpıcıdır.[11]

Abdulhalik Renda, kaleme aldığı raporda kısaca; Kuzey Kürdistan'ın (ki kendisi burayı Türkiye arazisi olarak görmektedir) sıkıyönetimle ve diğer yerlere göre ayrı bir uygulama ile idare edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Zira dili, kültürü, sosyal yaşamı ve ekonomik yapısıyla Fırat'ın batısından çok farklı olan bu bölgede Şeyh Sait İsyanı ile artan milliyetçi ve Kürtçü düşüncelerle insanlar söz konusu farklılıkları daha çok öne çıkarmaya başlamıştır. Renda'ya göre sıkıyönetim ve farklı uygulamanın yanı sıra Kürtlerin farklı yollarla asimile edilmesi gerekmektedir.

Renda'nın raporundaki "sıkıyönetim ve ayrı uygulama" ifadesi, Dâhiliye Vekili Cemil Uybadın'ın raporunda "Şark, Umumi Valilikle ve **müstemleke** (sömürge) usulüyle idare edilmelidir"[12] şeklini almıştır. 1943'te Diyarbakır merkezli

[9] YİBO'lar, Türklüğün yanı sıra devletin ideolojik diğer bir dayanağı olan Sünni-Hanefi mezhebinin de "öğretildiği" ve dolayısıyla Alevilik gibi farklı inanç gruplarının dinsel asimilasyonun da hedeflendiği örgütlenmelerdir. Bkz. Arslan, Serhat. *1913-1960 Yılları Arası Göç ve İskân Politikaları Bağlamında Yatılı İlköğretim Bölge Okullarının İncelenmesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

[10] Beşikci, İsmail. *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*. İstanbul: İsmail Beşikci Vakfı Yayınları, 2013.

[11] Raporların tamamı için bkz. Bayrak, Mehmet. *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*. Ankara: Özge Yayınları, 1993, s. 452–480.

[12] A.g.e., s. 471. Vurgu bana aittir.

1. Umum Müfettişliğinin başına geçen Avni Doğan'a göre ise "Cumhuriyet'in Doğu'ya yerleşmesi, medeni milletlerin Afrika'ya yerleşmesi" gibi olacaktır. Zira "Afrika'nın, Diyarbakır'a nazaran birkaç misli daha ağır olan hava şartlarını yenerek oralarda yerleşen medeni milletlerden, bizim bir eksiğimiz olduğunu iddia etmeğe kimin hakkı vardır?"[13] Kuzey Kürdistan'ın, Türkiye Cumhuriyeti'nin diğer yerlerinden farklı bir idari sistemle (sıkıyönetimle ve/veya sömürge usulüyle) yönetilmesi vurgusu sadece yukarıda değinilen raporlarla sınırlı kalmamış, başta Şark Islahat Planı olmak üzere devlet elitlerince farklı dönemlerde hazırlanmış farklı rapor ve belgelerde açıkça ve/ya üstü kapalı bir şekilde ifade edilmiştir.

Cumhuriyetin Kuzey Kürdistan'daki eğitim politikalarına bakıldığında ise tam da bu söylemlere uygun bir şekilde sömürgeci devletlerle benzer uygulamalar görülür. Yukarıda değinildiği üzere eğitim, ulus inşasında kullanışlı bir aparat olagelmiş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinden günümüze Türkleştirmenin önemli kurumlarından biri olarak kullanılmıştır. Ancak farklı ülkelerdeki deneyimlerin gösterdiği üzere asimilasyonun temel aracı olan eğitim, belli bir noktadan sonra "istenilmeyen sonuçlara" neden olabilmekte ve asimile edilmek istenen etnik grup mensuplarında kendi gruplarına ilişkin ulusal bilinç ve aidiyetin gelişmesine de yol açabilmektedir. Bu makale bağlamında somutlaştıracak olursak, eğitim yoluyla asimile edilmek istenen Kürtler, aynı yolun barındırdığı potansiyel nedeniyle Kürtlüğe dair ulusal bir bilinç edinme imkânı da yakalayabilmiştir. Dolayısıyla asimile edilmek istenen topluluk için öyle bir sistem oluşturulmalı ki istenmeyen sonuçlarla karşılaşılmasın. Daha çok sömürgelerde karşılaşılan bu sorun/durum, asimile edilmek istenen topluluğa verilecek eğitimin belli bir düzeyle sınırlanmasıyla çözülmeye çalışılmıştır.

Eğitimi, eleştirel ve/veya [karşı] ulusal bilincin gelişmemesi için belli bir seviyede tutmak, birçok emperyal ülkenin sömürgelerinde izlediği yöntemdir. Örneğin bazı İngiliz yöneticiler direnişe yol açabileceği için Hintlilerin eğitim almasına şüpheyle yaklaşmaktaydı. Ancak diğer bazıları da yönetime sadık eğitimli bir sınıf yetiştirmek için eğitimi desteklemekteydi. Sonuç olarak İngilizler, Hindistan'daki eğitimi, İngiliz otoritesine sorun yaratacak eleştirel bilincin gelişmesini engellemek için belli bir seviyede tuttular. Portekiz, Afrika'daki Mozambik sömürgesinde yerliler için ilkokul seviyesine kadar sınırlı bir eğitim uygulamış; ortaokullar yalnızca Avrupalıların çocukları ve küçük bir Afrikalı elit için ayrı olarak açılmıştır. Yine İngilizler Mısır'da 1896 – 1906 arasında çok sayıda ortaöğretim okulu açtılar. Çünkü yeni açılan okullarla amaçlanan, sivil bürokrasiyi tamamen ortaöğretim diplomasına sahip Mısırlı gençler ile doldurmaktır. Yükseköğretimde ise hükümet sadece hukuk, tıp, ziraat ve mühendislik alanlarında oldukça

[13] A.g.e., s. 155.

sınırlı öğrenciye yükseköğrenim imkânı sağlamıştır.[14]

Benzer uygulamanın Cumhuriyet-Kürtler ilişkisinde de var olduğu söylenebilir. Nitekim Cumhuriyet dönemindeki üniversitelere bakıldığında, uzunca bir dönem Kuzey Kürdistan'da herhangi bir üniversitenin açılmadığı görülmektedir. Resmi kaynaklarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu olarak geçen ve coğrafik açıdan Kuzey Kürdistan'a denk geldiği kabul edilen bölgelerdeki ilk üniversite 1957'de Erzurum'da (Atatürk Üniversitesi), ikinci ise 1973'te Diyarbakır'da (Dicle Üniversitesi) açılmıştır. Kuzey Kürdistan'daki üniversite sayısı günümüzde de diğer bölgelere göre daha azdır. Örneğin Yüksek Öğretim Kurumu'nun verilerine göre 2022 yılındaki üniversite sayıları şöyledir.[15]

Bölge	*Üniversite sayısı*[16]
Marmara	73
İç Anadolu	45
Karadeniz	21
Akdeniz	19
Ege	18
Doğu Anadolu	16
Güneydoğu Anadolu	12

Görüldüğü üzere 2022 yılı itibariyle hem bölge düzeyinde hem de Türkiye geneline göre üniversite sayısı oldukça düşüktür. Toplam nüfusun neredeyse %20'sinin yaşadığı iki bölgede üniversite oranı %8,8'dir. YİBO'ların bölgesel dağılımına bakıldığında ise tam tersi bir durum görülecektir. Dicle Üniversitesi'nin 1973 yılında açılmasıyla üniversite sayısı ikiye (2) çıkan Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki yüksek öğretim kurumları oranı %16 olurken[17] aynı tarihteki YİBO oranı %93'tür. Zira 1973 yılına kadar açılan 59 YİBO'nun 55 tanesi bu bölgelerdedir.[18] Özetle, en çok YİBO, en az üniversitenin bulunduğu bu iki bölgede açılmıştır. Bu durum ise bizi egemen iktidarların sömürgelerde izlediği eğitim politikasının diğer bir yönüne götürmektedir: Yatılılık.

İngilizlerin, Amerikan kolonilerindeki Kızılderililere yönelik hayata geçirdiği eğitim politikaları üzerine çalışan Katherine Jansen'nın ifadesiyle: "[yatılı okullar]

[14] Serhat Arslan, *1913-1960 Yılları Arası Göç ve İskân Politikaları Bağlamında Yatılı İlköğretim Bölge Okullarının İncelenmesi*, s. 138-139.

[15] Yüksek Öğretim Bilgi Yönetim Sistemi, https://istatistik.yok.gov.tr/, [Erişim Tarihi: 14.01. 2023].

[16] Devlet ve vakıf üniversitelerinin toplamı alınmıştır.

[17] Durmuş Günay ve Aslı Günay, "1933'ten Günümüze Türk Yükseköğretiminde Niceliksel Gelişmeler" *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*. Cilt 1, Sayı 1, 2011, s. 1-22.

[18] Ayhan Serhat Işık ve Serhat Arslan. "Bir Asimilasyon Projesi: Türkiye'de Yatılı İlköğretim Bölge Okulları" *Toplum ve Kuram Dergisi*. Sayı 6-7, 2012, s. 107-140.

sömürge eğitimi için ideal bir kurum"dur.[19] Bu nedenle olsa gerek, Kuzey Kürdistan'daki eğitim politikalarının nasıl olacağına ilişkin devlet elitlerinin yaptığı neredeyse tüm tartışmalarda ve kaleme aldıkları bütün metinlerde yatılı okullara vurgu yapılmıştır. YİBO'ların açılışına dair hazırlanan kanun tasarısı için yapılan meclis tartışmaları, yukarıda kısaca değinilen sömürgecilik, asimilasyon ve yatılı okul ilişkisini çok daha açık bir şekilde göstermektedir. Örneğin Diyarbakır Milletvekili İhsan Hamit Tiğrel, 6 Şubat 1962'da Cumhuriyet Senatosu'nda yaptığı konuşmada Kartaca'nın yıkılmasından sonra Roma'nın huzura kavuştuğunu; benzer şekilde Türkiye Cumhuriyeti'nin de ancak Kürtlerin asimilasyon yoluyla "ortadan kaldırmasıyla" huzura kavuşacağını söyler. Bunun yolu ise Kuzey Kürdistan'da uygulanacak özel bir programla, burada Türk kültürü ve dilinin yaygınlaştırılmasından geçmektedir. Bu programın en önemli ayağını ise burada açılacak yatılı okullar yani YİBO'lar oluşturacaktır. "[B]ölge mektepleri açalım ve bunları çoğaltalım. Bu suretle kültürümüzü memleketin her tarafına yaymak ve oralarda harsımızı, dilimizi ve milliyetimizi yerleştirmek mümkün olabilir, Maarif Vekâleti'nin, bunu ehemmiyetle dikkate alacağına inanarak, huzurunuzdan ayrılıyorum."[20] Bu konuşmaya dönemin Maarif Vekâleti Hilmi İncelisu'nun cevabı zaten bu bölgede yatılı okulların açılmaya başlandığı ve bu okulların arttırılacağı şeklindedir. Ancak Türk kültürü ve Türkçe'nin buralarda benimsenmesi ve baskın dil olarak kullanılması sadece milli eğitimle değil, buralardaki devlet dairelerinin bir bütün olarak ortak hareket etmesiyle mümkün olacaktır.

[Hamit Tiğrel'in] bahsettikleri mevzuda, Türk milliyetçiliğinin özelliği bakımından kültür ve dil beraberliğini sağlamaları hususunda, kendileriyle tamamen beraberim. Bu maksatla bölge okullarının kurulması hakkında çalışmalara başlamış bulunmaktayız. Bunlar halen dokuz tanesi faaliyette, 12 tanesi de inşaat halindedir. Yapılan hazırlıklara ve çalışmalara göre 10 yılda 55 bölge okulu kurulması yoluna gideceğiz.[21] Bunlar, ilköğretim çağındaki çocukları yatılı olarak alacak, beş yıllık ilkokula ilâveten üç yıl daha tedrisat yapacaklardır... Böylece Türk dilini hâkim kılmaya çalışacağız. Ancak, dilin her yerde konuşulması sadece millî eğitimin değil, halkımızın temasta bulunduğu bütün âmme müesseselerinin de borcudur. Onların da bu hususa dikkat etmeleri lâzım gelir.[22]

Benzer şekilde, Millet Meclisi'nin 22 Şubat 1962 tarihli oturumunda Cumhuri-

[19] Jansen, Katherine. "Amerikalı Yerlilerin Eğitim Yoluyla Asimilasyonu". *Sömürgecilik ve Eğitim*. Der. G. Altbach ve G.P. Kelly, Çev. İbrahim Kalan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1991, s. 87-120.

[20] *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, Cilt 2, 264–265, (6.2.1962).

[21] Yukarıda belirtildiği üzere 1973 yılı itibariyle Kürdistan'da toplamda 55 adet YİBO kurulmuştur. Bu anlamda dönemin Milli Eğitim Bakanlığı'nın söz konusu Kürtler ve asimilasyon olduğunda nasıl sistematik ve programlı çalıştığı dikkat çekicidir.

[22] *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, Cilt 2, 289, (6.2.1962).

yetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) adına söz alan Yozgat Milletvekili İsmet Kapısız, YİBO'lar hakkında şu tespiti yapar: "Bilhassa bölge yatılı okulları kurmak sistemi ile millî kültür bütünlüğümüzün sağlanması hususunu da temenniye şayan görürüz."[23]

Yatılı olmalarının yanı sıra YİBO'ların mekânsal konumlarından iç işleyişlerine kadar pek çok uygulaması, sömürgelerdeki, özellikle de İngilizlerin Kızılderililere yönelik geliştirdiği, okul sistemiyle benzerlik göstermektedir. Jansen, Kızılderililer için oluşturulan sistemle İngilizlerin çocukları ailelerinden ayırdıklarını, kabile yaşamını böldüklerini, kendi dillerini unutturduklarını ve "iyi vatandaş" yetiştirmek adına ait oldukları toplumdan tecrit ettiklerini, tüm bu amaçlar doğrultusunda da Kızılderililerin yaşadıkları topraklardan uzak yerlerde okullar kurduklarını belirtiyor.[24] Tüm farklılıklarına rağmen İngiliz yerine Türkler, Kızılderililer yerine Kürtleri koyduğumuzda Jansen'in ifadesinde hiçbir anlam kaybı olmaması dikkat çekicidir.

Sonuç Yerine: Farklı Yönleriyle YİBO'lar

YİBO'ların, yukarıda değinildiği üzere yerleşim yerlerinin dışında ve halktan uzak yerlerde inşa edilmesinin yanı sıra, "dışarıdan" bakıldığında, göze çarpan bir diğer önemli noktası da mekân olarak askeriye ile olan ilişkileridir. İlk olarak Kuzey Kürdistan'daki çoğu YİBO'nun faal askeri/militarist kurumlarla, ki bunlar çoğu zaman karakollar olmuştur, aynı "bahçeyi" paylaşmış olması dikkat çekicidir. İkinci olarak ise ya boşaltılmış askeri alanlar ve/veya boşaltılmış cezaevleri YİBO'ya dönüştürülmüş ya da YİBO'lar söz konusu kurumlara çok yakın yerlerde konuşlandırılmıştır. Örneğin Yüksekova'daki (Hakkari), Nusaybin'deki (Mardin), Kulp ve Silvan'daki ve Pülümür'deki (Dersim) gibi YİBO'lar faal haldeki karakollarla aynı bahçeyi ve kimi zamanda aynı mekanı paylaşırken; Muş Kümbet YİBO bir dönem yarı açık cezaevi olarak kullanılan binanın Adalet Bakanlığı'ndan Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmesiyle ve hiçbir değişiklik yapılmadan okula dönüştürülmesiyle kurulmuştur.

1125 öğrenci kapasiteli Kümbet Yunus Emre Yatılı İlköğretim Bölge Okulu, Kümbet cezaevinden bozmaymış. Okulun on bir dersliği cezaevinin hücreleri, yatakhane koğuşlarıymış. Demir parmaklıklar, asma kilitli demir kapılar, göğü sınırlı görebilen taş avlu, gri duvarlar değiştirilmeden bırakılmış [...] Avluya tek ağaç dikilmemiş, tek saksı çiçeği konulmamış. Hücrelerin, koğuşların demir parmaklıkları bile sökülmemiş.[25]

Ayrıca, diğer birçok YİBO da yerleşim bölgelerinin dışında olduklarından, kırsal bölgelerde operasyona çıkan askerler tarafından üs olarak kullanılabilmiştir.

[23] *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 1. Dönem, Cilt 3, 183. (22.2.1962)
[24] Katherine Jansen, 1991.
[25] Sevim Ak, *Güneşin Çocukları*. İstanbul: Can Yayınları, 2008.

Tüm bu durum YİBO'ların mimari yapısından mekanın kullanılma pratiğine, öğrencilerin birbiriyle ve öğretmenleriyle ilişkilerinden ailelerin okula gelip gitme sıklığına kadar birçok konuda belirleyici bir faktör olmuştur. Yatılı okul ve yurt yaşantısına içkin olan disiplin meselesi, söz konusu YİBO'lar olduğunda neredeyse gerçek anlamıyla askeri bir düzene dönüşmüştür. Sabah kalkış saatinden gece uyuma anına kadar öğrencilerin her anının ve adımının belirlenmesine dikkat edildiği, bunun için tüzük, yönetmelik, yönerge ve kılavuz gibi dokümanlar hazırlandığı diğer yandan bunun hayata geçirilmesi için ciddi bir kontrol ve gözetleme mekanizmasının kurulduğu söylenebilir. Öğretmenlerin kontrol ve gözetiminin dışında, yaşı küçük alt sınıfta okuyan öğrenciler hem okul içinde hem de yatakhanelerde kendilerinden yaşça büyük ve üst sınıfta okuyan öğrencilere zimmetlenmiş ve onların idaresine bırakılabilmiştir. Diğer bir deyişle öğrenciler arasında askeri sistemdeki ast-üst ilişkisine benzer bir hiyerarşi ve sorumluluk-yetki ilişkisi geliştirilmiştir. Kız öğrencilerin olduğu karma ve/veya kız öğrencilerden müteşekkil YİBO'larda ise benzer bir hiyerarşik yapı kız öğrenciler arasında geliştirilmiştir.

YİBO'ların askeri kurumlarla iç içe olmasının diğer bir sonucu ise öğretmen, öğrenci, okul idaresi ve ailelerin askeri jargon ve uygulamalara fazlasıyla maruz kalması ve bunun gündelik hayatlarının bir parçası haline gelmesidir. Örneğin okul bahçesine ya da önüne "nizamiye" denirken, yatakhanelere "koğuş" denmiş, evden okula gelen öğrenciler dahi kimlik kontrolünden ve üst aramasından geçirilerek içeri alınmıştır. Kısacası, uzunca bir dönem neredeyse tamamı Kuzey Kürdistan'da olan YİBO'ların birer asimilasyon kalekolu[26] gibi işlediği söylenebilir.

Sonuç olarak, YİBO'lar üzerinden bakıldığında Cumhuriyetin Kürtlere yönelik eğitim politikasının kimi temel özellikleri kısaca şöyle sıralanabilir: Amaç bakımından asimilasyonu (kültür olarak Türklüğü, inanç olarak Sünni-Hanefiliği) hedefler, seviye ve süre açısından ortaöğretimle sınırlıdır, işleyiş itibariyle yatılıdır, mimari ve örgütlenmesi açısından militarizmi model almaktadır, toplumsal cinsiyet rollerini yeniden üretmesi bakımından cinsiyetçi ve erildir.

[26] Kalekol, "Kale" ve "Karakol" kavramlarının birleştirilmesiyle oluşturulan ve Kuzey Kürdistan kırsalında yaygın bir şekilde inşa edilen militarist komplekslere verilen genel addır. Birçoğu karakolların içinde ya da yanında olan YİBO'ların sadece mekânsal-mimari açıdan değil, gündelik hayat bağlamında da militarist örgütlenmesine dikkat çekmek amacıyla bu benzetme kullanılmıştır.

NEO-KOLONYAL İŞGAL COĞRAFYALARI: BİR DİYARBAKIR PORTRESİ

Hazal Dölek[1]

"Sömürge dünyası kompartımanlara ayrılmıştır [...]
sömürge dünyası ikiye bölünmüş bir dünyadır."[2]

2015 yılının Temmuz ayı itibariyle, Türkiye Cumhuriyeti devleti ile PKK arasındaki barış görüşmelerinin aniden sona ermesiyle, Türkiye Kürdistanı'nda şiddetin yoğunluğu arttı. Bu yazıda, bahse konu şiddet dinamiği ile bağlantılı olarak, neo-kolonyal coğrafyalarda ortaya çıkan yeni tahakküm biçimleri bilhassa da sömürgeciliğin Diyarbakır'daki mekânsal şekillenişleri inceleniyor. Bu doğrultuda bir dizi soru ortaya atıyorum: Bu yaşanan, her geçen gün daha kötüye giden bir iç savaş mıydı? Şayet değilse, savaşın bu ülkede (Türkiye'de) değil de başka bir yerde (bu ülkenin sömürgesinde) gerçekleşiyor olması anlamında bir sömürge işgali mi söz konusuydu? Türk devletinin mevcut politikalarına neo-kolonyal bir anlatı çerçevesinde yaklaşmak mümkün olabilir mi?[3]

Bir Diyarbakır Portresi

Diyarbakır coğrafi düzenlenişi itibariyle, onu dünden bugüne şekillendiren güçlerin çeşitliliğini fazlasıyla ortaya koyan bir şehirdir. Sömürgeci bir zihniyetle ikiye bölünmüş hem mekân hem de sakinleri itibariyle kompartımanlaştırılmış bir şehirdir. Önemli bir kısmı askeri karargâhlara tahsis edilmiş olan şehir bu haliyle kuzeyden ve güneyden sıkıştırılmış durumdadır. Sonuç olarak, yeni şehir şimdilerde doğudan batıya doğru yatay bir yönde genişlemektedir. Benim gibi

[1] Dr. Hazal Dölek, işgal altındaki coğrafyalarda varlığını sürdüren cinsiyetlendirilmiş, mahrem ve sömürgecilik karşıtı alanları üzerine araştırmalar yapmaktadır.

[2] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, London: Penguin, 2001, p. 29.

[3] Bu yazının daha kapsamlı ve detaylı bir versiyonu için bkz. Hazal Dolek, 'Neo-Colonial Geographies of Occupation: A Portrait of Diyarbakir', in *The Kurds in Erdogan's 'New' Turkey: Domestic and International Implications*, New York: Routledge, 2022, p. 145–58.

araştırmacılar, insan hakları aktivistleri ve gazetecilerin yolu zaman zaman Diyarbakır'dan geçer. Bu gruplar, başka şehirlerde yaşayan Kürtler ve çoğu devletin atamasıyla zorunlu hizmet için buraya gelip de şehirden ekonomik çıkarı olan kişiler dışında, Diyarbakır'da yaşadığını veya burayı ziyaret ettiğini söyleyen pek fazla kimseye rastlamadım.[4]

Şehrin yerlisi olmayanlar ya korkuyorlar ya da yerlilerle aynı havayı soluma ihtiyacı duymuyorlar. Şehirde ikamet ettikleri yerlerden ve aidiyet duydukları topluluklardan olabildiğince az dışarı çıkıyorlar. Yani daha açık bir ifadeyle etkileşime girmiyorlar. Bunun yerine, sömürgeci olduğunu iddia edebileceğim bir mesafeyi koruyorlar. Frantz Fanon'un "yöneten ırk"[5] adlandırmasıyla dikkat çektiği gibi, gruplar arasındaki gerilim kadar bu ayrık durma hali de yerleşimcilerin daima başka yerden gelen yabancılar olduğu, sömürgeleştirici bir dinamiği andırıyor. Diyarbakır örneğinde, yerleşimciler bu defa deniz aşırı ülkelerden değil, Türkiye'nin batısından gelmekte ve yerel kültüre, anadile ve günlük yaşama yabancı kalmaktadır. Bürokratlar, öğretmenler, girişimciler, din görevlileri ve memurlar muhtemelen ekonomik çıkarlarından dolayı şehirde bulunmaktadır. Bu yerleşimciler öncelikle, yerel halkla etkileşime girmemeleri ve sosyal hayata katılmaya ilgi duymamaları, bunun yerine, çoğunlukla başka yerlere atanmak üzere zorunlu hizmet sürelerinin bitmesini beklemeleri bakımından şehirde yabancıdırlar.

İkinci olarak, bu yerleşimciler genellikle yerel halk tarafından birer yabancı, Türk devletinin birer temsilcisi olarak görülmekte, dolayısıyla kamusal alanlarda kolayca göze çarpmakta ve saptanmaktadır. Söz konusu yerleşimcilerin anavatanın bir parçası olarak toprak ve yönetim üzerinde hak iddia etmesi de çok şaşırtıcı değildir. Zira bu kişiler, egemenliği dayatılan ve ancak zor, silah ve savaş makineleriyle sürdürülebilen bir devleti temsil etmektedir – nitekim Diyarbakırlılar devlet sözcüğünü kullanırken yanına mutlaka Türk sözcüğünü ekler. Bu süreçte

[4] Bu çalışma, 2015/16 yıllarında Diyarbakır'da gerçekleştirdiğim sekiz aylık saha çalışmasına dayanmaktadır. Bu dönemde mümkün olduğunca ayrıntılı bir etnografik günlük tuttum. Günlük konuşmaları, karşılaşmaları, yer isimlerini ve bulunduğum mahallelerin coğrafi düzenini ve sosyopolitik yapılanmasını, duyduğum şarkıları, sözleri ve sesleri, sayıları; kaç kontrol noktasından geçtiğimi, kaç gün dışarı çıkamadığımı vb. not ettim. Tez boyunca günlüğümden çok faydalandım. Ayrıca saha çalışmamın son üç ayını Türkiye'de ilk defa Kürt öğrencilere anadilde (Kurmanci) eğitim veren Dibistana Azad (Özgür Okullar) Ferzad Kemanger'de geçirdim. Burada, katılımcı gözlem ve yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapmak da dahil olmak üzere çeşitli etnografik araştırma yöntemleri kullandım. Okulu haftada iki kez ziyaret ettim, müzik, resim ve Zazaca (ikinci dil olarak) eğitimleri de dahil olmak üzere derslere katıldım. Ayrıca Kürt Dili Festivali, okul piknikleri, öğrencilerin dönem sonu aktiviteleri gibi okulda gerçekleşen etkinlikleri de takip ettim.

[5] Fanon, *The Wretched of the Earth.*

yaşanan iki durum bize mekânın ve coğrafyanın tahayyülleri üzerine ipucu vermektedir. Şırnak'ın, sokağa çıkma yasakları sırasında neredeyse tamamen yerle bir edilen Cizre ilçesinde, aslen batı illerinden olan 1300 öğretmen, silahlı çatışmaların başlamasından hemen önce Millî Eğitim Bakanlığı'ndan gönderilen mesajla geri çağrıldı.[6] Nitekim yine Cizre'de bir duvara yazılmış olan aşağıdaki duvar yazısı da Kürt bölgelerinde yaşayan insanların kendilerini Türkiye dışında bir yerin yerlisi gibi görmesinden duyulan kaygıyı ortaya koymaktadır.

Kürdistan hayali kuranların sonunun "Kabristan" olacağını söyleyen bir duvar yazısı.

Devletin kamu görevlileri dışındaki doğrudan temsilcileri ise polis ve ordu olarak karşımıza çıkıyor. Her köşe başındaki polis barikatları ve karakolları, her beş dakikada bir geçen zırhlı araçlar ve Diyarbakır sokaklarında yokluğu hiç hissedilmeyen kontrol noktaları, toplumsal düzenin başat sembollerini oluşturuyor. Bir görüşmeci şöyle bir yorumda bulunuyor: "Diyarbakır'dan bayrakları ve orduyu kaldırırsanız, burada Devlet kalmaz." Tüm polis araçlarının ve askeri tankların üstünde Türk bayrakları var ve bu araçlardan, günde en az bir kere, son derece milliyetçi bir şarkı olan "Ölürüm Türkiyem" çalınıyor.

Askeri Bölge ve Ölüm Bölgesi

Kuşatma halinin bizzat kendisi askeri bir kurumdur. İç ve dış düşman ayrımı yapmayan bir öldürme kipine olanak tanımaktadır. Bütün herkes egemenin hedefi durumundadır. Kuşatılan köyler ve şehirler dış dünyaya kapatılmakta, bun-

[6] HDP Cizre Raporu. s. 11. Detaylı inceleme bkz.: https://bianet.org/system/uploads/1/files/attachments /000/001/642/original/Cizre_Raporu.pdf?1461164443

ların dış dünyayla irtibatları kesilmektedir. Gündelik yaşam askerileştirilmektedir. Yerel askeri komutanlara, kimin ve ne zaman vurulacağı konusunda takdir yetkilerini kullanma özgürlüğü verilmiştir.[7]

2016 yılına kısa bir bakış atmak gerekirse, bu yıl Türk devleti ile PKK arasındaki silahlı çatışma şehir merkezlerine taşındı ve bazı ilçelerde özyönetim ilan edildi. Hükümetin izlediği sokağa çıkma yasağı ilan etme ve yasağı kaldırma stratejisi, bu süre boyunca Türk devletinin söz konusu ilçelerin dışarıyla olan tüm bağlantılarını ve gıda, elektrik, su gibi temel ihtiyaçlara erişimini kesmesine olanak sağladı. Bu ilçelerde yaşayan insanlar evlerini terk etmeye zorlandı: Yaşadıkları yeri terk edemeyecek durumda olanların veya bunu reddedenlerin bir kısmı ise terörist olarak kriminalleştirilip öldürüldü.[8] Bu dönemde şehrin bir *askeri bölge*, bir de *ölüm bölgesi* olmak üzere ikiye ayrıldığını iddia ediyorum. Hiç kimsenin can güvenliğinin hukuken yahut yurttaşlığa istinaden korunmadığı bir bölgeye atfen kullandığım "ölüm bölgesi" terimiyle, neo-kolonyal coğrafyalarda dallanıp budaklanmaya devam eden bu olağandışı terör oluşumunun altını çizmek istiyorum. Ölüm bölgesi, bu anlamda, 2015'in Ekim ayında Şırnak'ta Hacı Lokman Birlik'e yapıldığı gibi, işkence görmüş bedenlerin zırhlı polis araçlarının arkasına bağlanıp sürüklenerek halka teşhir edilebildiği bir kanunsuzluk coğrafyasına atıfta bulunuyor.[9]

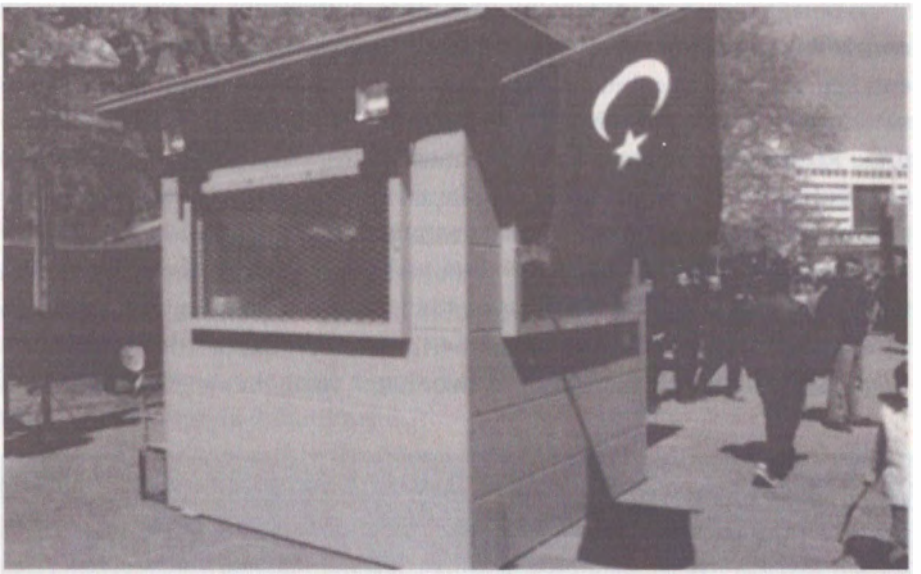
Askeri bölgede kışlalar, asker ailelerinin, öğretmenlerin ve bürokratların kaldığı lojmanlar ve valilik binası yer alır; bunlar genellikle yan yana veya birbirine yakın inşa edilmiş, yüksek teknolojiyle çok iyi korunan binalardır. Devlet memurlarına tahsis edilmiş lojmanların hepsinin etrafı duvarlarla ve bölgenin askeriyeye ait olup girişin yasak olduğunu belirten tabelalarla çevrilidir. Polis ve askerin dolaysız mevcudiyeti, zulmü gizleme ihtiyacı bile duyulmadığının kanıtıdır. Bilakis, yaşamın sıradan sembolleri yerleşimcinin şiddetine fazlasıyla kök salmış durumdadır. Aşağıdaki görselde de görüldüğü üzere, askeri bölgede çeşitli yerleri hedef

[7] Achille Mbembe, "Necropolitics," *Public Culture* 15, no. 1, 2003, p. 15, https:// doi.org/ 10.1215/ 0899-2363 - 15-1-11.

[8] Türkiye İnsan Hakları Vakfı'nın raporuna göre, 16 Ağustos 2015 ile 20 Nisan 2016 tarihleri arasında Türkiye'nin Güneydoğusundaki 7 ilin en az 22 ilçesinde resmi olarak onaylanmış, açık uçlu ve 24 saat [gün boyu] süren 65 sokağa çıkma yasağı uygulanmıştır. Bu sokağa çıkma yasaklarından en az 1 milyon 642 bin kişi etkilenmiş ve Sağlık Bakanlığı'nın 27 Şubat 2016 tarihli beyanına göre, en az 355 bin kişi yaşadıkları il ve ilçeleri terk etmek zorunda bırakılmış ve en az 338 kişi hayatını kaybetmiştir.

[9] İsrail'in kontrgerilla uygulamaları doğrultusunda Filistin'i mekânsal güvenlik bölgelerine ayırması ve Gazze'de, giren herkes için vur emrinin uygulandığı gayri resmi ölüm bölgesi ilan etmesi üzerine daha ayrıntılı bir tartışma için bkz.: Laleh Khalili, *Time in the Shadows: Confinement in Counterinsurgencies* California: Stanford University Press, 2013. Khalili bu çalışmasında hem mekânsal bölgenin hem de Apartheid duvarının sömürgeci pratiklerle tarihsel bir süreklilik içinde konumlandırılması gerektiğini ortaya koyarken, bu oluşumların bugün aldıkları biçimleriyle taşıdıkları yerleşimci sömürgeciliğe has özellikler üzerine de kafa yoruyor.

alabilecek yahut bizatihi hedef olabilecek çok sayıda kontrol noktası ve seyyar polis karakolu inşa edilmiştir. Ölüm bölgesi ise, bir tür ikbal, zenginlik ve güvenlik bölgesi olan askeri bölgenin aksine, öldürme yetkisiyle ve sonuç olarak ölümle tanım kazanıp, bunların damgasını taşır. Sözgelimi bir bombalı saldırı olabilir; zırhlı bir araç tarafından ezilebilir ya da öylece seken bir kurşunla vurulabilirsiniz.



Seyyar Polis Karakolları (Saha Çalışması Arşivi).

Yeni iktidar tarzları, yaşamın ölüme tabi kılınması, insanların, başka canlıların ve mekânın kitlesel olarak yok edilmesi ve bu yolla modern dünyada ölüm dünyalarının yaratılması, mevcut analitik araçlara meydan okuyan meselelerdir. Bununla birlikte, devlet şiddeti Diyarbakır sokaklarından da Diyarbakırlıların hayatından da hiç eksik olmamıştır. Gelgelelim o dönemde şiddetin "bitimsiz bir savaş" şeklini alarak yoğunlaştığına tanık olmuştuk. Çok sayıda ilçenin birer ölüm bölgesine dönüştürülmesi yoluyla fiziksel mekânın yeniden bölgeselleştirilmesiyle ve sürekli polis tacizi, ölüm korkusu ve aşağılama yoluyla hayatların yeniden işgal edilmesiyle karşı karşıyaydık.

Diyarbakır'ın Yeniden İşgali

Şehrin kalbi olarak bilinen, en tarihi bölgesi Suriçi ilçesinde silahlı çatışmalar yaklaşık dört ay boyunca aralıksız sürdü. İlçe, bu süre zarfında, toksik bir ölüm korkusu üreterek şehrin geri kalanına bunu yayan kanunsuz bir bölge haline gelmişti. Polis ve askerler ilçedeki ev ve otellerde kalmış, sokaklarda izlerini bırakmıştır. Sokağa çıkma yasağı kısmen kaldırıldığında, devletin ırkçı nefret dili bir

kez daha görünür hale gelmiştir. Yukarıda Diyarbakır'daki toplumsal düzenin sıradan sembollerinden bahsederken, bu sembollerin, egemenliğini görünür ve elle tutulur kılmanın yollarını arayan Türk devletinin neo-kolonyal mirasının birer yansıması olduğunu öne sürmüştüm. Fakat devletin bu teşhirci tutumu sadece toplumsal hayatın sembolik düzeyinde işlemekle kalmayıp, mekânın düzenlenişi konusundaki mücadeleyi de içermektedir.

Barış müzakerelerinin aniden sona ermesiyle, savaş yeni bir aşamaya girmişti. "Hendek" bir kavram olarak siyasi söyleme giriş yaparken, Kürtler nezdinde bir direniş sembolü haline gelmiştir. Hendekler, toprağa kazılmış çukurlar olmanın ötesinde, kolektif direniş iradesini temsil etmiştir. Bu arada, Türkiye'nin batı kesiminde Kürtleri hedef alan çok sayıda saldırı ve linç olayı yaşanmıştır. Bu olaylarda çoğunlukla mevsimlik tarım veya inşaat işçisi olarak yaşayan veya çalışan Kürtler hedef alınmıştır. Örneğin Kütahya'da Kürt inşaat işçilerinin kaldığı barakalar kundaklanmıştır. Diyarbakır'ın futbol takımı Amedspor'un oyuncuları ve yöneticileri, Türkiye Kupası maçı esnasında ırkçı saldırılara maruz kalarak dövülmüştür.[10] Maçın başında, karşı takımın tribünlerinde "Bizden ölenler şehit, yaşayanlar asker; sizden ölenler leş, yaşayanlar hain" yazılı bir pankart/afiş açılmıştır.

2016 Türkiye Kupası Fotoğrafı (Özgür Gündem Gazetesinden).

"Mülkiyete ve iktidara, aksi durumda gayrimeşru ve ayrıcalıklı olacak bir erişimin toplumsal inşası için vazgeçilmez olan" ırkçılık[11] öteden beri sömürgeci ile sömürgeleştirileni birleştiren kurucu ilişki olagelmiştir. Geçmişteki çoğu sö-

[10] Haberi görmek için bkz.: http://www.imctv.com.tr/kutahyada-kurt-iscilere-linc-girisimi/

[11] Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, California: University of California Press, 2002, p. 22.

mürge bağlamında olduğu gibi, ben de ırkçılığı bu bağlamda Türklüğün ve yöneten-yönetilen ayrımının merkezi düzenleyici ilkesi olarak ele alıyorum. Bu noktada, Türkiye Kürdistanı'ndaki savaşın girdiği yeni aşamayı anlamak için "yeniden işgal" terimine başvuruyorum. Sonuçta savaş, en az iki taraf arasında gerçekleşen bir mücadeleyi ifade eder. Ne var ki, terimin kendisi bize "çatışmanın" nedenleri veya tabiatı hakkında pek bir şey söylemez. Buna karşılık, işgal terimi, savaşı güvenlik ve kontrgerilla harekâtı merceğinden değil, toprağın ve kaynakların ele geçirilmesi ve asimilasyonuna dair bir mesele olarak ele almamıza olanak sağlar.[12]

Arapça "fetih" sözcüğü, bir şehrin ya da ülkenin savaş yoluyla ele geçirilmesi anlamına gelir. Sözcük, özellikle Osmanlı siyasi muhayyilesinde önemli yeri olan fetih siyasetine atıfta bulunur şekilde sıklıkla kullanılmıştır. AKP'nin güncel söyleminde de fetih ruhunu geri çağırmak üzere aynı kelime dağarcığına yapılan atıflara rastlamak mümkündür. Sözgelimi, "İstanbul'un Fethi" her yıl milyon dolarlık bütçeli organizasyonlarla kutlanmaktadır. 2016 yılında İstanbul şehrinin tamamı, Kürt bölgelerinde süregiden ve sadece birkaç gün içinde koca koca şehirleri yerle bir etme noktasına tırmandırılan savaşla eşzamanlı olarak, "fetih sevinci" pankartlarıyla donatılmıştır.[13]

Bir üretim alanı olarak fetih söylemi, tarihin belirli bir dönemine, yani Osmanlı İmparatorluğu'na atıfta bulunur. Kürt bölgelerinde yaşanan kanlı savaş Türklerin gözündeki haklı çıkarımı, Türk milletinin eski, güzel, kudretli günleri nostaljisinin yeniden yakalanması yoluyla üretilmektedir. Bu nostaljinin tanıdık, dolayısıyla tehlikeli başka ulus ve Müslümanlık söylemlerini çoğaltarak pekiştirdiğini söylemeye gerek yok. Sonuç olarak, Türk olmak, vatan millet uğruna fetih ruhunu göklere çıkarmayı gerektiriyor, o kadar ki, çatışmalar sırasında, farklı meslek gruplarından insanlar Sur ilçesinde "terörle mücadele eden" askeri kuvvetlere Türk bayrakları ve Kur'an göndermiştir.[14]

Sonuç

Bu yazıda, sömürgeci bir zihniyetle ikiye bölünmüş gerek mekânsal olarak gerekse sakinleri itibariyle kompartımanlara ayrılmış bir şehir olarak karşımıza çı-

[12] Savaş, çatışma, işgal kavramların tartışıldığı literatür için bkz.: Albert Memmi, *Decolonization and the Decolonized*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006; Laleh Khalili, 2013; Mbembe, 2003.

[13] Fetih metaforunun 2000'ler sonrasında siyasal iktidar tarafından kullanımı için bkz. Cihan Tuğal. "The urban dynamism of Islamic hegemony: Absorbing squatter creativity in Istanbul." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 3, 2009, p. 430-31.

[14] http://www.memurlar.net/haber/562148/

kan Diyarbakır'ın coğrafi düzenlenişi üzerine düşünmeyi amaçladım. Sosyal demokrat kabul edilen ana muhalefet partisi CHP'ye mensup bir milletvekilinin Artvin'de yaptığı basın açıklamasında sarf ettiği şu sözler, Türk devletinin neokolonyal çıkışlarını özlü bir şekilde özetlemektedir:

> Burası ne Cizre ne de Şırnak [o sırada Kürt bölgelerindeki, sokağa çıkma yasağı ilan edilmiş ilçeler kastediliyor]. Burası bir cumhuriyet kenti Artvin. Temennim şudur, bir tek kişinin burnu kanamasın Artvin'de. Eğer Artvinlinin burnu kanarsa bu bedeli ödeyemezler, bu kadar söylüyorum. Burayı başka kentlerle karıştırıyorlar.[15]

Mahut milletvekili bu konuşmayı Artvin'deki bir protesto esnasında, polisin eylemcilere müdahalesini engelleme maksadıyla yapmıştır. Artvin'in Kürt bölgelerinden farklılığını vurgulayan bu cumhuriyetçi tavırla sahiplenilmesinde esasen Türk devletinin kuruluş ilkesini açıkça ortaya koyan bir yan vardır. Bu sözler, sömürgenin anavatandan farklı olduğu, dolayısıyla anavatanın olağanüstü hâl ve kuşatma halinin teminatı olarak görüldüğü şeklindeki basit gerçeğin hayli sembolik bir ilanıdır. Bu etnografik araştırmanın kapsamı, iktidarın ortaya çıkan yeniden yapılandırmalarının, yaşamın ölüme boyun eğdirilmesinin, insanların, diğer canlıların ve mekânın kitlesel olarak yok edilmesinin ve böylece modern dünyada askeri ölüm mekanlarının yeniden yaratılmasının mevcut analitik araçlara nasıl sığmadığının izini sürüyor. Bu bağlamda, Diyarbakır'da 2015/16 yıllarının anlık bir fotoğrafını sunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, öldürme ve ölüm gücünün yeni sömürge (neo-kolonyol) coğrafyalarda dallanıp budaklanmaya devam etmesi, bizi çağdaş demokrasi ve hukuk kuramlarını yeniden gözden geçirmeye zorluyor. İşgal coğrafyalarındaki tarihsel kırılmaların ve süregelen mekân yaratma süreçlerinin karşılaştırmalı bir analizini yapmak kesinlikle değerli bir başka projenin konusu olabilir.

---

[15] Haberin aslına ulaşmak için bkz.: "burası ne cizre ne şırnak," *ekşi sözlük*, son erişim 6 Şubat 2023, https://eksisozluk.com/burasi-ne-cizre-ne-sirnak--5043228.

KOLONYALİST TEMSİL REJİMİ:
TÜRK SİNEMASINDA KÜRTLER

Sebahattin Şen[1]

Hudutların Kanunu, Lütfi Akad, 1966.

Giriş

Türkiye bağlamında Kürtlerin bir tür sömürge varoluşu deneyimledikleri, Kürt sorunu olarak adlandırılan meselenin esasında bir tür kolonyal sorun olduğu söylenebilir.[2] Bir başka ifadeyle siyasal, toplumsal, kültürel, mekân-sal,

[1] Doktora sonrası araştırmacı olarak Paris Sorbonne Nouvelle Üniversitesi'nde çalışmalarına devam etmektedir.

[2] Kürt meselesinin kolonyal bir bağlamda düşünülmesi ya da Kürdistan'ın sömürge olarak nitelendirilmesinin tarihi, görece eskiye gitmektedir. Hamit Bozarslan, "Önsöz: Türkiye'de Sol Kürt Hareketi", *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı*, Emir Ali Türkmen ve Abdurrahim Özmen (der.) içinde, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 62. Sömürge tezinin Kürtler arasında ilk kez ne zaman kullandığını tespit edemediğini söylemekle birlikte, kavramı, Zinar Silopi'nin (Kadri Cemil Paşa) *Doza Kurdistan* (2014) isimli hatıra kitabında kullandığını, teorik düzeyde ise bu tezin önce Kemal Burkay'ın

kurumsal, psişik ve estetik olanı, iktidar, şiddet ve tahakküm ilişkileri içerisinde yapılandıran, farklı mekân, zaman ve bedenlerde çok boyutlu ve karmaşık etkiler ortaya çıkaran çok katmanlı bir mesele olan Kürt sorunu, Kürtlükle Türklük arasında yüzyılı aşan, kolonyal bir ilişkinin varlığına işaret eder. Türklükle Kürtlük arasındaki kolonyal bağlamın ortaya çıkardığı temsilleri, etkileri, fikirleri, duyguları filmler üzerinden takip eden bu metin şöyle bir varsayımdan hareket etmektedir: Türk sinemasında Kürtlerin temsilini mümkün kılan tarihsel durum ve filmlerde Kürtlüğün ve onunla ilişkiselliği içerisinde Türklüğün düşünülme biçimleri, sözü edilen kolonyal bağlamda şekillenmiştir. Dolayısıyla filmlerin eleştirel ve analitik çözümlemesi, Türklük ile Kürtlük arasındaki, zaman içerisinde dönüşerek farklı görünümler alan, iktidar ve tahakküm ilişkilerinin görülmesiyle mümkündür. Sözü edilen egemenlik ve iktidar ilişkilerinin karakteri Osmanlı/Türk devletlerinin Batılılaşma/modernleşme serüveni içerisinde belirleniyordu. Başka bir deyişle, söz konusu tahakküm ilişkilerinin mahiyeti, ulus oluşturma süreçlerine eklemlenerek şekilleniyordu. Tanzimat sonrası dönemde yaşanan dönüşümlerle belirginleşen bu egemenlik ilişkisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte farklı ve çok boyutlu görünümler ve biçimler alarak bugüne kadar devam etmiştir. İşte filmler tam da bu bağlama yerleştirilerek ve bu bağlamla ilişkiselliği içerisinde çözümlenmektedir. Söz konusu kolonyal bağlam ve onun değişimleri, filmlerin dillendirdiği arzuları, fikirleri, duyguları, geliştirdikleri anlatı yapısını, temsil rejim ve stratejilerini farklı biçimlerde de olsa önemli ölçüde belirlemiştir.

Hıdır Murat mahlasıyla 1973'te yayınladığı *Türkiye Şartlarında Kürt Halkının Kurtuluş Mücadelesi* (1973) isimli kitabında ve daha sonra da *Rızgari* dergisinde geliştirildiğini söylemektedir. Kürtlerden önce, örneğin siyasal teorik bir bağlamda, 1930'larda Türkiye Komünist Partisi (TKP) kadroları içinde Hikmet Kıvılcımlı, Kürt meselesini, "Türk burjuvazisi Kürdistan'da sömürge usullerini tatbik etmektedir," ifadesiyle çözümlemiştir. Mesut Yeğen. "Türkiye Solu ve Kürt Sorunu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Sol*. M. Gültekingil (ed.) içinde. Cilt: 8. 1208-1237. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 1213. 1970'lerden itibaren ise Kürt örgütlerinin sömürgecilik tezini ideolojik ve analitik bir biçimde kullandıkları görülmektedir. A. Hamdi Akkaya'ya göre 1970'lerin ortalarından itibaren Türkiye solundan ayrı bir politik, ideolojik ve örgütsel alan oluşturmaya başlayan Kürt hareketinin alanının temelini veya mobilizasyon ve kolektif eylem çerçevesini, sömürgecilik tezi oluşturmaktadır, Ahmet Hamdi Akkaya. "Sonsöz: Kürt Hareketinin Örgütlenme Süreci Olarak 1970'ler". Emir Ali Türkmen, Abdurrahim Özmen (der.) içinde, *Kürdistan Sosyalist Solu Kitabı*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 648 659. Kürt meselesini kolonyal bir bağlamda ele alan bazı çalışmalar için bkz. İsmail Beşikçi. *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*. İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları, 2013; Fikret Başkaya. *Paradigmanın İflası Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*. Ankara: Özgür Üniversite Yayınları, 2004; Nazan Üstündağ, "Pornografik Devlet-Erotik Direniş: Kürt Erkek Bedenlerinin Genel Ekonomisi", *Erkek Millet Asker Millet*, Nurseli Yeşim Sümbüloğlu (der.) içinde. 513-537. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013; Özgür Sevgi Göral. "Geçmişle Hesaplaşma ve Sömürgecilik: Kürt Meselesine Sömürgesizleştirme Ekseninden Bakmak", *Ayrıntı Dergi*, Mart 2015.

Kolonyal Bağlam, Egemenlik ve Temsil

Türk sinemasındaki Kürt temsilleri Türklüğün egemen konumu sayesinde mümkün olmuştur ve aynı zamanda bu egemen konumu göstermektedir. Bununla birlikte Türk sinemasının Türklüğü nasıl tasavvur ettiği, hangi ideoloji, söylem arzu ve korkularla donattığı, ona dair ne türden fantezilere sahip olduğunu da Kürtlük temsilleri sayesinde görebiliyoruz.[3] Kürtler karşısında bir devletin gösterenine ve egemenlik biçimine dönüşen Türklük, aynı zamanda Türk sinemasının Kürtlerle ilgili anlatılarına imkân veren tarihsel ve yapısal nedendir. Modern dünyadaki tahakküm ve iktidar ilişkilerinin çoğunlukla temsil eden ve temsil edilen konumlar ortaya çıkarttığı hatırlanırsa, Türklüğün ideolojisini oluşturan kaynaklardan ve aynı zamanda onun parçalarından biri olarak Türk sinemasının Kürtlüğe işaret eden ama adlandırmayan kamerasının güçle donatılmış olduğu anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle Türk sinemasının kamerasını Kürtlerle meskûn bölgelere çevirmesini, orayı sinematik bir anlatıya dönüştürmesini mümkün kılan tarihsel durum, devlet ve Türklüğün Kürtler karşısındaki tarihsel ve yapısal egemenliğiyle bağlantılıdır. Bu yüzden Türk sinemasının 50'lerde başlayan 60 ve 70'lerde artarak devam eden ve bugüne kadar gelen "Doğu" serüveninin başlangıcını sadece Türk sineması tarih yazımının sınırları içerisinde kalarak açıklamak, bu serüveni mümkün kılan egemenlik ve tabiiyet ilişkilerini gözden kaçırmak anlamına gelecektir.

Tecrit edilen ama aynı zamanda nüfuz edilen kolonyal bir mekân olarak Kürt bölgelerinin hem sinematik bir nesne/konu olarak inşasında, hem de Türklük dairesi içerisinde "Doğu" olarak kurulma biçimlerinde Bhabha'nın tarif ettiği çelişkili-tezatlı sömürge söylemi devrededir. Sömürge söylemi, "fetiş veya basmakalıp, endişe ve savunma olduğu kadar hâkimiyet ve zevke de dayanan bir 'kimliğe/özdeşliğe' geçit verir. Çünkü bu söylem, farkın tanınmasına ve inkâr edilmesine yönelik bir tür çok katlı ve çelişkili inançtır"[4]. Sömürgenin farkını eşzamanlı olarak hem görünür kılan hem de inkâr eden bir ideoloji olarak sömürgeciliğin bu çifte hareketi, Kürtlerin hem Türklük ve devlet söyleminde kurulma biçimleriyle hem de filmlerdeki temsilleriyle örtüşüyor. Bir başka ifadeyle Kürtlük farkının aynı anda görünür (bu görünür kılma hiçbir zaman doğrudan Kürtlüğe dair göstergeler üzerinden gerçekleşmiyor) kılındığı ve inkâr edildiği (işaretlendiği ama adlandırılmadığı diye de ifade edebiliriz) kolonyal bir söylem içerisinde inşa edilmiştir. Devlet söyleminin Kürdi mahiyetini iptal ederek Kürtler ve Kürt meselesi üzerine sürekli konuşmasına benzer bir biçimde, Türklüğün sinema perdesi

[3] Sebahattin Şen, *Gemideki Hayalet: Türk Sinemasında Kürtlüğün ve Türklüğün Kuruluşu*, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.

[4] Robert Young, *Beyaz Mitolojiler, Tarih Yazımı ve Batı*, çev. Can Yıldız, İstanbu: Bağlam, 2000, s. 224.

de Kürdiliğe ait temel göstergeleri iptal ederek Kürtleri her daim kadrajda tutmuştur. Bu kadraj, yani Türk sinemasının Kürtlük kurguları, cumhuriyetin kolonyalist söylemlerinin ve pratiklerinin yüzeyine dönüşmüştür.

Egemenlik durumunun, bölgeye gelebilme imkânına sahip ayrıcalıklı aktörler (Türkler) olarak yönetmenlerin ve hareketsiz yerliler olarak Kürtlerin karşılaşmalarını yapılandırdığı söylenebilir. Söz konusu egemenlik ve tabiiyet ilişkileri bir taraftan yönetmenlerin "Doğu"ya gidişlerini kolaylaştırırken, diğer taraftan da hem filmlerin anlatılarını yapılandırıyor hem de filmlerde görünür oluyor. Lakin, Türk sinemasının kamerasını Kürdistan'a çevirmesini mümkün kılan bu güç, senaristlerin ve yönetmenlerin oraya dair anlatılar kurma motivasyonlarını tek başına açıklamaya yetmiyor. Başka bir biçimde ifade edilirse, Türklüğü egemenlik biçimine dönüştüren bağlam, yönetmenlerin Kürt bölgelerine gidişlerini mümkün kılan tarihsel nedenleri izah ediyor olsa da yönetmenleri oraya gitmeye, senaristleri ve yazarları oralarla ve Kürtlerle ilgili hikâyeler yazmaya, yazılan hikâyeleri ve romanları filme uyarlamaya motive eden ideolojiyi açıklayamıyor. Yönetmenlerin, senaristlerin "Doğu"yu gösterme arzusuna kaynaklık eden düşünsel ve duygusal motivasyonları anlamak için Batılılaşma süreçlerinin bireysel ve kolektif bedenlerde ortaya çıkardığı çok boyutlu etkileri hesaba katmak gerekiyor. Peki, bu gösterme arzusunu motive eden şey neydi? Türk sineması "doğu"da neyi arıyordu? 50'lerden bugüne devam eden Kürtleri hikâye etme arzusunun kaynağında neler vardı?

Türk sinemasının Kürtleri "gösterme" arzusuyla, Türkiye'nin Batılılaşma/kapitalistleşme hikâyesinin ortaya çıkardığı fikirler, arzular, duygular, korkular, endişeler arasında bir bağlantı kurulabilir. Yönetmenlerin "Doğu"yu keşfetme, oraları gösterme arzularının izini sürdüğümüzde, 50'lerden başlayan ama özellikle 60'lar ve 70'lerde artarak devam eden ve günümüze kadar gelmiş olan bir eğilimle, Batı'nın aynasıyla karşılaşıyoruz. Batı'nın bakışı karşısında kendisini yetersiz, eksik, sakil, gecikmiş ve nihayetinde Doğulu hisseden Türk ulusal benliği Kürt temsilleri üzerinden, kendi gecikmişliğini, eksikliğini telafi edebiliyordu ve yine kendisini modern ve Avrupai bir öznellik olarak hayal edebiliyordu. İşte filmler aracılığıyla bir süreliğine de olsa sağlanan bu fantazmatik bütünlük ve tamlık duygusu, Kürtlerin ve yaşadıkları yerlerin her daim kadrajda olmasını motive eden, kamçılayan gösterme arzusunun kaynaklarından biriydi aynı zamanda. Başka bir deyişle 2000'li yılların başına kadar adlandırılmadan ama sadece işaret edilerek temsil edilen Kürtleri kadraja alma arzusu, Türklüğün fantazmatik tamlık ve bütünlük hayaliyle bağlantılıydı. Yönetmenler ve senaristler, yüce-öteki (bazen de yoz) olarak algıladıkları Batı'nın karşısında hissettikleri yetersizlikleri, eksiklikleri kurguladıkları Kürtlük imgeleriyle telafi ediyorlardı her defasında. Batı'nın aynasının ortaya çıkardığı mazoşist ruh, Kürdistan aynasının sağladığı narsisizmle telafi ediliyordu. Batı'nın aynasına her baktığında kendine çekidüzen vermeye çalışan ulusal benlik/kimlik ve onun taşıyıcıları olan kültürel

elitler ve devlet seçkinleri, Kürtlere baktıklarında çekidüzen verilmesi gereken toplumsal ve coğrafik bir uzam görüyorlardı. Dolayısıyla Türk sinemasının "Doğu" serüveni, Türklüğün kendini sürekli tanımlamaya çalıştığı sonsuz narsistik bir döngüdür aynı zamanda. Ulusal endişenin sinema perdesi üzerinden yatıştırılması, Kürtleri gösterme arzusunun bitmez tükenmez kaynaklarından biriydi.

1960'lardan 1990'lara Kolonyalist Temsil Rejimi

Sinematik uzayda Türklüğün Kürtlüğe ve onunla ilişkiselliği içerisinde kendine dair geliştirdiği kolonyalist temsil rejimi, kendi içinde değişen ve belli tarihsel bağlamlar, olgusal durumlar ve ideolojik, söylemsel yapılarla tesis edilen bir rejimdir. Devletin ve Türklüğün Kürtlere dair geliştirdiği sömürgeci söylem ve pratikler içerisinde oluşan bu rejimi kendi içerisinde farklılaştıran olgu, dönemlerin tarihsel, kültürel bağlamı ve onunla bağlantılı olan sinema tartışmalarıdır. Bu temsil rejimini ve onun çeşitlilik gösteren hareketlerini, 1960'lardan 1990'lere uzanan dönemde yapılan filmler üzerinden takip etmek mümkündür.

Kemalist ideolojinin 1960'taki darbeyle birlikte kendini yeniden tahkim etmesinden sonra, 1966 yılında yapılmış olan filmler, belli farklılıklarla birlikte, temelde Kürtleri ve onlarla ilişkiselliği içerisinde Türklüğü düşünme biçimleri açısından ortaklaşmaktadır. Filmlerdeki bu benzerlikleri ortaya çıkaran, Kürt sorununun kolonyal mahiyeti ve dönemin sinema tartışmaları ile sosyopolitik bağlam ve bunların içerisinde konumlanan yönetmenlerin eğilimleridir. *Hudutların Kanunu* (Lütfi Akad, 1966) ve *Toprağın Kanı* (Atıf Yılmaz, 1966) filmlerinde kolonyalist söylem ve ideolojinin Kemalist versiyonları hareket halindedir. Fransız tarzı kolonyalist bir anlayışı hatırlatan her iki film de Kürtleri ve yaşadıkları yerleri "vahşilik"ten "medeniyete" doğru değiştirilmesi gereken varlıklar olarak düşünüyor. Kürtler geri kalmışlardır (sadece ekonomik ya da bölgesel bir geri kalmışlık değil, "medeniyetten" de geri kalmışlık olarak düşünülüyor) dolayısıyla "Doğu" ıslah edilmesi gereken bir yer, orada yaşayanlar ise "medenileştirilmesi" gereken vahşilerdir. Çağdaş olarak düşünülen/kurgulanan her ne varsa onları Kürt coğrafyasına taşıyacak olan da cumhuriyetin idealist devlet görevlileridir. *Hudutların Kanunu*'nda Üsteğmen Zeki ve Ayşe Öğretmen açısından görev yaptıkları Deliviran köyü ve orada yaşayanların Türklüğün modern olduğu varsayılan dairesine dahil edilmeleri gerekiyor; bu onlar için bir görevden öte bir arzu, bir tutkudur. Benzer biçimde, *Toprağın Kanı*'ndaki mühendis Hilmi Bey ve yeğeni Sevgi için Batman'ın içinde bulunduğu karanlıktan kurtarılması gerekiyor.[5]

[5] Bu dönemin filmlerini tarihsel olarak önceleyen, 1928 ile 1939 yılları arasında yazılmış *Zeyno'nun Oğlu* (Halide Edip Adıvar), *Sevgim ve Istırabım* (Mükerrem Kamil), *Dağları Bekliyen Kız* (Mahmut Esat Bozkurt), *Yezid'in Kızı* (Refik Halit Karay) gibi romanlar, sinemanın yapacağını edebi biçim

1970'lerde yapılmış filmlerde, Kemalist ideolojinin Kürtlere dair geliştirdiği kolonyalist temsil ve pratikler sol-popülist bir temsil stratejisiyle iç içe geçmiştir. Kürt bölgelerine yansımalarıyla birlikte Türklük evrenindeki düşünsel, siyasal ve sosyal hareketlilik ve bütün bunların sinema alanındaki etkileri 1970'lerdeki Kürtlük ve "Doğu" kurgularını belirleyen tarihsel bağlamı oluşturuyordu. Bu çerçevede 70'lerin Kürtleri kadraja alan filmlerinde "Doğu", toprak sahibi ağa ve yoksul köylü/maraba üzerinden temsil edilen "sınıf çatışmasının" uzamıdır. Kürtlük bu dönemin filmlerinde, köylülükle iç içe geçen bir sınıfsal temsile eklemlenerek kurgulanmıştır. 1970'lerin filmlerinde, 1960'lar ve 1980'lerde yapılmış filmlerden farklı olarak, "vahşileri" medenileştirmeye *çalışan* ya da ona *çağıran* idealist devlet görevlilerine rastlanmıyor. Lakin feodal, ilkel, tarihin dışında ve gerisinde kalmış insanlar olarak düşünülen Kürtleri medenileştirecek başka bazı temsil stratejileri devrededir. Medenileştirme, *Derviş Bey, Köprü, Kibar Feyzo, Şalvar Davası* gibi filmlerde de görülebileceği üzere bu kez Kürtlüğün medenileştirecek olan Türklük evreninden (bu evren çoğunlukla İstanbul'dur) medenileşmiş bir şekilde geri dönen yerlinin çabasıyla gerçekleşiyor. Stereotipleştirmelerin yaygınlıkla kullanıldığı bu filmlerde Türklük ve Kürtlük, modern bilinçle, medeniyetle, eşitlikle çevrelenen bir kent mekânı ile ilkellikle, cehaletle, sapkın inançlarla örtüştürülen "Doğu" arasındaki kontrast üzerinden kuruluyor. Bununla birlikte, örneğin *Hazal* filminde "Doğu"yu ortaçağ karanlığından kurtaracak olan ne idealist devlet görevlisidir ne de medenileşmiş yerlidir, kurtarıcı bu kez devletin getireceği yoldur. Bu dönemde sadece Türkiye'de değil, bütün dünyadaki genel kültürel, toplumsal ve siyasal atmosferle ilişkili bir başka dönüştürücü güç daha devrededir artık. *Sürü, Fırat'ın Cinleri, Kara Çarşaflı Gelin, Erkek Güzeli Sefil Bilo* ve *Salako* gibi filmlerde Kürtleri, Türklüğün medeni olduğu varsayılan perdesine dahil edecek olan bu güç bizatihi büyük T ile Tarih'in kendisidir.

Kısacası Kürt bölgelerini toprak sahibi ağa ile topraksız köylüler karşıtlığı üzerinden kurulan "sınıf çatışmasının", "feodal değerlerin", "ilkel üretim biçimlerinin", "despot ağaların", "batıl, ilkel ve sapkın inançların" diyarı olarak sunan dönem filmlerinde Kürtleri dönüştürecek olan bu kez asker, öğretmen, mühendis gibi idealist/kolonyalist memurlar değil, Türklüğün kent mekânlarında medenileşen/bilinçlenen ve döndüğünde yerliyi medenileştirecek "medenileşmiş- yerliler" ya da bizatihi Marksist bir güzergâhta ilerlediğine inanılan Tarih'in kendisidir.

içerisinde yapmışlardır: Bu romanlarda Kürtler medenileştirilmesi gereken vahşiler, isyankâr şeyhlerce kandırılan saf insanlardır, bkz. Remezan Alan, *Modern Kürt Edebiyatında Kolonyal Karşılaşmalar, Ulusal İmaj ve Tersyüz Olmuş Bir Klişe, Monograf*, 3. 2015, s. 78. Bu romanları kolonyal bir bağlamda düşünen bir başka yazı için bkz.Zeyno Zeynep, Wekî Qadeke Şîdetê, Temsîl: Di Romana Tirkan de Kurd, Îsyan û Jin-I". *Zend*, çev. Dawûd Rêbiwar, Stenbol, Payiz/Sonbahar, 2008.

Entelektüel-kültürel-politik alanda Kemalizm'in etkili olduğu 60'larda yapılan filmler Kürt bölgelerini medenileştirilmesi gereken bir eşik-ev olarak düşünüyordu. Kemalist fikriyatın kolonyalist bir arzuya dönüştüğü bu filmlerde Kürtler Türkiye'nin batısından gelmiş devlet görevlileri tarafından medenileştiriliyordu. 1980'lerde ise 60'lardan farklı olsa da tekrar Türklüğün evreninden "Doğu"ya gidişleri konu alan anlatılara geri dönülmüştü. 70'lerin düşünsel, politik ve toplumsal hareketliliğini kesintiye uğratan 12 Eylül askeri darbesinden sonra 80'lerde yapılan *Hakkâri'de Bir Mevsim* (Erden Kıral, 1982) *Derman* (Şerif Gören, 1983) *Katırcılar* (Şerif Gören, 1987) gibi filmlerde Kürt coğrafyası, zor doğa ve mevsim koşullarına rağmen, adeta darbe sonrasında Türk entelektüellerin travmatik ve melankolik hallerinin yatıştırıldığı bir rehabilitasyon mekânına dönüşmüştür. Ancak bu travmatik ve içe dönük hallere rağmen söz konusu entelektüeller yine de Kürtleri medeni olarak kurgulanan Türklüğün ethosuna çağırmaktan vazgeçmeyen figürlerdir. Bir taraftan da Kürdistan, "ilkel" inançların ve törelerin yaşandığı, vahşi, geri kalmış ama aynı zamanda otantik bir buz ve kar topografyasıdır. Dönem filmlerinin melankolik aydınları için "Doğu" bir süreliğine misafir olunan bir ev gibidir: Kürt coğrafyası artık kolonyalist bir tutku ve şiddetle çekidüzen verilmesi gereken bir yer değil, ben ve öteki arasındaki farkın tanındığı ama Kürtlüğü adlandırmadan ona işaret etmenin devam ettiği, içe dönük bir yabancının geçici olarak kaldığı ve nihayetinde geldiği yere geri döneceği bir yerdir.

Kolonyalist Temsil Rejiminin Dönüşümleri

1990'lar Türkiye'de Kürt yönetmenlerin ilk filmlerini yaptıkları, Kürt sorununun ve Kürtlüğün hem Türklüğün toplumsal ve politik uzamına hem de Türklüğün sinema perdesine "musallat" olmaya başladığı bir dönemdir. 50'lerden itibaren Kürtleri işaretleyen ama adlandırmayan *Türk kamerası*, 90'ların sonlarından itibaren dünyadaki ve Türkiye'deki değişimler ve Kürtlerin tanınma ve kimlik mücadeleleriyle birlikte dönüşmek zorunda kalmış, artık adlandırmadan işaret etmek imkânsızlaşmıştır. 90'ların sonlarından bugüne, Kürt sorununun yakıcı bir hal almasıyla birlikte, Kürtlüğün kolonyalist tahayyülünün aktüel siyasal fikirlere, çıkarlara, duygulara, biçim ve içeriklere eklemlenerek devam ettiği, ama bununla birlikte söz konusu tahayyülün kırılarak bir tür hayalete dönüştüğü, diğer taraftan Kürt Sineması adıyla *"başka bir filmin"* de yapılmaya başladığı bir dönemdir.

Kürt coğrafyasını gömülemeyen cesetlerin, mezarsız ölülerin, mezarında rahat bırakılmayan cesetlerin uzamına çeviren egemen güç, aynı zamanda yırtıklardan hayaletlerin, hortlakların içeri girdiği bir simgeselliğe de yol açıyordu. İşte 90'ların sonlarından bugüne ana akım olmayan filmlerin birçoğu bu hayaletlerin gezindiği yüzeylerdir aynı zamanda. Kürtler ve Kürt sorunu, filmlerin merkezini veya yan temasını oluşturmadığı örneklerde bile, anlatıyı yapılandıran güçlerden biridir. Bu güç sanki kadrajı etkileyen, ona musallat olan, lakin kadrajda görün-

meyen bir hayalet gibidir. Bununla ilişkili olarak bu anlatılar Kürtlüğün ve Türklüğün yeni türden imgelerini, algılanma biçimlerini üretiyorlar. Şöyle de ifade edilebilir: Bu filmler Kürtleri, Kürt sorununu ve bunlarla bağlantısı ölçüsünde Türklüğü yeni tarzda düşünen filmlerdir. Kürt ve Türk kimliklerini kuran güçlerden biri olarak Kürt sorunu, bastıranın ve bastırılanın sürekli dönüştüğü bir egemenlik ve tabiiyet ilişkisi olarak da düşünülebilir. Bastırılan, 90'ların sonlarından itibaren bazen gömülemeyen bir cenaze (*Güneşe Yolculuk*); inatçı bir kız çocuğu (*Büyük Adam Küçük Aşk*); gülümseyen genç bir kadın hayaleti (*Yazı Tura*); ziyaret edilmeyi bekleyen bir mezar (*Gelecek Uzun Sürer*); kadrajdaki hayaletler (*Tepenin Ardı*); masalsı bir kadın gerilla (*Jîn*); bir toz bezi (*Toz Bezi*); devleti ve kişileri paranoyaklaştıran bir etki (*Abluka*), kadrajdaki hayalet (*Çoğunluk*) ve nihayet bir hortlak (*Sarmaşık*) olarak geri dönmektedir. Bu ve başka bazı filmlerde kolonyalist temsil rejiminin ve onun hareketlerinin farklı biçimlerde kırıldığı, Kürtlüğe ve Türklüğe dair yeni imge, duygu ve fikirlerin belirdiği görülüyor.

Kolonyalist temsil rejiminin aktüel hareketleri *Eşkıya* (Yavuz Turgul, 1996), *Vizontele* (Yılmaz Erdoğan, 2001) *Vizontele Tuuba* (Yılmaz Erdoğan, 2004), *Beyaz Melek* (Mahsun Kırmızgül, 2004), *Mutluluk* (Abdullah Oğuz, 2007), *Jan Nan* (Aydın Sayman, 2007), *Hemşo* (Ömer Uğur, 2001) gibi popüler filmlerde görülebilmektedir. Bu filmlerde Türklüğün eğitimine ve öğüdüne muhtaç "çocuklar", namus ve töre kurbanı kadınlar, çocuklaştırılan, egzotikleştirilen ve karikatürleştirilen bir halk imgesi var. Bu ve benzeri örnekler Kürtlüğe işaret eden ama adlandırmayan temsil ideolojisini sürdürmüşlerdir. Sinemadan çok televizyon içeriklerine ("Doğu" dizileri) ve Hollywood estetiğine yakın olan bu filmlerin, Türklüğün Kürtlerle ilgili popüler algısını görünür kıldıkları ve o algıyı etkiledikleri söylenebilir. Bu filmlerde, Türklüğün modern, karmaşık ve yabancılaşmış evrenine karşın Kürtlüğün mekânsal uzamı yetişkin çocukların, nostaljik ve otantik bir geçmişin, egzotik, masum müzesi haline gelmiştir.

Diğer taraftan Kürt bölgeleri, 1990'larla birlikte çatışmaların, devlet şiddetinin, ölümlerin, katliamların, yerinden edilmelerin, faili meçhullerin yaşandığı neredeyse gerçek anlamıyla bir kampa dönüşmüştür. Lakin içinde politik aktivizmin, mücadelenin sürdüğü bir kamp. Bölgenin kampa dönüşmüş imgesi *Ax (Toprak), Güneşe Yolculuk, Gelecek Uzun Sürer, Fotoğraf, Press, Annemin Şarkısı* gibi bağımsız filmlerde beliriyor. Bu filmlerde "Doğu" artık ne devlet görevlilerince medenileştirilmesi gereken vahşi bir yer, ne "sınıf çatışmasının", sapkın inançların feodal toprakları ne de darbe sonrası melankolik aydınların iyileşecekleri kar ve buz topografyasıdır. Bu filmlerde Kürdistan devletten yayılan militarist bir şiddetin ve politik aktivizmin mekânıdır. 90'lardan itibaren radikal ve dramatik bir boyut kazanarak devam eden Kürt sorununun farklı veçhelerinin fragmanları gibidir bu filmler.

DERSİM'DE İÇ KOLONYAL POLİTİKALAR: ALEVİ-KÜRT KİMLİĞİNE DİRENÇLİ TAMPON ALANLARIN İNŞASINDA İŞLEVSEL SOL SİYASAL TASARIMLAR

Dilşa Deniz[1]

İç Kolonyalizm: Müslüman-Türk Cumhuriyetinin İnşası

Cumhuriyet'in inşasında Kürt ve Aleviler çok temel roller oynadıkları halde, Lozan Antlaşmasıyla tamamen devre dışı bırakılmış ve sonrasında da iç kolonyal süreç olarak tanımlayacağımız Müslüman-Türk egemenliğinin tesisinde iki temel engel olarak görülerek kurulumunda önemli rol oynadıkları Cumhuriyetin hedefi haline gelmişlerdir. Müslüman-Türk egemenliğinin tesisinde tehdit olarak algılanan ve parçalanması gereken büyük bloklar olarak, bulundukları mekanlarda fiziki kırımlardan geçirilmiş, akabinde daha sofistike metotlarla üç aşamalı biçimde bu parçalama ve ortadan kaldırma süreci aralıksız ve sistematik olarak sürdürülmüştür. Bu makale, ayrıştırma, kutuplaştırma ve çatıştırma olarak adlandıracağımız bu üç aşamalı stratejinin Dersim'de Alevi-Kürt bloğuna karşı, Sol üzerinden – dönemsel olarak Alevilik ve Zazalık içerikleri de tanımlanarak – uygulanma biçimine odaklanmaktadır.

İç Kolonyalizm

Postkolonyal çalışmaların ürünü olarak 1950'lerin sonlarına doğru kavramsallaştırılan iç kolonyalizm (internal colonialism), heterojen kolonyal arka plana sahip ülkelerdeki egemenlik, sömürü ve güç ilişkilerinin konumunu tanımlamada kullanılmaktadır. Kavramı tanımlayan Gonzales Casanova tarafından "farklı ve kültürel olarak heterojen gruplar arasındaki egemenlik ve sömürüye dayalı toplumsal ilişkilerin yapısı"[2] olarak tanımlanır. Sömürge toplumun tüm sınıfsal katman-

[1] Dr. Sosyal antropolog, Dersim, Kürt Aleviliği ve mitolojisi, gender, kutsal coğrafya ve eko-spiritüalizmini çalışmakta ve Harvard Divinity School'da misafir araştırmacı olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

[2] Pablo Gonzalez Casanova, "Internal Colonialism And National Development," St *Comp Int Dev*, 1, 27-37, 1965, p. 33.

larıyla birlikte başka bir sınıflı toplumun egemenlik ve sömürüsüne maruz kalındığı[3] için sınıfsal sömürüden farklılaşan, yapısal ekonomik ve kültürel bir baskılanma biçimidir. Anibal Quijano'nun *coloniality of power*/gücün sömürgeciliği[4] olarak da kavramsallaştırdığı bu durum, bir devletin "dahili" sınırları içindeki insanların, toprak, flora ve faunanın, biyopolitik, jeopolitik idaresinin[5] belirli bir grubun hakimiyetine alınarak, bağımlı kılınan gruplar ya da etnisiteler üzerinde kolonyal gücünü ve sömürüsünü devam ettirecek biçimdeki yapısal güç örgütlenmelerini tanımlar. Türkiye'de bu, Müslüman-Türk hakimiyetinin örgütlenmesidir.

İç kolonyal ilişki biçiminde, kolonyal güç dışarıdan gelme olan varlığını hatırlatacak ve/ya tehdit edecek her şeye müdahale etme çabası içinde olduğundan, yerliye/yerele dair bir düşmanlık formu içerir. Delokalizasyon[6] bir çaba olarak, farklı toplulukların -dinsel/etnik yapıların- özellikle de fiziki ve kültürel görünürlüklerinin ortadan kaldırılması ve egemen kimliğin içinde erimeleri dayatılır. Homojenleştirilme/asimilasyon denen bu ağır ideolojik dönüşüm talebi, iç kolonyalizm sürecinin en önemli gündemlerinden biri olarak, bu makalenin konusu olan Kürt ve Alevileri direkt hedeflemektedir.

Sömürgeci bir kavrayış ve gereklilik olarak yerele dair etnik, dinsel ya da kültürel farklılıkları ortadan kaldırma niyetinde olan kolonyal güçler, bunu "modernite" ve "evrensellik" gibi temel iki kavram üzerinde inşa eder. İçerik olarak gelenekten ayrılmayı talep eden modernitenin buradaki anlamı, zor yoluyla yerliliğin kendisine özgü tarihsel birikiminden radikal kopuş talebidir. Zora dayalı olarak yürütülen bu süreç içerisinde kullanılan diğer stratejik kavramlardan biri olan "medeniyet getirme" ise içerik olarak "modern" olmayana, yani yerli olana çağdışı ve yok olması gereken olarak işaret eden ideolojik bir tasarımdır. İdeolojik bir tasarım olarak medeniyet getirme, haliyle barışçıl bir zeminde gönüllülük esasına göre değil, zora dayalıdır. Dolayısıyla, medeniyet getirme iddiası, tehdit olarak algılanan ve kendisinden kurtulmak istenen yerele özgü yapılar ile bu yapılarda ısrar eden yerliliğe yönelik soykırımcı toplumsal mühendislik çabasıdır.

Bu yolla yerlinin toprak üzerindeki hak talebi ve toprak ile bütünleşmiş olan kültürel ilişkilerinin tarihselliği hedeflenir. Yerlilerin toprak ile kurdukları bağı önemsizleştirmeyi amaçlayan sömürgeci bu yolla aynı topraklarda otokton olmadığını ve bir hak talebinde bulunmasının mümkün olmadığını gizlemeye çalışır.[7]

[3] Dipankar Dey, "Internal Colonialism. The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race," *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity and Nationalism*, 2016.

[4] Aníbal Quijano, "Coloniality and Modernity/Rationality," *Cultural Studies*, 21/2-3, 2007, p. 171.

[5] E., Tuck, & K. W. Yang, "Decolonization is not a Metaphor. Decolonization: Indigeneity," *Education & Society*, 1/1, 2012, p. 4.

[6] Brian Burkhart, *Indigenizing Philosophy through the Land: A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures*, Michigan: Michigan State University Press, 2019: s. 25.

[7] a.g.e., p. 3.

Başka bir ifadeyle iç kolonyal politikalar, yerliliğe dair izlerin silinerek "yer"in boş bir araziye, yerliliğin de tarihsiz/köksüz bir temsile dönüştürülmesinin peşindedir. Bu bağlamda iç sömürgecilik, yerliyi etno-kültürel bir soykırım parantezinde ele alınması ile mümkündür. Dersim, bu toprak/yerlilik ilişkisinde Kürt ve Alevilerin izlerinin en yoğun olduğu mekân olarak fiziksel kırımın devamında iç kolonyal etno-dinsel politikaların birinci sıradaki hedefidir.

Cumhuriyet, İç Kolonyal Politikalar ve Dersim

Osmanlı İmparatorluğu'nun sömürge topraklarının büyük bir kısmını kaybederek çökmesinin ardından ulus devletin inşasının hemen akabindeki politikalar, Müslüman-Türk egemenliğini sağlama biçimindeki iç kolonyalizme odaklanan (yeni) bir aşamanın başladığını söylemektedir.[8] Dersim'in bu iç kolonyal uygulamaların ilk hedeflerinden biri olmasının nedeni Müslüman-Türk[9] egemenliği (coloniality of power) ile ciddi bir doku uyuşmazlığı içinde olmasındandır. Bu sebeple ilk olarak Koçgiri ardından Dersim'in Müslüman-Türk egemenliğinin kolonyal pratiklerinin hedefi olmasında şaşırtıcı bir yan yoktur. Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'ın, *"Dersim evvelâ Koloni gibi nazarı itibara alınmalı, Türk camiası içinde Kürtlük eritilmeli, ondan sonra tedricen öz Türk hukukuna mazhar kılınmalıdır,"*[10] yaklaşımıyla açıkça ifade ettiği şey budur. Dolayısıyla kolonyal kapitalist politikalar, "derebeylikle savaş" ya da "medeniyet getirme" argümanlarıyla, yukarıdaki tanımlamaya uygun olarak yereli/yerliyi ağır soykırım politikalarına tabi tutmakta gecikmez. Bu çerçevede, Şark Islahat Planı adı altında soykırımdan asimilasyona kadar çeşitli metotlarla şekillenen bu süreç devreye sokulur.

Bu makalenin de ana iddiası, Alevi-Kürtlerin Müslüman-Türk egemenliğinin tesisine karşı mevcut dirençlerini kırmak için yine muhalif kimlikler üzerinden dönemsel olarak güncellenen özel politikaların devreye sokulduğu konusudur. Çalışma, bunun en özel ve etkili biçiminin, Sol hareketin – sonra Alevi ve Zazalığın da – politik angajmanlarına müdahale edildiği, biçimlendirildiği ve yönlendirildiği iddiasındadır. Bu iddiasını da devletin neredeyse bir asırlık zaman dilimi içinde Dersim yerelinde – tabi diğer Kürt Alevi bölgelerinde de – kullandığı ve dönemsel olarak güncellenen politik argümanlar ile Türkiye'de Sol'un[11] önemli

[8] Şark Islahat Planı, Takrir-i Sükûn, İskân Kanunu, Tunceli Kanunu gibi yasal düzenlemeler vb.

[9] Yazar, felsefe, hukuk, ritüel vs. bakımından radikal bir biçimde İslam'la ayrılan müstakil bir din olarak Aleviliğin İslam'ın bir mezhebi olarak tanımlanmasını reddetmektedir.Gündelik namaz vakitleri ve namazdaki hafif sembolik farklar dışında, İslam'ın beş şartını yerine getiren Şiiler ile tek benzerlikleri Ali ve tüm ailesinin siyasal rakibi Müslümanlar tarafından imha edilmesine verdiği tepkidir.

[10] *Jandarma Umum Komutanlığı Raporu*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2010, s. 242.

[11] Buradaki Sol ile kastedilenin muğlaklığı iki sebebe dayanmaktadır. İlki tek tek yetmişli yıllara gidip

bir kesiminin aynı zaman ve mekân bağlamında üretmiş olduğu söylemle taşıdığı benzerliğe ve paralelliğe dayandırmaktadır. Tezin merkezine yerleştirilen Dersim 1937-38 soykırımı ise bir milat olarak ele alınmaktadır.

Dersim Soykırımı, "derebeyliklere karşı savaşmak" ve "toplumu karanlıkta tutan seyit ve ağaların sömürüsünden kurtarmak" için "Dersim'e medeniyet getirme" vaadiyle devletin Alevi-Kürt yerelini ortadan kaldırmayı amaçladığı iç kolonyal dönemin en radikal basamağıdır. Radikal olması sadece fiziksel kırım olmasından değildir, diğer asimilatif uygulamalara direnci örgütleyen bir zeminin ortadan kaldırılmasıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla, bu "kurtarma" projesiyle "sömürücü ve karanlık yapıyı" ortadan kaldırarak Dersimlileri "medenileştirme"[12] üzerinden iki temel kurum hedefe konulur: ağalık ve seyitlik. Ağalık formu Kürt siyasal örgütlenmesinin, seyitlik özelindeki ocak sistemi ise Alevi örgütlenmesinin temelini oluşturan iki ana taşıyıcıdır. Bu odaklanma, Kürt siyasal örgütlenmesi ile Alevi örgütlenmesini ortadan kaldırmaya ve yerine Türklüğü ve İslam'ı yerleştirmeye dayalı kolonyal bir plan olarak 1937-38'de gerçekleştirilen fiziki kırımla başlatılır. Bu tarihten itibaren, on yıllarca süren ağır militarist baskı altında Dersim yerelinin Kürt ve Alevi kimliklerinden çıkmaları, Türkleşmeleri ve Müslümanlaşmaları dayatılır. Bu süreç farklı veçheleriyle halen devam etmektedir.

Bu makale, dolayısıyla, Alevi-Kürt muhalif direnci ve Sol arasındaki etkileşimin farkında olan devletin, durumu kontrol altına almak ve kendi lehine çevirmek için başından itibaren, özellikle Sol'un argümanlarını belirleyerek, bunların içeriklerini tanımlayarak iç kolonyal süreçte kendi politikaları paralelinde yönlendirdiği ve halen başka biçimlerle bunu devam ettirdiği iddiasındadır. Diğer bir deyişle, 1938'deki fiziki kırımın arkasından, Alevi-Kürt kimliğinin elimine edilmesi noktasında kullanılan devlet politikalarının muhalif argümanlar biçiminde Sol üzerinden Dersim'e sızdırıldığını iddia etmektedir.

---

yazılı materyali taramak en azından bu çalışmanın kapsamı açısından mümkün değildir. Bazı örgütlerin bu söylemlerinden vazgeçtikleri de dikkate alınmalıdır. Bu dönemle ilişkili argümanlar yazarın dönemsel tanıklığını içermektedir. İkincisi ise özellikle son dönemlerde örgütler bazında değil de örgüte mensup olsalar da örgütsel yapıların dışında -örgütler resmi olarak dillendirmekten kaçınabilmektedirler-, ya da örgütlerle bağlarını koparan özellikle yöresel dernekler, cemevleri ya da diğer diasporadaki oluşumlarda, genellikle eskiden daha solda yer alıp ancak mevcut konumda CHP'ye yaklaşan, ve bu nedenle Kürt hareketine, HDP'ye mesafeli duran, Kürt kimliğini kullanmamaya özen gösteren ancak kendisini sol ve sosyalist tanımlamaktan vazgeçmeyen sol örgütler ve bireyler kast edilmektedir.

[12] Osmanlı'daki "medenileştirme" argümanları (Cihangir Gündoğdu-Vural Genç, *Dersim'de Osmanlı Siyaseti*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013, s. 47), Cumhuriyet döneminde genellikle temdin olarak belgelerde geçer (Baskın Oran, "Ulus Devlet ve Dersim." *1. Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu*. Tunceli Üniversitesi, 2010. Ayrıca Naşit Hakkı Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor* (1939) raporunun başlığı bu argümanın ne kadar güçlü olduğuna işaret etmektedir.

Sol Argümanlar ve İçeriğin İnşası

Bu konuda ilk olarak, Sol tarafından etkili bir biçimde dillendirilen "ateist ve enternasyonalist" formülasyonunun Dersim bağlamındaki içerik inşasına bakmakta yarar var. Solcu olmanın "beş şartı"ndan biri olarak o dönem Dersim'de tedavüle sokulmasının anlamı, ateizmle Aleviliğin reddi, enternasyonalizmle Kürt kimliğinin reddinin hedeflenmesidir. Dolayısıyla Alevi-Kürt bölgelerinde Sol, açık bir din ve etnik aidiyet karşıtlığına odaklanırken Sünni ve Türk bölgelerde böyle eğilim solcuların kapalı alanlarında, genellikle de solla ilişkilenen bireylerin dinle aralarına mesafe koymalarıyla sınırlı kalan bir tutum olarak kalır.

Devletin derebeylik olarak ilan ettiği ve savaş açtığı Alevi-Kürt toplumsal yapısının taşıyıcılarına dönük üretilen argümanlara, 70'lerden itibaren solun "patron-ağa devletiyle savaş" ile paralel bir söylem eklenecektir. Dönem itibariyle Dersim'de küçük bakkallar haricinde patron, bahsedilen anlamıyla toprak ağalığı olmadığı halde, geleneksel Kürt siyasal örgütlenmesi olan aşiret ağalığı,[13] isim benzerliğinin manipülasyonuyla savaşılacak bir kurum olarak resmedilir. Ocak sistemi, yani Alevilik ise patron-ağa devletinin sömürü sisteminin bir aracı olarak değerlendirilerek, talipler tarafından hizmet karşılığında pirlere verilen *çiralıxın* bir sömürü biçimi olarak ilanı üzerine bina edilir.

Devletin ve sol örgütlerin ortaklaştıkları başka bir konu da Dersim 1937-38 soykırımının[14] "isyan" olduğu konusudur. Devlet, isyan argümanıyla soykırımı meşrulaştırmaya çalışırken, Sol'da da bir kahramanlık tarihi biçimindeki formülasyonla, imha edilen Alevi-Kürtlerin "kahramanca savaşan devrimci proleter halk" kategorisine yerleştirerek Alevi-Kürt kıyımının Sol yandan da kayıtlardan çıkarılmasına vesile olur.

Kürt kimliğiyle ilgili olarak Dersim bağlamında Sol'un yine devlet ile benzer bir yaklaşım içinde olduğu diğer bir konu da "enternasyonalist" olma konusudur. Enternasyonalizm ile yerelin reddi yani "Kürt olamayan," olmaması gereken "devrimci hareket" olarak Dersimlilere, devletin *medeniyet* vaadine karşılık her derde deva sosyalist *devrimi* müjdelenir. Yereli, yani Kürt kimliğini benimseyerek ortaya çıkan kişi ve hareketlerle, enternasyonalist olamayan "ilkel milliyetçiler" yani devletin "bölücüler" dediği kesim ile mücadele edilmesi gerekecektir. Bu yüzden, Kürdistan'ı koloni olarak gören ve gerektiğinde ayrılarak mücadele verme hakkı olduğunu savunan *Kurtuluş*, üstelik de Dersim'de en büyük sempatizan kitlesine sahipken, devlet tarafından acımasız bir imhaya tabi tutulur. Bu

[13] Dilşa Deniz, *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi, Antropolojik Bir Yaklaşım*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 46-47.

[14] Dilşa Deniz "Re-assessing the Genocide of Kurdish Alevis in Dersim, 1937-38," *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*: 14/2, 2020, p. 20-43.

imhanın önemini devletin sembolik dilinde görmek mümkündür. Örneğin, ilk lise öğrencisi idamı (Necdet Adalı), yine dönemin ilk ve tek kadın cinayeti (Dersimli Aynur Sertbudak) Kurtuluş'tan seçilir. Diğer üyelerinin büyük bir bölümü faili meçhullere uğrar, bir kısmı da kaza süsü verilmiş cinayetlerle kurban edilerek[15] örgüt adeta ortadan kaldırılır. Ek olarak; Kawa, Tekoşin, Özgürlük Yolu gibi örgütler Dersim'den sürülür. Kawa'nın bir grubu Suriye Kürdistan'ında Qamişlo Katliamı ile imha edilir,[16] PKK ise hem devletin hem de bazı sol örgütlerin müdahaleleriyle Dersim'e sokulmamaya çalışılır. Buna karşın Kürt kimliğine karşı dirençli olan pek çok sol örgütün buralarda örgütlenmesine ise göz yumulur. Böylece, özellikle Kürt Alevi bölgelerinde, Sol örgütlerin Alevi-Kürt kimliğine karşı geçirgen olmayan *tampon alanlar* olarak şekillenmeleri sağlanır. Bu yolla iç kolonyal süreci sağlayacak gücün (*coloniality of power*) hedefindeki Kürtlere ve Alevilere, özellikle de iki grubun kesişim noktasındaki Alevi-Kürt kimliği sağdan ve soldan çok büyük bir kıskaca alınır.

Bu çerçevede yerelin varlığını, bilgisini madun ve değersiz kılan Sol'un etkili söylemlerinden biri olan *evrensellik*, 17. yy'dan itibaren Batı'nın [sömürgeciliğin] modern düşüncesini "bilimsel gerçeklik" olarak yerleştiren stratejik bir söylemdir.[17] Edward Said tarafından Oryantalizm (1978) başlığı altında devasa bir teoriyle tanımlanan kolonyal sürecin en temel güçlerinden biri olan bilginin üretimi, sömürgeciliğin yeniden üretilmesi noktasında hayati role sahiptir (*coloniality of knowledge*). *Evrensellik* olarak sabitlenen bilgi, esasında yerelin bilgisinin imhası ve yerine kolonyal bilginin (paralelinde ve nihayetinde Türklüğün ve Müslümanlığın bilgisi) yerleştirilmesi, dolayısıyla sömürgeciliğin kökleşmesinde kullanılan stratejik bir yöntemdir. Bu anlamda, "bilimsel ve rasyonel" olan *evrensel bilgi* ile bilimdışı ve irrasyonel olan yerlinin/yerelin bilgisi arasındaki dikotomi, en sert biçimiyle Dersim'de Alevi-Kürt kimliğine uygulanır. Yerlinin inancına ve etnisitesine özgü bilgi, dini açıdan (Alevilik) irrasyonel-sapkın kategorisinde ele alınırken, etnisite (Kürtlük) vahşi etiketiyle damgalanmaktadır. Bu ise Müslüman-Türk hakimiyetini güçlendirmeyi amaçlayan etno-kültürel bir kırımın örgütlenmesidir. Alevi-Kürt kimliğinin yok sayılması ve Müslüman-Türk kimliğinin bir tahakküm biçimine dönüştürülmesi, Alevi-Kürt kimliğine karşı geçirgen olmayan bir Sol'un biçimlenmesi evrensellik, ateistlik ve enternasyonallik kavramları çerçevesinde örülen bu ideolojik tasarımla kotarılır.

[15] A.g.e., p. 36.

[16] Joost Jongerden & A. Hamdi Akkaya, "The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the Revolutionary Movement in Turkey Through the PKK's Memorial Text on Haki Karer," *European Journal of Turkish Studies*, 2012, p. 14.

[17] Aníbal Quijano, "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America," *International Sociology*, 15/2, 2000, p. 221.

Kürt Alevi Kimliğine Dirençli Tampon Alan Olarak Sol'un İnşası

İç kolonyal yapının, yani Müslüman-Türk hegemonyasının yerleştirilmesi sürecinde, Kürt Alevilerin direngenlik ve muhaliflik konumuyla başa çıkma temel bir konudur. Özellikle de büyük bir potansiyel güç olarak dinamik gençliğini, aynı gençliği üreten direngen yapıya saldırtmak Türk kolonyal yöntemlerinden biri olarak yıkımın katsayısını birkaç misli arttıran "akıllı" bir plandır. Bu plan dahilinde, bir devlet görevlisinin dillendirdiği gibi "Komünizm gelecekse de biz getiririz" ifadesi, aslında itiraf edilen, dolayısıyla kuruluşundan itibaren devletin Sağ ve Sol her iki alanı bizzat büyük ölçüde tasarımladığını, yönlendirdiğini ifade eden açık bir ifadedir. Murat Bardakçı tarafından yayınlanan M. Kemal'in sosyalist ve Komünist hareketleri kontrol etmek için parti kurdurma emri verdiği belgenin[18] sonuçları mesela Sol tarafından halen yeterince tartışılmış değildir. Belgede açıkça komünizm cereyanı (tabi solun tamamını kastettiğini söylemeye gerek yok sanırım) "en nihayet ordunun en büyük kumandanlarında kalmalıdır"ın[19] anlamı işte tam da burada tartıştığımız şeydir.

"Ordunun en büyük kumandanlarına" emanet edilmiş bir Sol'un -bütün çabalara rağmen kontrol dışında kalmış küçük bir kesimi hariç- yelpazenin bir ucundan öteki ucuna değişen çeşitlilikte, Kürt ve Alevi kimliklerinin bir aradalığına karşı fiili bir "*siyasal koruculuk sistemi*," olarak şekillenmesinde bu anlamıyla bir "anormallik" yoktur. *Siyasal koruculuk sistemi* ile kastettiğim şey, Barış Ünlü'nün Türklük ve Müslümanlık sözleşmesinin Sol'daki versiyonudur. Burada Türklük ve Müslümanlık subliminal olarak, ateistlik, enternasyonallik gibi farklı kavramlarla formüle edilerek Kürt Alevi bölgelerde özellikle uygulamaya konulan ve sonuçları itibari ile Müslüman Türklüğün hakimiyetine yarayan bir biçimlenmedir. Bu biçimlenmede Türklük Sözleşmesine uygun olarak Kürtlere yönelik ilgisizlik ve bilgisizlik imtiyazı[20] son derece güçlüdür. Türkiye genelindeki solun dışında, özellikle Dersim kökenli, orta sınıf olarak yurt içinde ve dışında örgütlü, örgütsüz yazar, çizer ve akademisyenlerin önemli bir kısmında Kürtlere yönelik ağır baskı süreçlerindeki büyük ilgisizlik, yani "sol/sosyalist" örtü altında gizlenen Sol/Marksist konfor alanındaki birikmeyi bu açıdan okumak oldukça anlamlı olacaktır. Bu, Allen'in Amerika'da siyah hak hareketi için bahsettiği, siyah orta

[18] Murat Bardakçı, "Mustafa Kemal Paşa'nın el yazısı ile Türkiye'nin ilk resmî Komünist Partisi'nin kuruluş talimatı," Haberturk.com, 07.01.2018, https://www.haberturk.com/mustafa-kemal-pasanin-elyazisi-ile-turkiyenin-ilk-resm-komunist-partisinin-kurulus-talimati-1785-966, erişim 31. 10. 2021.

[19] A.g.e.

[20] Barış Ünlü, "Türkiye ve Güney Afrika Üzerine Karşılaştırmalı Notlar, Türklük ve Beyazlık Krizleri," *Birikim*, 2013, s. 109.

sınıfın ara bir tampon alan olarak kullanarak radikal devrimcileri bastırma ve [siyah] gençliğin hapsedilmesinde kullanan neo-kolonyal stratejinin[21] Türkiye ve Dersim'de kullanılma biçimidir.

CHP'den daha solda olduklarını iddia eden, Kürt kimliğinden -kendilerini Zaza ve Alevi ya da sosyalist olarak tanımlayarak- ve siyasal hareketinden itina ile kaçınan, yan yana görünmek istemeyen, Kürtlere yapılan her türlü baskı ve saldırganlıkta ağır bir sessizliğe gömülen kişi ve örgütlerin dayandığı yer işte bu iç kolonyal arka zemindir. Benzeri bir durum Alevi örgütlenmeleri için de geçerlidir.[22] Aleni olarak dillendiremeseler de özellikle Kürt kimliğine karşı perdelenmiş bir ayrımcı söylem ve Kürt kimliğini kullanan kişilere/örgütlere uzak durma gibi yaklaşmalarından çıkarmak mümkündür. Solculuk adı altında Kürt kimliğine itina ile uzak duran, özellikle cemevleri de dahil yöresel derneklerde korunaklı bir biçimde pozisyonlandırılmış bu tampon kişi ve kurumlar, şu anda çeşitli kurumsal ve kimliksel söylemlerle Dersim'i Kürt kimliğinden ayrıştırmakta kullanılmaktadırlar. Dersim'de örgütlenen bu *siyasal koruculuk sisteminin* mevcut durumunu anlamak için Nuri Dersimi konusu tam bir katalizördür ve son yıllarda Dersimi'ye ve Seyid Rıza'ya yapılan yoğun saldırılar bu aralıktan okununca daha net bir anlam kazanır.

Sonuç olarak, devletle paralel Sol politik angajmanın Dersim'e dönük yansımaları; 1990'lara kadar ateist ve enternasyonalist (Kürt ve Alevi değiliz), 1990'larda devlet Alevileri Kürt hareketinden ayrıştırmak için yöntem değişikliğine gittiğinde "biz Aleviyiz, Kürt değiliz,"[23] 2000'lerde devletin Kürtleri parçalama projesi kapsamında Zazaları ayrı ulus ilan etme politikasıyla eş zamanlı olarak "Biz Zazayız, Kürt değiliz" söylem-kalıpları ile formüle edilmiştir. Bu söylem[ler]in kendisini tarihsel olarak güncelleyebilmesinin hikmetini ise Kürt kimliğine karşı geçirgen olmayan sol kaplamalı *siyasal koruculuk sistemi* ile bağlantılı olarak ele almak gerekir. Bu çerçevede uygulanan üç aşama var: İlki *Ayrıştırma* aşaması; ateistlik ve enternasyonallik, akabinde Alevilik ve şimdi ise Zaza kimliklerinin Kürtlük dışında inşasını kapsar. İkinci aşama ise *Kutuplaştırmadır*. Bu aşamada da Sol, Alevi ve Zaza kimliklerinin Kürt karşıtı olarak, Kürtlerden zulüm gören, katliama uğratanlar olarak tarifleyen ve dolayısıyla bir nefret söylemi üreten aşamadır. Son aşama ise *Çatıştırma aşaması, yani* artık Kürt kimliğine saldırı aşamasıdır. Dersim'de süreç ikinci aşamadan üçüncü aşamaya geçiş dönemindedir.

---

[21]Robert L. Allen, "Reassessing the International (Neo) Colonialism." *The Black Scholar*, 35/1, 2005, p. 7.

[22] Dilşa Deniz, "Türk İslam Sentezinin Aleviliği "Fethi": Aleviliğin Dönüşümü ve Kürt Karşıtı Aleviliğin "İnşasında Alevilerin Rolü Üzerine," *Academia.edu*, 2020.

[23]Deniz, "Re-assessing," p.39.

BİLGİ ÜRETİM SÜREÇLERİ VE DİNAMİKLERİ

KÜRT-MADUN KONUŞABİLİR Mİ?
KÜRT ALANININ SÖMÜRGESİZLEŞMESİ ÜZERİNE DİSİPLİNLERARASI BİR DENEME

Engin Sustam[1]

Giriş

Kürtler ve Cumhuriyet? Bu şecereli/makro sorunsal karşısında kolonize edilmiş bir halkın güncesine, hafızasına veya kültürel anlatısına dair konuşmak, belirli travmaların deşilmesine neden olsa da aslında Kürtlerin parçası olduğu bir Cumhuriyete nasıl baktığıyla ilgili değildir. Daha çok, Kürtlerin özellikle dışında bırakıldığı bir Cumhuriyetin kurumsal ve etnik yapısına yönelik eleştirel konumlanışıyla alakalıdır. Belki de bu anlamda belirli tarihsel örnekler üzerinden ilerlersek demek istediğimiz daha anlamlı olabilir. Fransa'nın Cezayir kolonizasyonu negatif bir örneklem olarak pek bilindik olsa da De Gaulle'ün Cezayir savaşı sırasında Cezayir'in kendi kaderini tayini lehine yaptığı konuşma veya bugünkü Macron hükümetinin A. Mbembe yardımıyla bütün eski Afrika kolonilerine dair takındığı self-refleksif tutumlar, Fransa'nın sömürge geçmişiyle hesaplaşması açısından göz ardı edilmez detaylardır. Türkiye'nin kolonyalizm ile imtihanını bu tarihsel detaylara uzaklık/yakınlık üzerinden sorgulayarak, Kürtlerin 21. yüzyılda Cumhuriyete bakışını nasıl ele alabiliriz: 'Madun' Kürt Cumhuriyet karşısında konuşabilir mi?

Madunun Karşı-Tarih Okumasına Doğru

G. C. Spivak tarafından formüle edilen "Madun konuşabilir mi?"[2] sorusu 1980'li yılların başında Hindistan'daki kastlar arasında bölünmüş kadınlara, köylülere, kabilelere ya da şehir proletaryasına yönelik yürüttüğü tartışmalar ile Marksizm'in eleştirel okumasına kapı aralayan güçlü argümanlar sunarak sömürgecilik analizlerini dönüştürmüştür. Bu metnin Antonio Gramsci'nin 'madun sınıflar'

---

[1] Doç. Dr., Ehess-Cetobac, Citeres-Tours Üniversitesi ve Paris 8 St. Denis Üniversitesi.

[2] 'Hintlilerin' Geçmişlerinden Kim Bahsediyor? Bkz. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can The Subaltern Speak?", in *Colonial Discourse And Post-Colonial Theory*, Ed: Patrick Williams, Lura Chrisman, New York City: Columbia University Press, 1994, p. 66-112.

analizinden esinlenerek çevrenin ya da merkezin içinde izole edilen sınıf konumlarına dair sunduğu çerçeve, postkolonyal okumaların siyasal argümanını da güçlendirmektedir. Spivak, Marx'tan hareketle Michael Foucault, Gilles Deleuze ve Jacques Derrida'yı analiz ederek, Batı merkezli entelektüelin temsil düzeyindeki (öncü ya da spesifik) konumunun eleştirisi ve sömürgeciliğe başkaldıran madunların hegemonyaya yönelik kültürel ve politik aksiyonlarındaki rolleriyle ilgileniyor. Hâkim sınıfın entelektüelinin, 'öncüsünün', aktörünün madunu savunmak adına temsil üzerinden onu asimilasyona tabi tutması -erkekliğin kadınlara patriyarkal kültür üzerinden eşlik etmesi gibi ya da Kürtlere sürekli tavsiyede bulunmayı kendine ödev edinmiş 'Türk aydını' figürü gibi- Spivak'ın Derrida üzerinden kurduğu önemli kritiklerden biri bizi bir şekilde karşı-tarih okuması olarak hem Hindistan coğrafyasının İngiliz dominyonu altındaki dönemine, hem Fransa içi sömürgecilikten kalan tartışmalara, hem de Güney Afrika ve Cezayir deneyimlerine yönlendiriyor.[3]

Döneminin en önemli postkolonyal metinlerinden biri olan "Madun konuşabilir mi?", aynı zamanda günümüzün dekolonyal çalışmaları açısından da kurucu metinlerinden biridir. Elbette Kürtler ve birçok kasta ayrılmış Hindistan toplumu arasındaki farkı, alanı ve zamanı gözeterek, artık görünür olan Kürt öznelliğine ilişkin temel sorunun Spivak'in belirlediği özneye yönelik durumu dikkate alarak bu tartışmada gizli olduğunu iddia edebiliriz: "Ancak yine de sömürgeleştirilmiş madun öznenin geri döndürülemez bir şekilde heterojen olduğu konusunda ısrar edilmelidir."[4] Spivak'ın devamında söylediği gibi, bu konumlanış bölgeden bölgeye heterojen şekilde farklılıklar gösterecektir. Bu noktada Spivak, aslında kritik ettiği 'temsilden' kaçan entelektüele daha çok görev yüklemektedir.[5] 20. yüzyıl klasik 'emperyalizm' tanımı üzerinden ilerleyen Spivak'ın 'madun' kavramının önemine dair yaptığı vurguları göz ardı etmemekle birlikte, günümüzün 'bütünleşmiş dünya kapitalizmi' evresinde Antonio Negri ve Michael

[3] Bu hususta en iyi örneklerinden biri şu sıralar (2023) Fransa'da 'dekoloniyalizm/dekoloniyalite' kavramlarının oldukça hassas ve korkunç bir tartışma konusu olarak 'ulus, laiklik, toplumsal cinsiyet' üzerinden 80 Cumhuriyet yanlısı entelektüelin çağrısıydı. Neredeyse 1960'ların Fransız kolonyalizminin hayaletlerine seslenen aydınların metinlerine baktığımızda, ilkin akademide sonra siyasette ve elbette kamusal alanda 'İslami-solculuk' gibi uyduruk bir etiketle cadı avına başlayarak belirli kritiklerin içini boşaltıp, 'toplumsal cinsiyet sömürgeciliği', 'beyaz feminizm', 'ırklaştırma', 'toplumsal cinsiyete dayalı ırksal iktidar', kesişimsellik ve sömürgesizleşme gibi kavramlarla ve bazılarının tamamen karşısında, bu meselelere çalışan akademisyenleri, siyasetçileri hedef göstererek (Françoise Vergès, Eric Fassin ve Nilüfer Göle) sarhoş bir sömürge mirasının polemiğini yeniden yaratarak, ayrımcı bir damgalamanın cenderesi etrafında konuşlandıklarına şahit olmaktayız. Bu durumun Kürtler açısından akademide ve kamusal alanda, Türkiye ve İran deneyimlerinden pek uzak olduğu söylenemez.

[4] Spivak, Can the Subaltern Speak?, p. 79.

[5] Spivak, Can the Subaltern Speak?, p. 90.

Hardt'ın *Çokluk* ve *Meclis* kitaplarındaki eleştirel tutum ve öznelliğin 'kurucu-iktidar' kavramı Kürtler üzerine yürütülecek güncel soruşturmalar için daha güçlü bir zemin sunabilir. Zira, Kürt alanın çağdaş formasyonuna odaklanıldığında kendi bedeni, kesilen dili ve yarası hakkında entelektüel tarafından temsil edilmeden konuşan ve başkaldıran kurucu bir öznellik söz konusudur. Bu noktada, Fanon'un lanetlenmiş kırılgan kimlikleri ile temas kuran Aníbal Quijano'nun sömürgecilik özelinde zikrettiği şu sözleri hatırlamakta fayda var: "Eğer bilgi sömürgeleştirilirse, o zaman sömürge olanın önündeki sorumluluklardan biri ilkin o bilgiyi dekolonileştirmektir". Peki, hakikaten Kürt-madun konuşabilir mi?

21. yüzyılın eşiğinde Kürt sorunu, Türkiye'nin gündeminde hala bir güvenlik bağlamı içinde savaş veya barış tartışmalarının türevi olarak ele alınmaya devam ediyor. Öte yandan; Ortadoğu alanında ve küresel konumlanışta Kürtlerin bir ulus-aşırı hareketliliğe sahip oluşları, 'madun' tanımından daha çok kurucu ve görünür karakteri ile öne çıkan 'konuşabilen' bir aktör oldukları göze çarpmaktadır. İran teokratik rejiminin Jîna Mahsa Amini'yi katletmesinden sonra ortaya çıkan kadın direnişi ulus-aşırı bir ayaklanmaya ve dayanışmaya dönüşürken 'Jin, Jiyan, Azadî'nin isyana rengini veren slogan olması oldukça önemlidir. Zira bu slogan, Kürt kadınlarının Kuzey Kürdistan'da 1990'lar itibariyle kurduğu politik ontolojinin bir devamı niteliğindedir. Bu politik ontolojinin Cumhuriyet okumasına/eleştirisine eğildiğimizde, kısık sesli bir 'mağdurdan' ya da suskun bir 'madundan' bahsedilmemektedir. Dolayısıyla Spivak'ın konuşamayan 'madunu' değil, belki de yeni dönemde 'yeni-sömürgeciliğin' yükselmeye başladığı bir zamanda, söz üreten, kurucu bir mikro-iktidardan ya da kurucu karşı-özneden bahsediyoruz. Örneğin; Güney Kürdistan'da referandum yapan, Mahabad'ta kendi direnişinin güncesini belirleyen, Türkiye sahasında alternatif muhalefet, belediyecilik ve çokluk siyaseti üzerinden kuran, Rojava'da devrim sonrası yeni bir öznellik arayışı ile demokratik konfederalizm projesini hayata geçiren 'yeni bir Kürt öznelliği' ve politik ontoloji söz konusudur. Günümüzün Ortadoğu'sunda belirli birçok tabuya yönelik demokratik ve dekolonyal bir perspektifi/eleştiriyi görünür kılan, ulus-aşırı alanda siyasal hareketlerle dayanışan, ilişkilenen ve alternatif siyaset kuran 'özgürleşmiş' bir Kürt öznelliğinden bahsetmekteyiz.

Kürtlerin Olmadığı Bir Cumhuriyete Bakmak

Frantz Fanon'un Cezayir savaşı öncesi ve sonrası sömürgesizleşmenin tarihsel anına odaklanan 1945-1961 arasındaki yazıları[6], Kuzey Afrika toplumlarının ve özellikle Cezayirlilerin Fransız Cumhuriyeti'ne nasıl baktığına yönelik tespitler

[6] İlk dönem işleri için özellikle *Tam-Tam* dergisindeki yazılarına ve son ürünleri için ise Fanon'un ölümünden birkaç gün önce 1961 yılında Éditions Maspero tarafından yayımlanan *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabına bakılabilir.

sunar. Bu tespitler, elbette beyazlara özgü ayrıcalıkların birçok alanda (ama özellikle bilim alanında) nasıl bir hissizleştirme, hafızasızlaştırma ve görünmez kılma işlevi gerçekleştirdiğine dair verileri okurların eleştirel çeperlerine yerleştirmektedir. Kürt alanında 1960'larda başlayan anti-kolonyal refleksin (özellikle Güney Kürdistan alanında Mustafa Barzani ile başlayan siyasal hareketin) artık 2010 sonrası dönemde birçok alanda aktör çıkaran 'Kürt Hareketleri' bağlamına oturduğu görülmektedir. Bugün Kürt alanlarında (Irak: Güney Kürdistan federal yapısı, Suriye: Rojava ve Doğu-Batı Suriye Özerk Yönetimi, İran: rejim karşıtı ayaklanmalarda Kürtlerin kurucu-rolü, Türkiye: HDP, meclis ve belediyecilik deneyimleri) yaşanan dönüşümler, pratikler ve eylemsellikler giderek dekolonyal bir yaklaşımın ortaya çıkışına işaret etmektedir. Kürt alanından yükselen *Dekolonyal Kritik*, bir Cumhuriyet eleştirisi olarak ufukta kalmaya devam ediyor. Afrika siyah çalışmalarının üretmiş olduğu mevcut eleştirel okumalar neyi ifade ediyorsa, sömürgecilikten kurtulmuş halkların ırkçılıkta ısrar eden muktedirle karşılaşması nasıl okunmalıysa, Kürtlerin dekolonyal eleştirisi de Türkiye'de Cumhuriyetin beyaz iktidar söyleminin estetize edilmesine rağmen radikal demokrasi, özerklik ve toplumsal dönüşüm vurguları/ihtiyaçları ile ele alınmalıdır. Burada 'kolonyalite ve kolonyalizm' arasındaki farkı gözeterek, her ikisinin de Kürtleri bir 'hiç' olarak işaretlendiğini unutmadan, Cumhuriyetin kurumsal bir 'Leviathan' olarak neyi sunamadığı ve yüzyıl sonrasında neden hala aynı sorunsalla karşı karşıya kalındığı sorgulanmalıdır.

Açıktır ki; Kürtlerin yüzyılı ile Cumhuriyetin yüzyılı Türkiye'de aynı duygulanımlar, gramerler ve imgeler üzerinden kavranmamaktadır. Geçen yüzyıllık süre zarfında, devlet söyleminin en önemli dayanaklarından 'Kürdistan'ın bir sömürge olmadığı tezi' güçlenmiştir. Sömürgeciliğin 19 ve 20. yüzyıl dahilindeki yansımalarına baktığımızda, bazı Türk aydınlarının Osmanlı'nın veya Türkiye'nin sömürgeci olmadığına dair belirli beyaz ayrıcalıklar ve klasik sömürgeci okumaları (ilkin dil ve kültür gramerleri üzerinden ardından teritoryal alan yayılan) aşırı ideolojik tezler ürettiğine şahit olabiliyoruz.[7] Osmanlının neden sömürgeci bir imparatorluk olduğuna dair tartışma ('para-kolonyal')[8] geniş bir perspektifte başka bir yazının konusudur, fakat bugün yeni-sömürgecilik konusunda

[7] Bilgin Güngör, *Postkolonyalizm ve Edebiyat*. Ankara: Hece Yayınları ve Dergileri, 2019.

[8] Farkli okuma için Bkz. Jean-François Bayart, 'La politique extérieure de la Turquie: les espérances déçues', in: *Revue française de science politique*, 31e année, n°5-6, 1981. p. 861-889; Christoph Herzog et Raoul Motika, "Orientalism 'alla turca': Late 19th/early 20th c. Ottoman Voyages into the Muslim Outback", *Die Welt des Islams*, 2000, 40-2, p. 139-195; Özgür Türesay, "L'Empire ottoman sous le prisme des études postcoloniales. À propos d'un tournant historiographique récent", *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 60-2, no. 2, 2013, p. 127-145; Nora Lafi, "L'Empire ottoman en Afrique: perspectives d'histoire critique", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 128, 2015, p.

dünyanın çoğu ülkesinde teritoryal düzeyde sona eren sömürgeci egemenliklerinin artık yasal/kurumsal çerçeveler üzerinden ilerlediği ve Türkiye'nin de bu 'gelişmelere' kayıtsız kalmadığı görülmektedir (Afrika, Kürdistan ve Asya'ya yönelik askeri ve ekonomik yatırımlar).

Bilgisel ve epistemik dayanakları olan mevcut sömürgeciliğin HDP'nin kazandığı 94 belediyi gasp ettiği 'Kayyum siyaseti' bu durumun en belirgin örneğidir. Kayyum siyasetinin aniden icat edilmeyen kurumsal hafızasını unutmadan[9], barış yerine savaşı tercih eden bir yönetimselliğin kurumsal yapısını incelemek Cumhuriyetin Kürtler açısından ne ifade ettiğini kavrayabilmek açısından önemlidir. Uzun bir zaman dilimini kapsayan gözetim, nüfus kontrolü, biyo-iktidar pratiklerinin bir devlet yönetimi olarak katmanlı bir şekilde var olması söz konusudur. Elbette bu Cumhuriyet okumasının sadece sağ politik alana yönelik bir eleştiri olduğunu varsaymak eksik olacaktır. Kemal Tahir'in devletçi yaklaşımı dahilinde ilerleyen 'sol-doğuculuk' (doğu-batı çatışması gibi düalist hayali tespitleri) ve 'batı dışı üretim' saptaması gibi ulusal Marksist tezler analiz edildiğinde, sömürge alanlarının görünmez kılınması sadece sağ cenahın bürokratları tarafından pratiğe/teoriye yansıtılmamaktadır.

Farklı politik yaklaşımların içinden gelen Beşikçi, Kıvılcımlı ve Kaypakkaya gibi isimleri ayrı bir eleştirel okumaya tabi tutmak gerekir. Kürt 'sorununa' dokunduğu için akademik statüsü elinden alınan İsmail Beşikçi gibi 'nadir' bilim insanlarının dışında, Türkiye'de anti-sömürge tezleri neredeyse üniversite ve akademi alanında itibar görmemiş ve kendinden bihaber 'postkolonyal' okumalar ile aynı alan görünmez kılınmıştır: Ali Şeriati ile Frantz Fanon ve Steve Biko'yu yanyana okuyan; Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze, Spivak ve Lacan'dan dem vurarak post-modern durum ile postkolonyal öznellikleri birbirine itinayla karıştıran; bütün Hindistan, Afrika ve Latin Amerika anti-kolonyal tarihini, hafızasını, mücadelesini sadece 'Doğu ve Batı' gibi kronik oryantalist düalizmle hiçleştirilen; Marksist tarihten alınan belirli kavramsal setlerle 'emperyalist Batı' karşısında 'mağdur'[10] 'Türklük-Sünnilik' veya 'Müslümanlık' makro kimliklerin tahakküm

59-70; Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca: Cornell University Press, 1994; Tal Shuval, "The Ottoman Algerian Elite and Its Ideology", *International Journal of Middle-East Studies*, 2000, 32-3, p. 323-344.

[9] Ahmet İnsel, Atın Üsküdar'ı Geçmemesi İçin, Birikim. Erişim: https://birikim dergisi.com/ haftalik/9524/atin-uskudari-gecmemesi-icin; Ahmet İnsel, Yasasızlaştırma, Kurumsuzlaştırma, Kuralsızlaştırma, *Birikim*. Erişim: https://birikimdergisi.com /haftalik 10655/ yasasizlastirma-kurumsuzlastirma-kuralsizlastirma

[10] Halil Halid, 'İngiliz Türkofobisi Üzerine Bir Çalışma', *Bir Türkün Ruznamesi ve İngiliz Siyaseti Üzerine Yazıları*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

edici gücünü görünmez kılan[11] ve kimliksel hiyerarşiyi yeniden üreten ya da 'doğululuk' gibi hayali 'postkolonyal' savunma alanları kurarak anti-kolonyal tarihin içi boşaltılıp bilimsel karmaşanın yaratılması ise sanırım yine başka bir tartışmanın konusu olarak kalıyor. Elbette Osmanlı okumalarında çoğu aydının en büyük dayanağı, tam da Kemal Tahir tezlerinde olduğu gibi ('Asya tipi üretim tarzı' ve Osmanlı'da Batı'dan farklı olan idari yapılanmasıydı)[12], haklı olarak Osmanlı'da Batı tarzı bir sömürgeciliğin olmadığı savları etrafında dönmektedir[13]. Lakin Osmanlı tarzı sömürgeciliği Batının sömürge tezleriyle yan yana okumamanın metodolojik düzeydeki önemi ve karmaşası ise ihmal edilemez. Fakat; fetih, idari taksimat, yerli halklara dair ayrıştırmalar, vergiler, askeri zümreleştirme, teritoryal alanın fetih yoluyla gaspı gibi durumlar silikleştirilip Osmanlı'ya özgü sömürgecilik pratikleri görünmez kılınarak bunun teorik çerçevesi de 'mağdur' şarklı ve 'oryantalizm' (ki Osmanlı'nın oryantalist deneyiminin yarattığı hafıza Cumhuriyet'in elitlerine ve edebiyatına dahil olmuş çetrefilli ilişkisel bir durum) analizi etrafında oluşturulduğunu göz ardı edemeyiz. Klasik anlamda sömürgeleştirme, Marx'ın İngiliz sömürgeciliğini 'olumlu' şekilde övdüğü ve dediği gibi, toprak, işgal, anıt yıkımı, ekonomi, sömürü/üretim pazarı tarafından motive edilir, ancak sömürgeleştirilmiş Hindistan (Avrupa-merkezci bir model) proletarya ve köylülerin kapitalist sınıfla kapitalist gelişme yoluyla karşı karşıya gelmelerine yardımcı olabilir.[14]

Dolayısıyla Batı sömürgeciliğinin epistemesi karşısında konumlanmak kavramsal, bilimsel ve pratik düzeylerde 'sömürge' meselesinin dışsallaştırmasına imkân sunar. Kurulan yeni Cumhuriyetin 'emperyalist Batı' karşısında kendini

---

[11] Ussama Makdisi, Ottoman Orientalism, in *The American Historical Review*, Oxford University Press: Vol. 107, No. 3, June 2002, p. 768-796.

[12] Bkz. Komisyon, *Türk Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.; Mehmed Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: TTK Yayınları, 1959.; Kemal Tahir, *Notlar: Batılılaşma / Osmanlıcılık / Sosyalizm*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992.; Sencer Divitçioğlu, *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, Kırklareli: Sermet Matbaası, 1981; Berktay, 'Tarih Çalışmaları' der. Kolektif, *Cumhuriyet Devri Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 9, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s. 2456; Niyazi Berkes, *İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?*, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1965.; Niyazi Berkes, *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler*, İstanbul: Yön Yayınları, 1965.

[13] Başka bir tartışma için bkz., Marc Aymes, 'Many a Standard at a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies', *Contributions to the History of Concepts*, vol. 8, no. 1, 2013, p. 26-43; ve ek olarak bkz. Yavuz Aykan, Unacknowledged Memory: The nineteenth-century Ottoman Empire and the ambivalence of national memory in the Turkish Republic, ed. Christine Allison et Philip K. Kreyenbroek, *Remembering the Past in Iranian Societies*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, p. 78-95.

[14] Karl Marx. "The British Rule in India", *New-York Daily Tribune*, 25 Haziran 1853. Bu anlamda Lenin'in 'Kapitalizmin en yüksek aşaması Emperyalizm 'de ele aldığı' kolonyalizm tezlerini ise eleştirel bir şekilde yeniden okumakta fayda var, Imperialism, the Highest Stage of Capitalism.

musap ilan etmesi, diğer bir deyişle kendisini Batı'nın vazgeçilmez 'sömürgesi' konumuna getirmesi bir ulusal tez olarak ele alınmaktadır. Dönemin Türk edebiyatına (Milli Edebiyatçılar, Bağımsızlar, Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, Türk Dili Tetkik Cemiyeti, Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri, Reşat Nuri, Refik Halit vb.), ulusal kurum çalışmalarına (Türk Tarihi Encümeni Mecmuası veya Darülfünundan gelen gelenek) ve Fransız pozitivizmi etkisi altındaki sosyal bilimler çalışmalarına (Le Play ekolü, Comte ve Durkheim yaklaşımları, Ziya Gökalp, Fuad Köprülü, Prens Sabahaddin, Tarık Zafer Tunaya, Mustafa Şekip, H. Ziya Ülken vb.) baktığımızda 'Türklüğün' tahayyül edilmesiyle esamisi okunmayanların akademik, politik ve toplumsal alanlardaki hafızalarının silinmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu noktada dönemin en etkin yönteminin ise Ermenilerin soykırımı sonrasındaki zamanın ruhuyla örtüştüğü görülmektedir.[15] Avrupa-merkezli tarih okumasının reddini bir episteme olarak kabul edip kendini sömürgecilik okumalarından azade kılma pratiği, hem 'mağdur doğulu' kimliğini (özellikle II. Meşrutiyet itibariyle) kurmaya hem de Cumhuriyetin üzerine bina edildiği coğrafyaların müstemleke tarihini görünmez kılmaya imkân sağlamaktadır.

Kolonyalizm ve Bir Kapatma Rejimi Olarak Cumhuriyet

Cumhuriyet sonrası özellikle Kemalizm'in kurumsallaşmasıyla birlikte, 'sömürgecilik' faaliyeti dışında tutularak kurulan Türklüğün söylemsel, politik ve hukuki açıdan 'fetih' kavramıyla ilişkiselliği, 'Türk yurdunun' tarifini zorunlu kılar. Bu yüzden, sonrasında Kürtler 'dağ Türkü' ilan edilmiş ve onların toprakları da Osmanlı'nın Kürdistan eyaletinden Cumhuriyetin 'Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerine dönüşmüştür. Bu kimlik ve toprak eksenli söylemler, İttihatçı gelenekten beslenen Kemalist tasniflerin her alanda (edebiyat, coğrafya, sosyoloji, antropoloji) kurulmasına katkı sunmuştur. Bu durum aynı şekilde biyo-politik faaliyet olarak iktidarın güç ilişkilerini 'rıza' üzerinden konumlandırmasını da

[15] Bkz. Yusuf Akçura, *Hatıralarım*, İstanbul: Hece Yayınları, 2005.; Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1985.; Ahmed Rıza, *Batı Politikasının Ahlaksızlığı*, İstanbul: Seha Yayınları, 1993.; Ali Haydar Midhat, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hâtıralarım*, İstanbul: Bengi Yayınları, 2008.; Yahya Kemal Beyatlı, *Siyâsî ve Edebî Portreler*, İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü, 1968.; Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006; François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006; Şükrü. Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985,; Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Eren Yayıncılık, 2000.; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.; Namık Kemal, ''Medeniyet; Ahmet Ferit, 'Kuvvet ve Siyaset Muharebesi'', *Türk Yurdu*, 1. Cilt, 1912; Mehmed Fuad Köprülü, ''Türklük, İslâmlık, Osmanlılık'', *Türk Yurdu*, 2. no. 21, 1912-1913; Ahmet. Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1985.; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.

meşrulaştırabilmektedir. 'Fetihteki' farklı kurumsal dayanakların Müslümanlık üzerinden ele alınarak 'rıza' dahilinde işlenmesi, sömürgeciliğin görünmez kılınmasına ve böylelikle hâkim politik iktidar faaliyetleri üzerinden sömürgeciliğin idaresine olanak sağlamaktadır (Oysa 19.yy itibariyle modern dönem Osmanlısı Batı sömürgeciliğinin tekniklerini taklit etmektedir).[16] Onun için belki de Türkiye'de postkolonyal veya dekolonyal çalışmaların çoğuna baktığımızda (kimlik, madun, öteki, vs.) içinde Rumların, Kürtlerin, Ermenilerin, Lazların, ve benzerlerinin görünmez kılındığı bir makro tarih yazımının pek etkili olduğu göze çarpmaktadır. Keza 'Fetih' okumasında işgal edilen topraklar sömürgecilik olarak değil, yerleşilecek yeni yurt olarak ele alındığı için, mülki idare bir sömürge faaliyeti olarak okunmaz. Dolayısıyla Türkiye'de 'postkolonyal' çalışmalarının çoğunun merkezini esamisi bile okunmayanların bilerek dışlandığı en dar anlamda 'Doğu ve Batı' çatışması[17] gibi hayali bir epistemik düalizm kaplamıştır. Esasen bu epistemik analiz de eksiktir, zira Kürtlere veya başka esamisi okunmayan halklara dair sömürgeci bilgisinin, Cumhuriyetin kurumsal ve devletsel hafızasından itinayla silindiğine veya dışlandığına işaret ederek başka türlü bir eleştirel metodolojiye ve hafızaya yaslanmış olunur.[18]

Öte yandan, Kürtlerin Cumhuriyet okuması Ortadoğu genelindeki ve Türkiye özelindeki sömürge modernitesinin gücüne ve bilgisine karşı eleştirel dekolonyal

[16] Berlin'de medeni Avrupa ülkeleri gibi Afrika ve benzeri yerlerdeki güçsüz ülkeleri sömürgeleştirmeyi karara bağlayan kolonyalizm konferansına katılan Osmanlı İmparatorluğundan bahsetmekteyiz (1884 ve 1885) ve elbette 1918'de dönemin Osmanlı hükümeti asimilasyon ve iskân üzerine konjonktürel bir kitap yayınlamaktadır. Bkz. Bahtiyar Mermertaş, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürtlük Hakikatinin Bilimsel İnşası*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MSGSU, 2022, s.288, 423. Yine, T. Kühn, 'Shaping and reshaping colonial ottomanism: contesting boundaries of difference and integration in Ottoman Yemen', in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27/2, 2007, p. 318; U. Makdisi, 'Rethinking Ottoman Imperialism: Modernity, Violence, and the Cultural Logic of Ottoman Reform', Jens Hanssen, Thomas Philipp and Stefan Weber (eds), *The Empire in the City: Arab Provincial Cities in the Ottoman Empire*, Würzburg: Ergon Verlag, 2002, p. 29; Mostafa Minawi, *The Ottoman Scramble for Africa-Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*, Stanford University Press, 2023; Özgür Türesay, 2013, p. 127-145;Selim Deringil, "They Live in a State of Nomadism and Savagery": The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate. Comparative Studies in Society and History, 45, 2, 2003, p. 311-342; Güllistan Yarkın, "İnkâr Edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kürdistan", *Kürt Araştırmaları*, 1, 2019. İsmail Beşikci, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, Alan Yayıncılık, 1990; Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie: De l'Empire à nos jours*, Tallandier, 2013.

[17] Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt. 3. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

[18] Engin Sustam, "Criticism of Colonial Modernity by The Kurdish Decolonial Approaches", in *Global Modernity From Coloniality to Pandemic: A Cross-Disciplinary Perspective*, edited by Hatem N. Akil & Simone Maddanu, Amsterdam: Amsterdam University Press, p.159-187, ayrıca bkz. Hamit Bozarslan, "İki Dünya Savaşı Arasında Kürt Entelijensiyasi Üzerine Birkaç Not", in *Bilim ve Siyaset*, İstanbul, No: 3, 2001, p. 53-60.

yaklaşımları görünür kılmaktadır. Kürdistan'a özgü sömürge yapısı, Ortadoğu'daki egemen güçler (Türkiye, Irak, İran ve Suriye) arasında sömürgecilik pratiğine katkıda bulunulan ve belirli bir entelektüel çelişkiyi de beraberinde getiren bir alana işaret eder. Kürdistan alanındaki sömürge modernitesinin entelektüel düşüncesi, Kürtlere dair olan bilginin silikleştirilmesine veya tartışılamaz hale getirilmesine odaklanır. Batı sömürgeciliği ile paralel yakınlıklarda kültürel ortaklığı olan Türk modernitesinin 20. yüzyıl pozitif düşüncesi, 'diğerinin' istiflenmesini veya iğdiş edilmesini hedeflemektedir ve bu modernite okumasının en önemli dayanağının sorunu görünmez kılma yetkinliği olduğunun altı çizilmelidir. Dönemin tartışmalarını ve okumalarını göz önünde bulundurulduğumuzda; Cumhuriyet karşısında zaten ayaklanan özne olan Kürtlerin epistemik ve ontolojik düzeyde artık bir konumda oldukları, yani Cumhuriyetin 'yok sayma, görünmez kılma' gibi kolonyal epistemesinin yüklemleriyle kodlanamadıkları, bilakis konuşabildikleri ve mevcut teritoryal alanda fiziki-epistemik şiddeti ortaya çıkarabilecek olası unsurlar haline de geldikleri yüzyıllık rejim içindeki farklı süreçler ve özellikle 1984 sonrası Kürt siyasal hareketinin kalkışma dinamikleri (serhildan) üzerinden sorgulanabilir.

Dolayısıyla Kürt 'varlığının' gizlenmesi, 'iyi/kötü- makul/makbul' Kürtler gibi kategorilerin yaratılması veya cehalet/ilkellik etiketleri içine yerleştirilen 'feodal' Kürtlük imajının öne çıkarılması bu jakoben modernite okumasının en önemli eylemlerindendir. Elbette bu durum, 1915 Ermeni Soykırımı'ndan devralınan kurumsal hafızadan ve siyasal düşünce tarihinden uzak okunamaz.[19] Daha öncesinde birçok 'Batı merkezli sömürgecilik düşüncesinin' karşıtı sömürge aydınların ama özellikle Fanon gibi önemli figürlerden birinin işaret ettiği noktadan hareketle, Türkiye'deki egemen toplumun Jakoben aydınları Kürtleri hala kendilerinin bir parçası olarak görmektedirler.[20] 'Batı karşıtlığına' yaslanan Türkiye, İran, Irak, Suriye alanlarındaki 1970'lerin 'anti-emperyalizm' tezleri, içinde oldukları sömürge ağlarını ve sömürgecilik ilişkilerini bertaraf eden, gizleyen bir yaklaşımla sunulmuştur. Bugünkü 'kolonyal veya postkolonyal' okumaların da bu tezlerin pek uzağına gidemediği, 'sömürgecilik' tartışmaları açısından artık güdük kalan klasik 'batı karşıtlığına' indirgendiği, hakim epistemik yanılsamanın sadece

[19] Hamit Bozarslan, Vincent Duclert, Raymond Kévorkian, *Comprendre le génocide des arméniens- De 1915 à nos jours*, Tallandier, 2022; Taner Akçam, *From Empire to Republic: Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*, London: Zed Books, 2004.

[20] Hamit Bozarslan, "Quelques remarques sur l'évolution du problème Kurde entre les deux guerres." in *Nationalités et minorités nationales.* Special issue of Matériaux pour l'Histoire de Notre Temps 35, 1994, p. 3-8; *La question Kurde: états et minorités au Moyen-Orient*, Paris: Sciences Po, 1997; Le *conflit kurde: le Brasier oublié du Moyen-Orient*. Paris: Autrement, 2009; Mesut *Yeğen, Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim, 2014; Abbas Vali, *Kurds and the State in Iran: The Making of Kurdish Identity*, London: I. B. Tauris, 2011.

özcü bir milliyetçiliği gösterdiği, 'ezilen' halkların hafızasını silikleştirmeye yönelik pratikleri öne çıkardığı belirtilmelidir. Diğer yandan Osmanlı'da postkolonyalite çalışanlar, Cumhuriyet sonrası 'doğululuk' söylemi etrafında Kemal Tahir tezlerini tazeleyerek Kürtler, Ermeniler ve hatta Sünnilik karşısında Aleviler, Yahudiler ve Ezidiler gibi diğer halkları yok sayarak bilimsel bilgiyi daha merkezi bir yerden kurmaktadırlar. Bunu devletin toplumsal ve bürokratik makinesinin içinden ele alan akademik çalışmalar ise Cumhuriyet sonrası sosyal Darwinist laboratuvarlar olarak bir tahakküm, tasnifleme ve istiflettirme aracı olmaktan öteye varamadılar.[21]

Peki bu tartışma ekseninde 'dekolonyal' düşünce ile ne kastedilmektedir ya da Kürtlerin Cumhuriyet karşısında dekolonyal kritikleri ne anlama gelmektedir? Bu soru için 1990'lar sonrasına, Kürtlerin görünme ve var olma mücadelelerinin ritimlerine, sekanslarına eğilerek bazı kültürel, sanatsal çalışmalara odaklanılabilir.

Sonuç Yerine: Hâkim Kültürün Istırabı ve Kürt Alanının Dekolonyalitesi

Dekolonizasyon süreci, 1970'ler ve 1980'ler özelinde cereyan eden sömürgeleştirilmiş topraklardaki anti-kolonyal bağımsızlık mücadelelerine yanıt olarak, hem Cumhuriyet ile hem de kendi ile yüzleşen Kürt siyasal hareketinin kurumsal-kamusal-teorik dinamikleriyle başlamış, silahlı politik gücün Kürtlerin sadece 'bağımsızlık' yaklaşımı gibi bir tespit yerine içinde bulunduğu jeopolitik, zamansal ve yerel konumlanışı, öznellik sorununun ortaya çıktığı telaffuzun alanını da dikkate alan bir kararla ortaya çıkmıştır. Kürtler, şu an dört farklı coğrafyadaki kolonyal etkinlikleri hiçe saymadan, kendi alanlarında bulundukları yerel sistemler/moderniteler ile karşılaşarak demokrasi ve özerklik üzerinden dekolonyal konumlanmayı dikkate almaktadır. Ancak jeopolitik hakimiyet yeni kolonyal müdahaleciliği de görünür kılmaktadır. Afrika'nın petrol dışında Avrupa ülkeleri tarafından yeniden sömürgeleştirilmesinin aksine; Türkiye, İran, Irak ve Suriye'nin merkezi hükümetlerinin iştahını kabartan petrol rezervleri ile Kürdistan hala Ortadoğu'da jeopolitik neo-kolonyal bir güç alanı olarak görülmektedir.

Türklük tanımlamalarının ve 'Anadoluluk' okumalarının dışında tutulan tüm etnik-dini grupların siyaset, sanat, edebiyat, sosyal bilimler tartışmalarından bertaraf edildiği ve kültürel izlerinin iğdiş edildiği muktedir kurumsal inşa çalışmaları, hem 'post/kolonyal' hem de sömürgeci olan analitik bir çerçeve aracılığıyla

---

[21] Bkz. John Hutnyk, Scott McQuire and Nikos Papastergiadis 'Strategy, Identity, Writing: An interview with Gayatri Chakravorty Spivak', in Sarah Harasym (ed), *The Post-Colonial Critic*, New York: Routledge, 1991, p.35-49; Dipesh Chakrabatry, *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2008.

'ötekileştirilmiş' toplumların damgalanması ve hafızasızlaştırılması için kullanışlı bir çerçeve sunmaktadır. Kürtlerin dekolonyal yaklaşımı ise farklılık temelindeki tüm kimlikleri dışarıda tutan bu Cumhuriyet yaklaşımı karşısında ya da spesifik olarak yaratılan Kürt fobisinin ve 'ırkçılığının' karşısında toplumsal ve siyasal alanın yeniden üretim biçimlerini analiz etmeyi mümkün kılmaktadır. Cumhuriyet okuması karşısında Kürt alanının dekolonyal yaklaşımı, Cumhuriyetin 'diğerleri' hakkında düşünme şeklimizi nasıl düzenlediğini sorguluyor: Beyaz veya siyah, yüksek veya düşük, güçlü veya zayıf, iyi veya kötü gibi kategoriler egemenin bakış açısıyla sosyo-politik alanda nasıl şekilleniyor? Ya da özellikle 1970 göçü sonrası gündelik dile yerleşen sıradan ırkçılığın tabirleri olan 'Kıro ve Hanzo' tavsiflerinin bir ayrımcılık örneği olarak 'cahil, doğulu' Kürtlüğe giydirilmesi nasıl cereyan ediyor?

İlk adım olarak; Kürt ve başka alanlara dair, sanatçılar 'var mı, yok mu' gibi 'sözde' temayül edici güdük ve bayağı tartışmaların tam da bu Cumhuriyet geleneğinden devralınarak hangi biçimlerde bir kolonyal hiyerarşiye ve beyazlık ethosuna (veya 'Türklük ethosuna')[22] yerleştirildiği sorgulanabilir. Bu tartışmaların epistemik arkaikliğini zedeleyen ve eleştirel bir üslupla sunan mikro alanın sanatının ve sanatçısının erke ve kolonyal hafızaya nasıl müdahale edebildiğine bakmakta fayda vardır. Kürtlerin sanatsal üretimlerine baktığımızda bugün 90'lar kuşağından ve genç kuşaktan birçok sanatçının bu minvalde işler çıkardığına şahit oluyoruz: Fatoş Irwen, Hêlîn Şahin, Khadija Baker, Nuveen Barwari, Sherko Abbas, Nejbir Erol, Ahmet Öğüt, Cengiz Tekin, Şener Özmen, M. Ali Boran, Hiwa K., Erkan Özgen, Berat Işık, Zehra Doğan bu isimlerden bazılarıdır. Bu makale kapsamında bütün eserlerin analiz edebilmesi mümkün olmadığı için tekil olarak Şener Özmen'in 'Welcome to Diyarbakir' (2003) çalışması incelenecektir. Bu çalışma; sömürgeye dair egzotik bir anlatıyı sunarken, aslında oldukça sıradan bir tartışmanın nasıl kriz yaratabildiğine eğiliyor. Diyarbakır'da yıkık eski Sümerbank fabrika duvarları arasında şekillenen Haitili kadınların davetkar travması, sadece kolonyal öznenin içine yerleşen egzotik imge veya dil duvarlarını değil, egemenin bakış açısından giydirilen imgelerin niteliğini de zedelemektedir. Kürt alanının bu gündemden uzak olmadığı ve hatta hem Güney Kürdistan'da 1991 sonrası (post-Saddam) Federasyon çalışmalarına ve kolonyal anlatıdan arındırılmış yaklaşımlara, Türkiye'de 2000 sonrası belediyecilik ve ekoloji çalışmalarına, 2012 Devrimi sonrası Rojava'da ortaya çıkan sinerjinin ontolojisine bakıldığında, dekolonyal epistemenin etkinliğinin muktedir okumalar ile çarpışarak karşı-hafızayı (*counter-memory*), başka bir matrisi tarif ettiği görülmektedir.

Fetih geleneğiyle Kürtlerin bulunduğu bütün coğrafyalara yerleşen kolonyal matris, son yüzyılda ilkin kültürel ve sanatsal alanda etnisite üzerinden ulusal

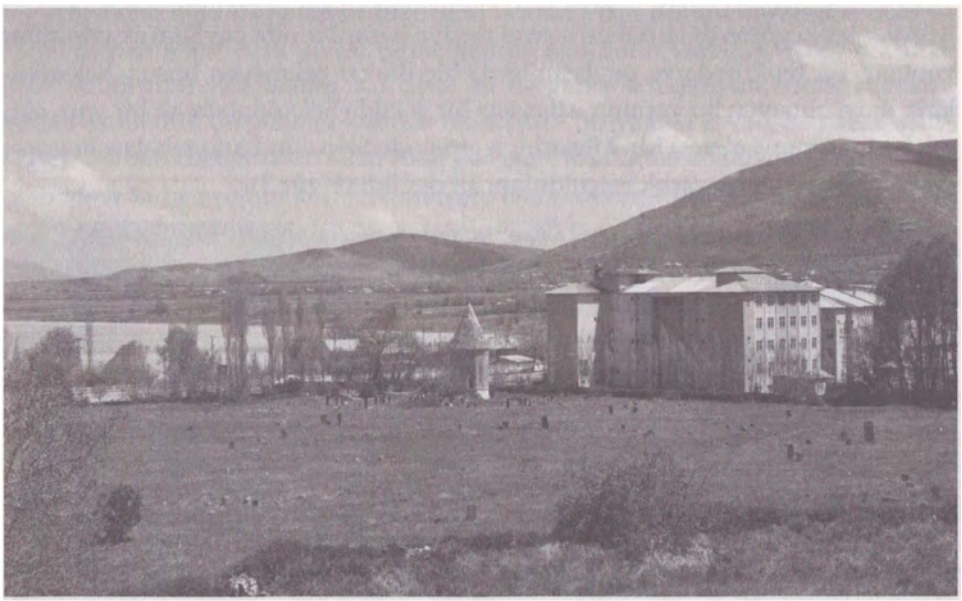
[22] Umut Tümay Arslan, *Mazi Kabrinin Hortlakları: Türklük, Melankoli ve Sinema*, Metis Yayınları, 2010.

nomos, ırk tasnifçilik, etnik periferileştirme, ırksal merkezileştirme ve toplumsal cinsiyet sınıflandırmaları üzerinden (sadece Türkiye özelinde değil Irak, İran ve Suriye'de de) 'tek dil, tek vatan, tek bayrak' gibi aşırı milliyetçi kriterlere göre düzenlendi. Burada elbette hâkim dil, din, mezhep, temsil, sanat, perspektif, duyarlılık, arzu, vb. birçok yaklaşım muktedirin ayrıştırma duyarlılığı etrafında panoptik bir istisnayla ele alındı. Bu anlamda Cumhuriyetin kurduğu 'Türklük ethosu' içinden konuşan herhangi bir muktedir öznenin tersine 'esamisi okunmayanın' öznelliğinin mikro-politikliği bütün hiyerarşi biçimlerini ters-yüz etmeyi öngörür. Dekolonyal perspektif, hâkim toplumların kurumsal etkinlikleri ya da devlet müdahaleleri tarafından değil, tersine dünyanın birçok alanında olduğu gibi anti-kolonyal mücadelelerin ve mikro-siyasi toplulukların heterojenliği ve çokluğu tarafından tartışmaya açılıyor.

BİR HAFIZASIZLAŞTIRMA ARACI OLARAK MİMARLIK VE SANAT TARİHİ YAZIMI: TÜRK TARİH TEZİNİN KÜRD MADDİ KÜLTÜRÜ İLE İMTİHANI

Birgül Açıkyıldız[1]

Birçok yerel ve ulusal gazete, TOKİ'nin Van-Gevaş'ta bir betonarme yurt binasını, zarif işçiliğiyle insanı kendine hayran bırakan 14. yüzyıldan kalma Halime Hatun Türbesi'nin hemen bitişiğine inşa ettiğinde, bu betonarme binanın, türbenin ve yüzlerce anıtsal mezar taşının bulunduğu tarihi mezarlığın siluetini bozduğu sebebiyle çok çarpıcı başlıklarla sert bir şekilde eleştirildiğine dair haberler yaptı (Figür 1-2).



Figür 1

[1] Doç. Dr., Harran Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü.

Figür 2

Haftalarca sosyal medyada dolaşan bu haberlerin en ilgi gören ironili başlığı, *"TOKİ arazisine anıt mezarı yapan 'Selçukluları' kınıyorum"* oldu. İnşaata en çok da Kürdler tepki gösterdi ve haberi sosyal medya hesaplarında paylaşarak yorumlar yaptılar. Bu tepkilerde ve paylaşımlarda hiç dikkat çekmeyen husus, Selçuklularla ilgisi olmayan bu yapının istisnasız bir şekilde Selçuklulara ait bir yapı olarak benimsenmiş olması idi. Mezarlığın girişinde Selçuklu Parkı tabelası bulunsa da ne türbe ne de mezarlık Selçuklulara ait değildi (Figür 3).

Figür 3

Fakat Kürdler başta olmak üzere söz konusu inşaata karşı çıkanlar, türbenin hemen yanında gerçekleştirilen çarpık yapılaşmayı eleştirirken aynı zamanda yanlış bir bilginin de yeniden üretilmesi ve yayılmasına katkı sunduklarından bihaberdiler. Türkiye Cumhuriyeti'nde doğmuş her Türkiye vatandaşı tarih ders kitaplarından öğrenmişti ki Anadolu'nun dört köşesine inşa edilmiş Orta Çağ İslam dönemi yapıları tartışmasız Selçuklulara aitti. Öğrenilmiş ve kabullenilmiş bu olgu, Kürd coğrafyasındaki birçok tarihi binanın menşeini sorgulamayı imkânsız kılmaktadır. Kültürel miras ile ilgili yanlış bir uygulama eleştirisi ile ilgili Halime Hatun Türbesi örneği, yaklaşık bir yüzyıldır devlet politikası olarak üretilen Türk Tarih Tezinin, Türkiye toplumlarının zihin dünyasını ne ölçüde şekillendirdiğini göstermesi açısından büyük önem taşımaktadır.

Kültürel mirasın korunmasına ilişkin sıradan bir haberdeki ciddi bir maddi yanlış üzerinden kurgulanan bu yazı, resmi tarihsel söylemin, ulusal tarihçilik anlatısının ve milli tarih algısının 1930'lardan günümüze kadar Türkiye'de akademik bilgi üretimini nasıl şekillendirdiğini konu edinmektedir. Bu makale, Türkiye'de yaşayan halkların geçmiş hafızalarının, sanat ve mimarlık tarihyazımının baskın kültürel söylem ve millileştirme politikasından nasıl etkilediğini, özellikle de Kürd hanedanları tarafından Kürd coğrafyasında inşa edilen mimari üretimlerin sanat ve mimarlık tarihi yazımında nasıl görünmez kılındığını, arka plandaki nedenleriyle birlikte tartışmayı amaçlamaktadır. 1930'larda oluşturulan, ancak Kürdlerle ilgili dayanağını 1925 Şark Islahat Planı Kararnamesinden alan ve halen devam eden Türk ulusal tarihçiliğinin, Kürdlerin varlığını, Kürd dilini ve Kürd kültürünü yok sayma, Kürdlere ait ne varsa Türklere mal etme çabaları, birçok akademik çalışmanın konusu olmuştur.[2] Bu yazıda ise bu hafızasızlaştırmanın mimari eserler üzerinden nasıl gerçekleştirildiğine odaklanılacaktır.[3]

Makalede tartıştığım konu; Anderson, Hobsbawm, Kramer, Sahlins ve Smith gibi yazarların görüşlerinden faydalanarak, modern bir kavram olarak ulusçuluğun varlığını ortaya koymak için ulusal tarihyazımı yoluyla ulusal kimlik inşa eden bir ideoloji ve siyasi hareket olduğu tezine dayanmaktadır.[4] Ulusal tarih yazımı, ulusu ve ulusal kimliği, kendi nüfusu arasında ortak bir dil, ortak bir bilinç

[2] İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürd Sorunu*, Ankara: Yurt Yayınları, 1997; Mesut Yeğen, "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity," *Middle Eastern Studies* 32.2, 1996, p. 75-93; Serdar Şengül ve Fuat Kardeş, "Bir Hafızasızlaştırma ve Yeniden İnşa Projesi Olarak Türk Tarih Tezi ve Kürd Tarih Yazımı," *Toplum ve Bilim* 96, 2003, s. 35-61; Welat Zeydanoğlu, "Turkey's Kurdish Language Policy," *International Journal of the Sociology Language* 217, 2012, p. 99-125.

[3] Detaylı tartışma için bkz. Birgül Açıkyıldız, "Ideology, Nationalism, and Architecture: Representations of Kurdish Sites in Turkish Art Historiography," *International Journal of Islamic Architecture* 11.2, 2022, p. 323-353.

[4] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of* Nationalism, London & New York: Verso, 2006; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth,*

yoluyla varlığını, birliğini ve sağlamlığını kanıtlamak için inşa eder ve sürdürür; programlarına hizmet eden tarihsel dönemleri vurgulayabilir veya hizmet etmeyenleri gizleyebilir; içsel ve dışsal ötekiler üretir ve 'ben'i egemen olarak algılayıp 'ötekini' dışlar; başkalarının tarihini yok sayıp, değersizleştirip bastırırken, kendisinin 'şanlı' geçmişini gizemli hale getirir.

Halime Hatun Türbesi ve Hakkâri Beyliği

Halime Hatun Türbesi, Selçuklu, Karakoyunlu ve Ahlatşahlara atfedilmekle birlikte,[5] giriş kapısının üstünde yer alan Arapça kitabesine göre, Melik İzzeddin (Yezdin) Şîr (ö. 1423) tarafından H.736/M.1335 yılında inşa ettirilmiştir.[6] Türbe tarihi bir mezarlığın içinde ve İzzeddin Şîr Camii'nin (14. yüzyıl) yakınında yer almaktadır. Kürd ve Ermeni kaynakları, İzzeddin Şîr'i, Ağrı, Muş, Şırnak, Batman, Van, Gevaş, Hakkâri, Duhok ve Amediye'yi içine alan bölgenin hâkimi olan Hakkâri Beyliğinin en önemli beylerinden biri olarak kaydetmektedir.[7] Özellikle 14. yüzyıldan itibaren ferah bir dönem yaşamış olan beylik, İlhanlı, Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevi ve Osmanlı devletleriyle zaman zaman savaşarak ama daha çok da anlaşmalar yaparak topraklarını bağımsız olarak yönetti. Yaptıkları anlaşmalara göre atalarından kalma ve babadan oğula geçen toprakları üzerinde hanedanlık olarak örgütlendiler. Osmanlı döneminde Van Eyaleti'ne bağlı hükümet ocaklığı statüsündeki sancak beyliği, içişlerinde bağımsızdı. Timar ve zeâmete

Reality, Cambridge, 1990; Lloyd Kramer, "Historical Narratives and the Meaning of Nationalism," *Journal of the History of Ideas* 58, no. 3, 1997, p. 526; Peter Sahlins, *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1989; Anthony D. Smith, "Gastronomy or Geology? The Role of Nationalism in the Reconstruction of Nations," *Nations and* Nationalism 1.1, 1995, p. 18.

[5] Oktay Aslanapa, "Doğu Anadolu'da Karakoyunlu Kümbetleri," *Yıllık Araştırmaları Dergisi* 1, 1957, s. 105–7; M. Taner Tarhan, Veli Sevin, Muhammet Beşir Aşan, "Van Gevaş Tarihi Türk Mezarlığı Kurtarma Kazısı, Onarım ve Çevre Düzeni Çalışmaları-1988," *VII. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1990, s. 19–41.

[6] أمر بعمارة هذه القبة الشريفة الملك عز الدين برسم المرحومة حليم
خاتون في محرم سنة ست و ثلاثين وسبعمائة

1- Emere bi imareti hazihil kubbetiş şerifeti El Melik İzzeddin bi resmil merhumeti
2- Halime Hatun fi muharremi senete sitte ve selasine ve seb'i mie

Türkçe Çevirisi: Melik İzzeddin 736 yılı Muharrem ayında Halime Hatun'un onuruna bu mübarek kubbenin yapım emrini verdi. (Kitabenin çevirisi Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Baluken tarafından yapılmıştır. Emekleri için kendisine teşekkür ediyorum.)

[7] Sharaf Khan Bidlisi, *Chèref-Nâmeh ou fastes de la nation kourde*, 1/2, St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1870, p. 115, 120; Alexander Khachatrian, "The Kurdish Principality of Hakkariya (14th–15th Centuries)," *Iran and the Caucasus* 7.1, 2003, p. 37–58.

tabi değillerdi. Beyliğin kendi topraklarında topladıkları vergi gelirlerinin tamamına yakını sancak yöneticisi olan beylere aitti.[8] Hakkâri Beyliği, hükümet statüsünü 1847 yılına kadar sürdürdü. Bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti tarafından oluşturulan Kürdistan Eyaleti'ne bağlandı; 1876 yılında vilayete dönüştürüldü.[9]

Osmanlı Bakiyesi Üzerinden Homojen bir Türk Ulusu Yaratma Mefkuresi

Dünyanın pek çok yerinde ulus devletin kuruluş aşamasında deneyimlenen kimlik inşası, seküler Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik kuruluş döneminde 'Türk Tarih Tezi' (TTT) ve 'Güneş Dil Teorisi' (GDT) ile oluşturulmaya çalışıldı. Çok milletli, çok dilli ve çok dinli bir imparatorluğun parçalanmış kalıntılarından modern pozitivist laik bir ulus-devlete geçişte kolektif bir bilinç olarak çağdaş, laik ve homojen bir ulusun kimlik inşasında milli ideoloji ve milli tarihyazımı kullanıldı. Bu kimlik inşası için gerekli teorileri temellendirmek, ulusal mitolojiler geliştirmek ve Türk halkının büyük dünya medeniyetleri üzerindeki etkisini kanıtlamak için, tarih, antropoloji, arkeoloji, sanat tarihi, mimarlık tarihi ve dilbilim gibi sosyal bilimler araçsallaştırıldı.[10] Bu çalışmanın konusu olan mimarlıkta millileştirme girişimi hem 1930'ların modern kent anlayışında ve kentleri şekillendiren yeni mimarlık eserlerinin üslupsal tercihlerinde, hem de geriye dönük olarak işlendi ve mimarlığın hafızası da millileştirildi. Böylece milli hafızanın sınırlarına uymayan isim ve gelenekler milli tarihin, mimarlık tarihinin ve sanat tarihinin dışında bırakıldı, ya da bu gelenekler Türkleştirildi. Devlet politikası olarak, akademik yolla Anadolu'ya 11. yüzyılda gelmiş olan Türklerin Anadolu'daki varlıkları daha geçmiş tarihlere dayandırılarak buradaki varlıkları meşrulaştırılmaya ve Türklerin Anadolu'nun meşru varisleri olma iddiası güçlendirilmeye çalışıldı. Ayrıca, Türkleri ulusal tarihçiliklerinde göçebe bir kavim ve dünya medeniyetine hiçbir katkı sağlamayan ve özgün sanata sahip olmayan ikinci bir ırk olarak sunan Avrupa merkezli oryantalist bilim insanlarına, bu şekilde, Türk ırkının önemi gösterilmeye çalışıldı.[11]

[8] Evliyâ Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 4.1, İstanbul: YKY, 2012, p. 254; Kâtip Çelebi, *Cihannüma* II, İstanbul: Türk Dünyası Vakfı, 2013, p. 652; Orhan Kılıç, "Klasik Dönem Osmanlı İdarî Sisteminde Hükümet Sancaklar: Hakkâri Hükümeti Örneği," *XIV. Türk Tarih Kongresi*, 2.1, 2002, p. 710; Sharaf Khan Bidlisi, 1870, p. 123-132.

[9] Hasan Tan, "Hakkâri Beylerinin Tarihi (Muhtasar Ahval'ül Umera: Van Vilâyeti Dahilinde ve Hakkâri Merkez ve Kazalarındaki Beylerin Tarihi-Metin ve Tahlil)," Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, 2017, s. 11.

[10] Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*, İstanbul, 2008, s. 263; Tuğba Tanyeri-Erdemir, "Archaeology as a Source of National Pride in the Early Years of the Turkish Republic," *Journal of Field Archaeology* 31.4, 2006, p. 381.

[11] Sibel Bozdoğan, "Reading Ottoman Architecture through Modernist Lenses: Nationalist Historiography and the 'New Architecture' in the Early Republic," *Muqarnas* 24, 2007, p. 202.

Mustafa Kemal Atatürk'ün manevi kızı, sosyolog, tarihçi, akademisyen ve milli aktivist Afet İnan ile dönemin Milli Eğitim bakanı Dr. Reşit Galip, 6. Türk Ocakları Kongresi'nde (24 Nisan 1930) yaptıkları konuşmalarda Türklüğün tanımını ortaya koydular. Kurultayın ardından Türk Ocakları Türk Tarihi Tetkik Heyeti kuruldu (1930). Akademisyenlere, tüm devlet dairelerinde resmi devlet ideolojisini yaymakta ve okullarda okutulmak üzere milli geçmişin resmi bir anlatısı olan *Türk Tarihinin Ana Hatları*'nı yazma görevi verildi.[12] Bu kitapta Türk ırkının üstünlüğü, eşsizliği, köklülüğü ve gücü dünyaya gösterilmek amaçlandı.[13] Ardından, Türklerin kadim tarihini, Türk dilini ve Türk ırkını araştırmak için Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (1931) ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti (1932) kuruldu ve düzenli olarak tarih ve dil kongreleri yapıldı.[14] 1932'deki Birinci Dil Kongresi'nde, Türkçe'nin dünyanın en eski dili ve eski dünyanın başlıca dillerinin kaynağı olduğunu iddia eden 'Güneş Dili Teorisi' ortaya atıldı.[15] Ayrıca, Türklerin asıl anavatanı olan Orta Asya'nın tarih öncesi çağlarda dünyanın ilk tarım toplumlarını beslediği Türk Tarih Tezinde savunuldu. Bu teze göre, neolitik dönemde değişen iklim koşulları nedeniyle Orta Asya'da bir kitlesel göç dalgası yaşanmış ve bu nedenle üstün Türk kültürü, Çin, Hindistan, İran, Mezopotamya, Mısır, Anadolu, Ege havzası, İtalya ve Balkanlar gibi dünyanın dört bir yanına dağılmıştır. Bu tek kökenli ideoloji, Türkleri tarihteki tüm şanlı ve ileri medeniyetlerin kaynağı olarak göstermekte ve Türklerin Avrupalılar gibi beyaz ve Ari bir ırk olduğunu iddia etmektedir.[16] Böylece hem Türk milletinin kökleri kadim medeniyetlere dayandırılarak Türk ırkının üstünlüğü vurgulanmaya, hem de Türk ırkı ile Batı medeniyeti arasında ortak bir soy tesis edilmeye çalışıldı.[17]

TTT'ye göre Anadolu, en az yedi bin yıldır, Türkler otokton halk olarak burada yaşadıklarından, Türk'tü. Türk akademik dünyası, bu tezlerini ve argümanlarını, arkeolojik kazılar, antropometrik kafatası ölçümleri ve kan testleri ışığında da kanıtlamaya çalıştılar. Tarih öncesi, İslam öncesi ve 1071 öncesi Anadolu, Ege ve Mezopotamya kültür miraslarının ulusal hazineler olduğu iddia edildi ve Türk sanat ve mimarlık tarihyazımında kullanıldılar. Anadolu'nun anıt ve eserleri 'Türk' olarak tescillendi ve bütün Ege, Anadolu, Mezopotamya ve Güney Kafkasya Türk yurdu olarak tanımlandı.

[12] Afet İnan et al., *Türk Tarihinin Ana Hatları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

[13] S. M. Can Bilsel, "'Our Anatolia': Organicism and the Making of Humanist Culture in Turkey," *Muqarnas* 24, 2007, p. 224-25.

[14] Soner Çağaptay, "Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s," *Middle Eastern Studies* 40, no. 3, 2004, p. 86.

[15] Bozdoğan, *Modernizm*, s. 263; Çağaptay, "Race," p. 88.

[16] İnan et al., *Türk Tarihinin Ana Hatları*, p. 52-322; Tanyeri-Erdemir, "Archaeology," p. 382.

[17] Ceren Özpınar, *Türkiye'de Sanat Tarihi Yazımı (1970-2010). Sanat Tarihi Anlatıları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme İstanbul*: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2016, s. 8.

Fransız filozof ve sosyolog Auguste Comte'un (1798-1857) rasyonalist ve pozitivist fikirlerinden ve Friedrich Hegel (1770-1831) gibi Alman filozofların kültürel tezlerinden etkilenen 1930'ların tarih kurucuları, milliyetçi tarih yazımını modernist fikirlerle uzlaştırmak için 'evrenselcilik' ile 'ulusal kültür'ü sentezlemenin yollarını aradılar. Böylece, İslam öncesi dönemleri kapsayan bir ulusal tarih inşa etmek için zamansız bir geçmişi seçerlerken, yakın dönemleri olan Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine gönderme yapan 'milli kültür' düşüncesini de hayata geçirdiler. 'Milli kültür' ideali, İslam dinine çok fazla vurgu yapmadan Osmanlı ve Selçuklu tarihinin özellikle 'Türk' unsurunun vurgulanmasıyla gerçekleştirildi.[18] Ayrıca, Viyana Okulu'nun biçimci metodolojisinden de büyük oranda yararlanıldı. Josef Strzygowski (1862-1941) ve öğrencileri Ernst Diez (1878-1961) ile Heinrich Glück (1889-1930), Türkiye'de erken Cumhuriyet döneminde mimarlık ve sanat tarihi çalışmalarının şekillenmesinde önemli roller oynadılar.[19] Fransız araştırmacı Albert Gabriel (1883-1972) de eserlerinde Anadolu Orta Çağ İslam sanatının çerçevesini belirledi.

Sanat tarihçisi, sanatçı, etkili halk figürü ve İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nde profesör olan Celâl Esat Arseven (1875-1971), Türk sanatı ve mimarisi için bir soy ve evrimsel tarih inşasına katkıda bulundu.[20] Arseven, Türk sanat ve mimarisinin ilk olarak Orta Asya'da geliştiği ve oradan dünyaya yayıldığı şeklindeki milliyetçi görüşün ateşli bir savunucusu oldu. Ayrıca, Türklerin Anadolu'ya 1071'den çok önce geldiklerini ve dolayısıyla Hititler ve Sümerler gibi Anadolu ve Mezopotamya uygarlıklarının da Türk ve Orta Asya kökenli olduğunu savundu.[21] Arseven, tüm önemli sanat ve mimari geleneklerin Orta Asya kökenli olduğu fikriyle yetinmeyip, aynı zamanda Türk sanatının diğer Doğu ve İslam mimari geleneklerinden daha üstün olduğunu da ileri sürdü.[22] Remzi Oğuz Arık (1899-1954) ve Oktay Aslanapa (1914-2013) da Arseven'in yolunu izlediler. Paris'te sanat tarihi ve arkeoloji eğitimi alan Arık, Türklerin Anadolu'ya gelişiyle Anadolu'nun en yüksek kültürel düzeyine ulaştığını iddia etti.[23] Almanya'da ve ardından Avusturya'da Viyana Sanat Tarihi Okulu'nda Ernst Diez'in yanında eğitim gören Aslanapa, tüm kariyerini milliyetçi tarihçiliği güçlendirmeye adadı. Orta Asya'dan Osmanlı döneminin sonuna kadar Türk sanat ve mimarisinin ge-

[18] Bozdoğan, *Modernizm*, s. 125; Özpınar, 2016, s. 8.

[19] Oya Pancaroğlu, "Formalism and the Academic Foundation of Turkish Art in the Early Twentieth Century," *Muqarnas* 24, 2007, p. 67-78.

[20] Bozdoğan, "Reading Ottoman," s. 200, 202; Bozdoğan, *Modernizm*, s. 266.

[21] Celâl Esad Arseven, *Türklerde Mimarî: Eti ve Selçuk Mimarîleri*, 2.28, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1932, s. 3-7.

[22] Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi: Menşeinden Bugüne Kadar Mimari, Heykel, Resim, Süsleme ve Tezyini Sanatlar*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1956, s. 7.

[23] Remzi Oğuz Arık, *Türk Sanatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975.

lişimini ele aldığı eserlerinde, Türk sanat ve mimarisinin yüceltilmesini ispatlamaya çalıştı.[24] Tanınmış tarihçi ve devlet adamı M. Fuat Köprülü (1890–1966) de Türk tarihçiliğinin şekillenmesinde önemli rol oynadı. Ona göre Çin'den Avrupa'ya, Afrika'dan Basra'ya kadar Türk bayrağının çekilmediği, Türk kanının akmadığı yer yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla tarihçiye göre Türk tarihi incelenmeden dünya tarihinin birçok noktası karanlıkta kalır.[25]

Türk Sanatının akademik dünyada resmileşmesinin ana ideologları olan bu etkili Avrupalı ve Türk akademisyenlerin yanı sıra sonraki kuşak birçok sanat ve mimarlık tarihçisi de bu araştırma ve tartışmalara 1930-1970 yılları boyunca katkıda bulundu. Bu araştırmacılar da Türk ulus-devletinin meşruiyetini ve gücünü pekiştirmesini destekleyen araştırmalar yaparak, onların Selçuklular ve Osmanlılar gibi büyük devletlerin ve imparatorlukların halefi olduğunu kanıtlama yoluna gittiler.[26]

Kürd Mimarlık Eserlerinin Türkleştirilmesi

Türk milliyetçi ideolojisi tamamen homojen bir toplum yaratmayı amaçladığından, 20. yüzyılın başlarındaki çok etnisiteli, çok dilli ve çok mezhepli Osmanlı yapısı yeni bir ulus inşa etme sürecindeki ulus ve kimlik inşacıları için endişe kaynağı oldu. Modern, merkezi ve laik bir ulus-devletin inşası, Kürd kimliğinin reddi ve inkarıyla eş zamanlı olarak meydana getirildi.[27] Kürd kimliğinin, dilinin ve varlığının reddi, art arda bastırılan Kürd ayaklanmaları sonrası 'Şark Islahat Planı' ile başlayan bir dizi kanun ve kararname ile gerçekleştirildi.[28] TTT'ye göre Kürd diye bir millet yoktu, bu bölgede Türklüğünü unutmuş insanlar vardı. Kürd kimliği, dili ve kültürü 20. yüzyıl boyunca reddedildi ve çeşitli yöntemlerle yok edilmeye çalışıldı. Türklerin diğer etnik gruplar üzerinde hakimiyet ve hegemonyasını garanti altına almak için ise Anadolu, Kuzey Mezopotamya, Ön Asya ve

[24] Ernst Diez, Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1955; Oktay Aslanapa, *Turkish Art and Architecture*, New York: Praeger, 1971; Oktay Aslanapa, *Anadolu'da ilk Türk Mimarisi, Başlangıç ve Gelişmesi* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1991.

[25] Mehmet Fuat Köprülü, *Türkiye Tarihi*, Konstantinapol, 1923, s. 4.

[26] Türk sanat tarihi disiplinini şekillendiren ve uluslararasılaşmasını sağlayanlar diğer akademisyenler için bkz. Açıkyıldız, 2022, s. 347.

[27] Yeğen, "The Turkish State Discourse," s. 216.

[28] Şark Islahat Planı, Şeyh Said isyanının bastırılmasının ardından, 8 Eylül 1925 tarihli ve 2536 numaralı kararnameye göre Başbakanlık aracılığıyla Bakanlar Kurulu'na sunulmuş bir rapordur. 27 maddeden oluşan kararname, Kürd coğrafyasında Türk devleti açısından teşkil eden sorunları ele almakta ve Kürdlerin Türk oldukları ve dolayısıyla da Kürdçe konuşanların cezalandırılacağı ve bölgede acilen okullar açılarak eğitim yoluyla Kürdlerin Türkleştirilmesi maddelerini de içermektedir. Raporun içeriği ile ilgili bkz. Ahmet İlyas, "Tek Parti Döneminde Aşiretleri Kontrol Altına Almak İçin Çıkarılan Kanun ve Hazırlanan Raporlar," *The Journal of Academic Social Science Studies* 28, 2014, s. 329-48.

Güney Kafkasya'nın Türkleştirilmesini meşrulaştıracak sayısız akademik çalışmalar yapıldı. Tarihsel olarak Kürdlerin hem otokton hem çoğunluk olarak üzerinde yaşadığı Kuzey Mezopotamya ve Güney Kafkasya'daki tarihi yapıların Türk olarak tescili ve Kürdlüklerinin dışlanması aynı ideoloji çerçevesinde gerçekleştirildi. Tarihin bu şekilde Türkleştirilmesi, başka tarihlerin yok sayılması ve özellikle de Ermeniler, Kürdler ve Rumlar gibi diğer etnik grupların toprak iddialarının reddi üzerinden meşrulaştırılmaya çalışıldı.[29]

Türk mimarlık ve sanat tarihi geleneğine ilişkin temel argüman, Türk mimarlığının Orta Asya'da ortaya çıktığı, Anadolu'ya Selçuklular tarafından taşındığı ve Osmanlılar döneminde mükemmelliğe ulaştığı yönündedir.[30] Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı gibi üç hanedan döneminin basit bir ardışıklığı üzerine inşa edilen Türk mimarlık ve sanat tarihçiliğinin bilinçli olarak benimsendiği bu metodoloji bölgenin çok yönlü siyasi, sosyal, kültürel, etnik ve dini yönlerinin doğru algılanmasının önünde engel oldu. İslam dönemi Anadolu, Mezopotamya ve Güney Kafkasya tarihinin bu ardışık üç dönem üzerinden yazılması ve okullarda okutulmasıyla Kürdler, Kürdlerin tarihi ve mimarlık üretimleri, 20. yüzyılın tarih sayfalarına girmemiş oldu. Bir taraftan Kuzey Mezopotamya'da ve Güney Kafkasya'da farklı dönemlerde ve farklı uygarlıklar tarafından inşa edilmiş tüm tarihi eserler Türkleştirilerek bu coğrafyanın kadim tarihlerden beri Türk vatanı olduğu savı güçlendirilmeye çalışılırken, bir taraftan da Kürdlerin yokluğu onlara ait tüm tarihi izlerin görünmez kılınmasıyla kanıtlanmaya çalışıldı. 1930'ların Türk Tarih Tezinde ana hatları çizilen ideolojik yanlı bilimsel araştırmalarla, Kürd coğrafyasında, Alevi, Ezidi ve Müslüman Kürd hanedanları tarafından inşa edilmiş tüm eserler ve Kürdlere ait mezar taşları[31] Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı olarak tescillendi ve Türklükleri ile ilgili sayısız akademik çalışma yapıldı.[32]

[29] Murat Ergin, "Cultural Encounters in the Social Science and Humanities: Western émigré scholars in Turkey," *History of Human Sciences* 22.1, 2009, s. 119.

[30] Bozdoğan, "Reading Ottoman," s. 202; Pancaroğlu, 2007, s. 68.

[31] Abdulhalûk M. Çay, *Türk Milli Kültüründe Hayvan Motifleri: Koyun ve Keçi Etrafında Oluşan Gelenekler*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1990; Abdüsselam Uluçam, *Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı -I- Van*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000; *Abdüsselam Uluçam, Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü ve Çevresi Mimarlığı -II- Bitlis*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002; Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992; Ertuğrul Danık, *Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezartaşları*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1993; Kadir Pektaş, *Bitlis Tarihî Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

[32] Bu çalışmalardan sadece bazıları şöyledir: Ali Miynat, *Bir Ortaçağ Kenti: Hasankeyf*, Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi, 2018; Gülşen Baş, *Bitlis'teki Mimari Yapılarda Süsleme*, Bitlis: T.C. Bitlis Valiliği, 2002; Hakkı Önkal, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi, 2015; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Selçukluların Anı'yı Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri," *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* II, 1970, s. 111–39; Mehmet Oluş Arık, *Bitlis Yapılarında Selçuklu Rönesansı*, Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü, 1971; Nermin Tabak, *Ahlat Türk Mimarisi*, İstanbul, 1972;

Kürd hanedanları, güçlerinin simgesi olarak kendi isimleriyle sikke bastırmış, cuma günleri ve dini bayramlarda adlarına hutbe okutmuş; cami, medrese, hanigah, zaviye, türbe, han, hamam, hastane, köprü, sebil, saray, konak, kale, hisar gibi dini, sosyal ve askeri amaçlı anıtlar inşa etmişlerdir. Kürd hanedanlarına atfedilen çoğu binada, yapım tarihini ve binaları yaptıran haminin adının yazılı olduğu kitabeler bulunur. Bölgedeki Ermeni, Gürcü, Keldani, Süryani ve Yahudilere ait eserler ise Hıristiyan ve Yahudi menşeileri nedeniyle Türkleştirilemedi fakat onlar da sahipsiz bırakılarak doğanın ve yerel halkın insafına terk edildiler.

Özellikle 1970'li yıllardan itibaren mimarlık ve sanat tarihi alanında birçok akademisyen, Kürd hanedanlarının kendine özgü üsluplarla önemli sayıda anıt yaptırdığı ve Kürd kültürünün sürekli olarak yeniden üretildiği Ahlat, Ani, Bitlis, Cizre, Diyarbakır, Doğu Beyazıt, Gevaş ve Hasankeyf gibi kentlerde kazılar yaptılar. Bu araştırmacılar, Türk tarih ideolojisi ile örülmüş çalışmalarının sonuçlarını akademik dergilerde ve kitaplarda yayınladılar, üniversitelerde okuttular, bu konularla ilgili tezler yazdılar ve öğrenciler yetiştirdiler. Söz konusu 'akademik' çalışmalara konu olan araştırmaların bir bölümü doğrudan Kürd hanedanları tarafından inşa ettirilen anıtlarla ilgili oldu. Bu araştırmacılar, yapı kitabelerinin sunduğu kanıtlar nedeniyle ele aldıkları tarihi yapıtların hangi hami hanedan tarafından ve kaç yılında inşa edildiklerini belirtmekle birlikte bu hanedanların Kürd kimliklerine dair her türlü bilgiden kaçınıp, yapıları istisnasız Türk devletlerine ve beyliklerine atfettiler. Bu bilinçli çabalar nedeniyle 8. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar bölgeyi yöneten Kürd beyleri tarafından inşa ettirilen sayısız yapı, günümüzde Selçuklu, Artuklu, Kara Koyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı olarak kayıtlara geçirildi. Bunlar bireysel akademik çalışmalardan ziyade T.C. Kültür Bakanlığı, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü ve valilikler gibi devlet kurumları veya üniversiteler tarafından desteklenen ve devlet ideolojisini bilim metodolojisi yöntemleriyle yaymayı amaçlayan araştırmalardır. Bu çalışmalar, artık doğruluğu sorgulanamayan, aksine yapılan her yeni araştırmanın kendini meşrulaştırmak için referans gösterdiği 'bilimsel' akademik çalışmalar halini aldı. Bu çalışmalardan dolayı, makalenin başında alıntıladığım Halime Hatun Türbesi örneğinde olduğu gibi, Kürd coğrafyasında Azizan, Bayezıd, Bidlis, Egil, Eyyubi, Hakkâri, Mahmudi, Merwani, Şeddadi ve başka birçok Kürd beyliği tarafından inşa ettirilen yapıların 'akademik' araştırmalarla kayıt altına alınan Selçuklu, Artuklu, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı kimliği artık sorgulanamamaktadır.

Kürd kentlerinin Türkleştirilmesi çabaları günümüzde de devam etmektedir.

Oktay Aslanapa, "Doğu Anadolu'da Karakoyunlu Kümbetleri," *Yıllık Araştırmaları Dergisi* 1, 1957, s. 105–7; Orhan Cezmi Tuncer, *Diyarbakır Camileri*, Diyarbakır, 2015; Yüksel Bingöl, *İshak Paşa Sarayı*, Ankara, 1998, s. 232.

Diyarbakır Valiliği 2021 yılında, Musul'un fethinden sonra Habur Suyu'nda yaşamını yitiren Selçuklu sultanı I. Kılıçarslan'ın (1092-1107) na'şının Mayyafariqin (Silvan)'e getirilerek orada defnedildiği iddiasına dayanarak, Dicle Üniversitesi'ne bu mezarın bulunması için yazı gönderdi. Dicle Üniversitesi yönetimi, Silvan'da incelemelerde bulunmaları için ivedilikle tarihçi, sanat tarihçi ve arkeologlardan oluşan bir komisyon oluşturdu. Bu komisyon, Kültür Bakanlığı denetiminde Silvan'da 8-12 Ocak 2021 tarihleri arasında beş gün boyunca kazı çalışmaları yürüttü ve herhangi bir kitabesi olmayan veya dönemi hakkında fikir verebilecek hiçbir mimari özelliği bulunmayan sıradan iki mezarı I. Kılıçarslan'a ve kızı Saide Hatun'a atfedilerek Merwani Kürd Devleti'nin başkenti olan Mayyafariqin'in Türklüğünü kanıtlanmış oldu.[33] Bu 'bilim adamlarının' büyük 'tarihi buluşu', Wikipedia'daki I. Kılıç Arslan maddesine eklenerek bilginin evrenselleştirilmesi sağlandı.[34]

Neredeyse bir asırdır Türk eğitim sisteminde aynı ideolojiyle yetişen Türkiye Kürdleri de siyasi eğilimleri ne olursa olsun, tarihsel olarak yaşadıkları coğrafyada Kürdlerin herhangi bir maddi kültür üretmediğini kabul ettikleri görülmektedir. Türk ideolojisine şiddetle karşı çıkan erken dönem Kürd tarihçiliği kurucu ve yazıcıları da benzer Türk ulusalcı tarihyazımını benimsediler ve geçmişlerini sadece Hurri-Mittani ve Urartu Krallıkları ve Medya İmparatorluğu gibi Orta Doğu ve Büyük İran'ın mitolojilerinde ve İslam öncesi medeniyetlerinde aradılar.[35] Bu nedenle Arapça, Farsça ve Osmanlıca yapı kitabeleri ve Şerefhan Bidlisi gibi tarihi kaynakların açıkça kanıtladığı Kürdler tarafından üretilmiş olan yakın dönem Kürd kültürel mirası, Kürdler tarafından da araştırılmaya ve yazılmaya değer görülmedi.

Sonuç

Türk Tarih Tezinin Kürd mimari eserlerini nasıl görünmez kıldığını tartıştığım bu yazıda, devlet ve imparatorluk merkezli ideolojik mimarlık ve sanat tarihyazımının devlet akademisi eli ile geçmişi nasıl millileştirdiğine odaklandım. Günümüzde 1930'ların Türk Tarih Tezinin ortaya attığı tüm önemli dünya medeniyetlerinin ve kültürlerinin Türk kökenli olduğu, Kürdlerin 'dağlı Türkler' olduğu tezi geçerliliğini yitirmiştir. Ancak Anadolu ve Mezopotamya'nın eski çağlardan beri Türk olduğu iddiası hala geçerliliğini korumaktadır. Ayrıca Türk-İslam sa-

---

[33] https://www.cnnturk.com/turkiye/anadolu-selcuklu-sultani-1-kilicarslanin-mezari-bulundu?page=7 (10 Şubat 2022)

[34] https://tr.wikipedia.org/wiki/I._K%C4%B1l%C4%B1%C3%A7_Arslan (10 Şubat 2022)

[35] Cemşid Bender, *Kürd Tarihi ve Uygarlığı*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991;

natı uzmanları, Anadolu İslam sanatının kökenlerini istisnasız Orta Asya'ya dayandırmaya ve Kürd sanatı ve mimarisinin olmadığını savunmaya devam etmektedirler.[36] 1930 ve 1940'ların ideolojisi ve TTT, Türk sanat ve mimarlık tarihyazımının paradigmalarını belirleyen anlayış olarak bugün de güncel siyasi söylemlere egemen olarak canlılığını korumakta ve arkeoloji, mimarlık ve sanat tarihi disiplinleri üzerinden Türkleştirme politikaları akademik camiada devam etmektedir. Türk mimarlık ve sanat tarihyazımı, Selçukluların Anadolu'ya gelişleriyle Kürd coğrafyasındaki kentlerin kesintisiz olarak Türk egemenliğine girdiğini mimari üretimlerle kanıtlamaya çalışmakta ve bölgedeki Kürdlerin varlığını onlara ait eserleri Türk olarak kayda geçirerek inkâr etmeye halen devam etmektedir. Oysa tarihsel hakikat, birinci el kaynaklar, yapı ve mezar taşı kitabeleri, bunun tam aksini ortaya koymaktadır. Çarpıtılan tarihyazımının düzeltilmesi ancak objektif kriterlerde yazılacak yeni akademik çalışmalarla mümkün olacaktır.

[36] Uluçam, *Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü Çevresi Mimarlığı -I-* Van, s. 2; Uluçam, *Ortaçağ ve Sonrasında Van Gölü ve Çevresi Mimarlığı -II-* Bitlis, s. 2.

'TÜRK' PSİKOLOJİSİNİN YÜZYILI VE MADUNDAN MAĞDURA KÜRTLER

Kenan Alparslan[1]
Aydın Bayad[2]

Türkiye'de psikoloji bir bilim dalı olarak cumhuriyetle yaşıt sayılır. İlk psikoloji kürsüsü 1937 yılında İstanbul Üniversitesi bünyesinde kurulmuş olduğu halde psikoloji eğitimine 1915 yılında başlanmış ve bunun da öncesine giden yerel psikoloji örneği sayılabilecek kitaplar yazılmış, dersler verilmiştir.[3] Gelgelelim, görece erken sayılabilecek başlangıç tarihine rağmen Türkiye'de psikoloji genel olarak geliş(e)memiş, toplumdan kopuk veya batılı örneklerinin kötü bir taklidi olmakla itham edilegelmiştir.[4] Bununla beraber alanın Türkiye'deki kuruluş ve kurumsallaşma evresinde kurucu ideoloji ve dönemin toplumsal dinamikleri ile ilişkisine eğilerek erken cumhuriyet dönemini odağına alan hatırı sayılır eleştirel bir literatür de oluşmuş durumdadır.[5] Ne var ki psikologların dernekleştiği 1970'lerden itibaren kullanıma girip bugün itibariyle banalleşen 'Türk' psikolojisi

[1] Öğretim Görevlisi, Muş Alparslan Üniversitesi Psikoloji Bölümü.
[2] Doktora Öğrencisi, Bielefeld Üniversitesi Psikoloji Bölümü.

[3] Sertan Batur, "Türkiye'de psikoloji tarihi yazımı üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 98, 2003, s. 255–64; Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Psychology in Turkey", *International Journal of Psychology* 29, sayı 6, 1994, s. 729–38; Beğlan B Toğrol, "History of Turkish psychology", *Tecrübi Psikoloji Çalışmaları*, sayı 15, 1987, s. 1–7.

[4] Fred McKinney, "Psychology in Turkey: Speculation concerning psychology's growth and area cultures.", *American Psychologist* 15, sayı 11, Kasım, 1960, p. 717–21; Gündüz Vassaf, "Bir bağımsızlık kavgası: Dünden yarına Türkiye'de psikoloji", *Bilim ve Sanat*, sayı 20, 1982, s. 30–31; Melek Göregenli, "Psikolojinin Kürt sorunuyla imtihanı", *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, sayı 3, 2010, s. 3–11.

[5] Batur, "Türkiye'de Psikoloji Tarihi Yazımı Üzerine"; Sertan Batur, "Türkiye'de Psikolojinin Kurumsallaşmasında Toplumsal ve Politik Belirleyenler", *Toplum ve Bilim*, sayı 107, 2006, s. 217–30; Aydan Gülerce, "History of Psychology in Turkey as a Sign of Diverse Modernization and Global Psychologization", *Internationalizing the History of Psychology*, içinde, ed. Adrian C Brock, New York University Press, 2006, p. 75–93; Rüya Kılıç, "Modern Türk Psikoloji Tarihi Üzerine: Cumhuriyet'in Yeni Nesil Psikologları ve Siyaset", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi /Journal of Modern Turkish Studies* 13, sayı 1, 09 Mayıs 2016, s. 81-101.

kavramının hangi tarihsel kavşaklardan geçerek anaakımlaştığı ve cumhuriyetin kurucu ethosu olan Türklük ile psikoloji arasında nasıl bir ilişki olduğu (bildiğimiz kadarıyla) henüz sistematik bir analize tabi tutulmamıştır. Bu yüzden bir grup araştırmacı olarak 2019 yılından bu yana bu sorular etrafında yürüttüğümüz bir dizi araştırmanın bulgularını bu bölümde kısa bir değerlendirmeyle sunuyoruz. 'Türk' psikolojisinin üç ana tarihsel döneme ayırarak tartıştığımız yüzyıl analizine geçmeden önce, bu değerlendirmeye temel oluşturan çalışmaların yaklaşım ve yöntemlerine değinmekte fayda var.

Cumhuriyetin kurucu elitlerinin üniter bir ulus-devlet arzusuyla hareket etmesinin ve devam eden yıllardaki resmi/gayri-resmi uygulamalarını, çoğu disiplinde olduğu gibi psikoloji alanına da yansımaları olduğunu biliyoruz.[6] Her ne kadar başlangıcından itibaren cumhuriyetin kurucu doktrini olan Kemalizm arka planda işlese de psikolojide zaman zaman farklılık arz eden pozisyonların ve eğilimlerin de kendine yer bulduğunu görmek mümkün. Ayrıştırılabilir pozisyonları incelemenin gerekliliği saklı kalmak kaydıyla, Barbara Arneil'in[7] dâhilî sömürgecilik (*domestic colonialism*) olarak kavramsallaştırdığı ilerleme / kalkınma mantığının (*progression*) psikolojide öne çıkan isimler değişse bile günümüze kadar aktarılageldiğini iddia ediyoruz. Bu kolonyal mantık üzerinden kurulan ideolojik ve söylemsel sürekliliği, Türkiye'de psikolojiye yön vermiş önemli ve etkili psikologların asli unsur olarak kurguladıkları *Türkler* ve ülkedeki *ötekilere* bakışları üzerinden karşılaştırdığımız çalışmada gösterdik.[8]

Sözü edilen ilerleme / kalkınma mantığı, siyasi iktidarların dönemsel olarak değişen politika ve söylemlerinden etkilenerek kullanılan dil ve yöntem başta olmak üzere akademik ilgi ve bilgiyi de zaman içinde değiştiriyor. Şüphesiz bu değişimi izlemek, uzun yıllar askeri operasyonların ve siyasi tartışmaların gölgesinde kalan Kürtler söz konusu olduğunda daha da aşikâr bir hal alıyor. Bu noktaları göz önünde bulundurarak, Kemalist paradigmanın aşınmaya başladığı 2000'li yıllardan itibaren değişen akademik ilginin izini sürmek amacıyla bir dizi devam çalışması yaptık. Psikoloji alanında yazılan tezleri ilk olarak niceliksel açıdan, daha sonra da üretilen akademik bilginin içeriğindeki değişimi anlamak

---

[6] Kılıç, "Modern Türk Psikoloji Tarihi Üzerine,"; Gündüz Vassaf, "Turkey", *International handbook of psychology*, içinde, ed. A R Gilgen ve C Gilgen, Greenwood Press, 1987, p. 89–97; Ebru Aylar, "Irkçılığın Bugünü İçerisinde Eğitimin Rolü: 'Eğitim ve Zekâ Irkçılığı'", *Bugüne Bakmak: 1980 Sonrasında Türkiye'de Yaşanan Toplumsal Dönüşüm Süreçleri*, içinde, ed. Erkin Başer, Nihat Koçyiğit ve Mustafa Öziş Ankara: Dipnot Yayınevi, 2011.

[7] Barbara Arneil, *Domestic colonies: The turn inward to colony*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

[8] Aydın Bayad ve Ercan Şen, "How 'Turkish' Psychology Become the Mainstream? A Discourse Analysis on the Trajectory of Its Colonial Legacy," *Political Psychological Approaches to Studying Kurdishness in Turkey: Current Perspectives and Future Directions*, içinde, ed. E Şen vd. (basım aşamasında), Palgrave.

amacıyla niteliksel açıdan Kürtler ve Kürtlük ile ilintileri bakımından inceledik.[9] Böylelikle elimizde psikoloji alanının 20. yüzyıl boyunca 'Türk' psikolojisine doğru değişimini, ötekiler ve azınlıklarla kurduğu kolonyal ilişkiyi ve son olarak Kürtlerin psikolojide kapladığı alanın dönüşümünü irdeleyip tartışacak kadar veri ve değerlendirme birikmiş oldu.

Türk Modernleşmesi ve Dâhilî Sömürgecilik

Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun ve parçalı modernleşme süreci bürokratik ve askeri anlamda 'Batılılaşmayı' hedeflese de temel dönüşümün ideolojik alanda, milliyetçiliğin sahiplenilmesi veya uyarlanması aşamasında yaşandığını söylemek yanlış olmaz.[10] Bu anlamıyla Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasında, siyasi bir kopuş olduğu kadar, Jöntürkler ve İttihat Terakki Cemiyeti gibi kadro hareketlerinin modernleşme idealleri üzerinden ideolojik bir sürekliliğin var olduğu geniş kabul görmektedir.[11] Bazı araştırmacılar ise Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı'dan miras aldığı modernleşme idealine dayanan ulusalcılığın aslında modern bir sömürgecilik aracı olarak uygulandığını iddia ediyor.[12] Bu yaklaşıma göre ulusal kalkınma ve ilerleme uğruna yeni kurulan ulus-devlete uygun bir 'milli kimliğin' oluşturulması, yani "aynı toprak parçası üzerinde" yaşayan etnik, dini ve kültürel farklılıkların 'Türk' kimliği potasında eritilmesi gerektiriyordu.[13] Her ne kadar resmi söylem yeni devlete uygun 'Türk'

[9] Aydın Bayad vd., "Toplum ve Psikoloji Ilişkisini Kürt Meselesi Üzerinden Okumak," *Eleştirel Psikoloji: Yaklaşımlar, Gündemler, Tartışmalar*, içinde, ed. Umut Şah vd. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2022, s. 311–36; Ümit Eser vd., "How Are Kurds and Kurdishness Addressed by Psychology Theses in Turkey? A Thematic Analysis," *Annual Review of Critical Psychology*, (basım aşamasında).

[10] Ernest Gellner, "Karşılaştırmalı perspektiften Türk seçeneği", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, içinde, ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 201–22; Kemal H Karpat, "The land regime, social structure, and modernization in the Ottoman Empire", *Studies on Ottoman social and political history*, içinde, ed. Kemal H Karpat, BRILL, 2002, p. 327–51.

[11] Soner Çağaptay, "Otuzlarda Türk milliyetçiliğinde ırk, dil ve etnisite", *Modern Türkiye'de siyasi düşünce - C. 4 - Milliyetçilik*, içinde, ed. Tanıl Bora İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 245–62; Şerif A. Mardin, "Ideology and religion in the Turkish revolution", *International Journal of Middle East Studies* 2, sayı 3, 29 Temmuz 1971, p. 197–211; Erik J Zürcher, *The young Turk legacy and nation building: From the ottoman empire to Atatürk's Turkey*, London: Bloomsbury Publishing, 2014.

[12] Güllistan Yarkın, "Inkâr edilen hakikat: Sömürge kuzey Kürdistan", *Kürd Araştırmaları* 1, sayı 12, 2019, s. 45–69; Welat Zeydanlıoğlu, "'The white Turkish man's burden': Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey", *Neo-colonial mentalities in contemporary Europe? Language and discourse in the construction of identities*, içinde, ed. Guido Rings ve Anne Ife, Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 155–74; Adnan Çelik, "1960'larda Kürdistan özgürlük mücadelesi ve anti-sömürgeci gramerin oluşumu", *Kürd Araştırmaları Dergisi*, 2, 2020, s. 57–86.

[13] Soner Çağaptay, "Kim Türk, Kim Vatandaş? Erken Cumhuriyet Dönemi Vatandaşlık Rejimi Üzerine

ulusu tabirinin kapsayıcı bir üst kimlik olduğunu iddia etse de, hem yasal düzenlemeler hem de pratik uygulamalar geçen yüzyıl boyunca oldukça sofistike bir Türkleştirme ve Müslümanlaştırma politikası uygulandığını ortaya koyuyor.[14]

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu doktrinini milliyetçiliğin ötesine geçen sömürgecilik ve oryantalizm gibi daha geniş ideolojik bir çerçeveye yerleştiren bu yaklaşımlar,[15] cumhuriyet seçkinleri tarafından resmî ideoloji haline getirilecek olan Türk-İslam sentezini *içeriye dönük* kolonyal bir uygulama olarak görme eğilimdeler. Örneğin, Zeydanlıoğlu, coğrafi olarak Avrupanın doğusunda konuşlanmış Türk seçkinlerinin oryantalist bakışlarını kendi dâhilî 'şarklarına', yani Kürtlere çevirmek zorunda olduklarını iddia eder.[16] Zeydanlıoğlu'nun 'Türk oryantalizmi' olarak adlandırdığı bu olgu yeni ve laik cumhuriyetin kapsamlı bir 'uygarlaştırma misyonu' ışığında toprakların, geleneklerin ve insanların Türkleştirilmesine tekabül eder. Ateş'e göre ise Türkiye'de uygulanan oryantalizm *stratejiktir*.[17] Yani Türk modernleşmesindeki terbiye etme mantığı yalnızca Kürtlere yönelik olmayıp, siyasi ve tarihi gelişmelere göre şehirli, erkek, sunni ve Türk olmayan herkese yeri ve zamanı gelince uygulanır. Türkiye özelinde geliştirilen bu yaklaşımlar yakın zamanda politik düşünce tarihçileri tarafından da desteklendi. Örneğin, Barbara Arneil'e göre yerleşimci sömürgecilik (*settler colonialism*) sömürgeciliğin yalnızca *dışarıya* dönük yüzünü oluşturur.[18] Halbuki kolonyal mantık uzak diyarlardaki madunlara uygulanan zulmün bir benzerini Avrupa'da içerideki 'heba edilmiş' (*wasted*) topraklara, insanlara ve kültürlere dâhilî sömürgecilik üzerinden de uygulamıştır. Zira, Anteil'e göre kolonyal mantık sürekli bir ilerleme/kalkınma arzusu doğrultusunda maddi ve kültürel kaynakların sömürüsüne dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, kaynaklar ülke içinde belirince yönetici

---

Bir Çalışma," *Toplum ve Bilim*, no. 98, 2003, s. 166–85; Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi 1925-1939*, 4. bas. İstanbul: Metis Yayınları, 2021, s. 7.

[14] Şükrü Aslan vd., *Türkiye'nin etnik coğrafyası: 1927-1965 ana dil haritaları*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, 2015; Ahmet Kerim Gültekin ve Çakır Ceyhan Suvari, *The ethnocultural others of Turkey: Contemporary reflections*, Russian-Armenian University Press, 2021; Mesut Yeğen, "Citizenship and ethnicity in Turkey", *Middle Eastern Studies* 40, sayı 6, 08 Kasım 2004, s. 51–66.

[15] Sabri Ateş, "Oryantalizm ve bizim 'Doğumuz'", *Doğudan* 1, sayı 1, 2007, s. 1-19; Suavi Aydın, *Kimlik sorunu, ulusallık ve "Türk kimliği"*, İstanbul: Öteki Yayınevi, 1998; Mohammed A Salih, "Internal cultural imperialism: The case of the Kurds in Turkey", *International Communication Gazette* 83, sayı 8, 02 Aralık 2021, p. 733–752; Zeydanlıoğlu, "'The white Turkish man's burden': Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey"

[16] Zeydanlıoğlu, "The white Turkish man's burden"

[17] Ateş, "Oryantalizm ve bizim 'Doğumuz'".

[18] Arneil, *Domestic colonies*.

sınıflar kolonilerde uyguladıkları şiddetin bir benzerini bu sefer içeriye uygularlar.

Dâhilî sömürgecilik pespektifinden bakacak olursak, cumhuriyet seçkinleri tarafından – Kürtler başta olmak üzere – farklı insanların, toprakların ve kültürlerin topyekün Türkleştirilmesine dönük uygulamaların Batılılaşma hareketinin içselleştirilmiş bir ilerleme / kalkınma motivasyonuna karşılık geldiğini daha açık bir biçimde görebiliriz.[19] Zira, Türk modernleşmesi çeşitli grupları sistemli bir şekilde dışladığı gibi ideal bir 'Türk' tipi yaratmak zorunda da kalmıştır.[20] Nitekim dâhilî sömürgecilik gibi geniş kapsamlı ve uzun vadede işleyecek bir sistemin tutarlı bir şekilde meşrulaştırılması ve sağlamlaştırılması için sadece sömürülenlere güç uygulanması yetmez. Sömürülenler kadar sömürenlerin zihinlerine de bu ilerleme / kalkınma mantığının yerleştirilmesi ve pekiştirilmesi gerekir.[21] Bunun için Avrupanın kolonilerinde uyguladığı yerleşimci sömürgecilikte işe koyulan 'Beyazlık' ethosu gibi Türkiye'de modernleşmenin taşıyıcısı olarak 'Türklük' de açıkça egemen sosyal pozisyon olarak kurgulanmıştır.

Ünlü'ye göre cumhuriyetin kuruluşu sırasında ortaya çıkan ve pekiştirilen Türklük sosyo-politik bir 'sözleşme' olarak Türklere ve Türkleşenlere hem sosyal bir üstünlük, hem de ekonomik ilerleme / kalkınma vaat eder.[22] Bu doğrultuda cumhuriyet seçkinleri özellikle üniversiteleri ve akademisyenleri bilimsel meşruiyet kaynağı olarak kullanmaktan geri durmamış; Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi 'uydurma' tezlerle Türk üstünlükçülüğüne bilimsel temel sağlamaya çalışmıştır. Türkiye'de antropoloji başta olmak üzere eğitim, tarih ve dilbilim gibi çeşitli disiplinlerde bu amaçla yapılan ırkçı ve sömürgeci tahrifat bir çok kez belgelenmiştir.[23] Ne var ki özellikle sömürge sonrası toplumlarda psikoloji biliminin sömürgecilik sırasında oynadığı kritik rol detaylı bir biçimde incelenmesine rağmen,[24] Türkiye'de psikolojinin araçsallaştırılmasına ilişkin bilgimiz hem tarihsel

---

[19] Gültekin ve Suvari, *The ethnocultural others.*

[20] Soner Çağaptay, *Islam, secularism and nationalism in modern Turkey: Who is a Turk?*, Routledge, 2006.

[21] Glenn Adams, Sara Estrada-Villalta ve Luis H. Gómez Ordóñez, "The modernity/coloniality of being: Hegemonic psychology as intercultural relations", *International Journal of Intercultural Relations* 62, Ocak 2018, p. 13–22; Frantz Fanon, *Black skin, white masks*, London: Pluto Press, 1986.

[22] Barış Ünlü, *Türklük sözleşmesi: Oluşumu, işleyişi ve krizi* Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

[23] Çağaptay, 2002; "Maksudyan, 2021; Ulaş Töre Sivrioğlu, "Aryan teorisi ve Türk tarih tezi", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 2, sayı 6, 2015, s. 1-27; Zeynep Turkyilmaz, "Maternal colonialism and Turkish woman's burden in Dersim: Educating the 'mountain flowers' of Dersim", *Journal of Women's History* 28, sayı 3, 2016, p. 162-86.

[24] Sunil Bhatia, "Orientalism in Euro-American and Indian psychology: Historical representations of 'natives' in colonial and postcolonial contexts.", *History of Psychology* 5, sayı 4, 2002, p. 376–98; Norman Duncan vd., *"Race", racism, knowledge production and psychology in South Africa*, Nova Science Publishers, 2001; Thomas Teo, "What is epistemological violence in the empirical social sciences?", *Social and Personality Psychology Compass* 4, sayı 5, Mayıs 2010, p. 295–303.

açıdan hem de içerik olarak sınırlıdır. İstisna sayılabilecek bazı çalışmalar erken dönem psikoloji kürsülerinin cumhuriyetin eğitim reformları uğruna Türklerin de *en az* Avrupalılar kadar modernleşmeye uygun olduğunu ispatlamak amacıyla geniş kapsamlı zeka testleriyle meşgul edildiğini gösteriyor.[25]

Dolayısıyla psikoloji camiasının ürettiği bilginin kurucu iktidarla ilişkisi hala araştırılmaya muhtaçtır. Bu eksiklikten yola çıkan Bayad ve Şen, Türklüğün ve ötekiliğin psikoloji metinlerinde nasıl kurgulandığını bir başlangıç çalışmasında incelediler.[26] Bu çalışmada metinler seçilirken her dönemin hakim paradigması ve psikoloji alanındaki etkileri özellikle hesaba katıldı. Örneğin, cumhuriyetin ilk dönemindeki Türkçü ajandaya ve resmi söyleme uygun olarak – biraz da Ziya Gökalp'le yakınlığı sayesinde – Mustafa Şekip Tunç ilk psikoloji kürsünün başına getirilir.[27] Demokrat parti döneminde ise cumhuriyet modernleşmesini köylüler ve köyden kente göç üzerinden sosyal psikolog Mümtaz Turhan çalışır. Turhan'ın hocası Sir Frederic Bartlett asimilasyoncu tezleriyle ünlüdür ve İngiliz sömürge dairesiyle yakın ilişkileri bilinmektedir.[28] Altmışlı yıllarda artan kırdan kente göçle birlikte Batı illerinde Kürtler görünür olmaya başlayınca, Fatma Başaran psikoloji alanında Kürtleri konu eden ilk çalışmayı gerçekleştirir.[29]

İlerleyen yıllarda, sayıca artan psikologlar dernekleşip 'Türk' psikolojisine resmiyet kazanıdırırlar. Bu dönemde Çiğdem Kağıtçıbaşı, 'Türk' psikolojisine hem kişisel başarıları hem geliştirdiği yerel modernleşme kuramları ile uluslararası bir ün kazandırır.[30] 1980 darbesi sonrası dönemde ise kuruluşundan itibaren devlet söyleminin kalesi sayılan ve en çok psikoloji öğrencisi yetiştiren İstanbul Üniversitesi psikoloji kürsününde Kemalist ideolojiye sıkı sıkıya bağlı Beğlan Toğrol vardır. Doksanlı yıllara gelindiğinde ise psikoloji artık çok merkezlidir ve ana akım psikolojiyi yani Amerikan ekolünü Orta Doğu Teknik Üniversitesi temsil etmektedir.[31] Bu dönem Olcay İmamoğlu Türkiye'deki baskın sosyo-politik kimlikleri dindarlık ve sekülerlik ekseninde çalışmaktadır. İsmi anılan bu psikologlar

[25] Kılıç, "Modern Türk Psikoloji Tarihi Üzerine,"; Aylar, "Irkçılığın Bugünü İçerisinde Eğitimin Rolü,"

[26] Bayad ve Şen, "How 'Turkish' psychology become the mainstream? A discourse analysis on the trajectory of its colonial legacy"

[27] İ. Arda Odabaşı, "Osmanlı matbuatında milliyetçilik ve psikoloji", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, sayı 2, 2016, s. 75–117.

[28] Erik Linstrum, "The politics of psychology in the British Empire, 1898-1960", *Past & Present* 215, sayı 1, 01 Mayıs 2012, p. 195–233.

[29] Fatma Başaran, "A Psycho-sociological research about the attitude changes in Diyarbakır villages",*Araştırma*, sayı 7, 1969, s. 153-171.

[30] Çiğdem Kâğıtçıbaşı, "The Changing Value of Children in Turkey." Washington, D.C: ERIC, 1982.

[31] Aydan Gülerce, "Turkey: A case of modernization at historical, political, and socio-cultural crossroads", *The Oxford handbook of the history of psychology global perspectives*, içinde, ed. David B Baker, Oxford University Press, 2012, p. 548–70.

arasında doğrudan çok az bağlantı ve zamansal olarak çok geniş aralıklar olsa da metinlerinde kurguladıkları *Türklük* ve Türklere atfettikleri özellikler *ilerlemecilik, modernlik* ve *baskınlık* etrafında şekillenmektedir. Yine bu araştırmacılar farklı dönemlerde farklı gruplar üzerine çalışmış olsalar da konu edinilen *ötekiler* ya eğitilmesi ve değiştirilmesi gereken bir *yığın* ya da tarihi geçmiş *ilkel* topluluklar olarak resmediliyor. Bu başlangıç çalışması gösteriyor ki Türkiye'de psikolojinin topluma bakışında Türklüğü esas alan kalkınmacı ve ilerlemeci bir dâhilî sömürgeci mantık hakim olagelmiştir.[32] Zira, Türkiye'deki 'normal'i tanımlamak için önde gelen psikologlar tarafından psikoloji bilgisi, belirli bir 'Türklük' çerçevesinde araçsallaştırılmış, *öteki* kabul edilen grup ve kesimlere açık ya da örtük biçimde kelimenin tam anlamıyla epistemik şiddet aracı olarak uygulanagelmiştir.[33]

İthal Edilen Psikoloji Kötü Bir Taklit mi?

Türkiye'de psikolojiye hakim olan kurucu doktrin ve kolonyal mantık yalnızca ötekilere bakışı belirlemekle kalmadı, psikoloji pratiğinin çerçevesini de çizdi diyebiliriz. Her ne kadar bu iddiayı desteklemek için daha fazla çalışmaya ve sistematik veriye ihtiyaç olsa da, psikoloji araştırmalarının ve uygulamalarının toplumsal dinamiklerden nasıl koparıldığını ve genel çalışma alanlarının nasıl değiştiğini ikincil kaynaklar ve Kürtlere gösterilen ilgi üzerinden irdelemek hala mümkün.

Sosyal sorunlara gözlerini kapayan ve sosyal yapıları göz ardı eden özellikle Kuzey Amerika (başta ABD) merkezli psikoloji tüm dünyada psikoloji disiplininin genel çerçevesini belirlemiştir dersek yanlış olmaz.[34] Türkiye'ye özgü olmayan bu genel eğilim, psikolojinin bilimsel meşruiyetini sağlamak amacıyla mikro düzeyde olgulara odaklanması ve onyıllar boyunca toplumsal yapıları ve meseleleri gözardı etmesi ile sonuçlandı.[35] Psikolojinin doğa bilimlerine öykünerek deneysel araştırmalar dışına çıkmaması ve yalnızca bu yöntemle elde edilen bulgular vasıtasıyla 'evrensel' ilkelere ulaşma gayreti, toplumsal olgularla arasındaki mesafeyi açarak çoklu krizler yaşamasına neden oldu.[36] Ancak Türkiye'de böylesi

[32] Bayad ve Şen, "How 'Turkish' psychology become the mainstream? A discourse analysis on the trajectory of its colonial legacy"

[33] Teo, "What is epistemological violence"

[34] Thomas F. Pettigrew, "Applying social psychology to international social issues", *Journal of Social Issues* 54, sayı 4, Ocak 1998, s. 663–75.

[35] Özden Melis Uluğ ve Ahmet Çoymak, "Bir bilim alanı olarak psikoloji sosyal yapıyı anlamanın neresinde? İnsan davranışı ve yapı ilişkisi üzerine eleştirel bir deneme", *Praksis* 43, sayı 1, 2017, s. 895–916.

[36] Cathy Faye, "American social psychology: Examining the contours of the 1970s crisis", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 43, sayı 2, Haziran 2012, p. 514–21.

bir kriz hiç yaşanmadı; zira modern psikolojinin gelişimi toplum ve disiplin arasında diyalektik bir ilişkiden değil, çoğunlukla Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'dan ithal edilen kadrolar ve kuramlar vasıtasıyla gelişti.[37]

Üstelik bu ithal etme süreci dolayısız bir şekilde değil, bilakis belirli bir ideolojik süzgeçten geçirilerek gerçekleşti. Örneğin, Türkiye 1950'lerde NATO'ya üye olup, Kore Savaşı'na katılarak yüzünü resmen Batı'ya çevirince, Marshall Planı kapsamında Fulbright Programı ile psikoloji profesörleri Türkiye'ye getirildi ve çok sayıda öğrenci ABD'ye eğitime gönderildi.[38] Böylelikle 70 ve 80'li yıllara gelindiğinde 'Türk' psikolojisi neredeyse tamamen ABD kökenli psikologların etkisi altına girmişti.[39] Peşi sıra, yine Marshall planı kapsamında uygulanan tarım politikaları 1960'lı yıllarda ülkenin en büyük topraksızlaştırma politikasıyla birlikte şehir merkezlerine ve Batı illerine doğru kitlesel göçlere neden oluyordu. Bu süreçte geleneksel Kürt yaşamı da çözülüyor, Batı illerinde Kürtlerle ilk kamusal karşılaşmalar yaşanıyordu.[40]

Bu dönemde Amerika'da ve Avrupa'da psikologlar ayrımcılık, ötekileştirme, otoriteye uyum ve norm oluşumu gibi savaş sonrası toplumsal meselelere odaklanırken Türkiye'de psikologlar Kemalist modernleşmenin selametiyle ilgileniyorlardı. Örneğin, toplumsal ve kültürel değişim gibi araştırma konuları[41] genellikle asimilasyoncu bir perspektifle Türk, kentli ve modern olmayan 'unsurların' cumhuriyet reformları doğrultusunda terbiyesini amaçlıyordu.[42] Diğer taraftan, aynı dönemde Kürtler üzerine yapılan nadir sosyal psikoloji çalışmaları[43] meselenin etno-politik yönünü tamamen göz ardı ediyor ve konuyu bölgesel 'geri kalmışlık ve yalıtılmışlık' üzerinden değerlendiriyordu.[44] 1970'lere gelindiğinde as-

[37] Hale Bolak Boratav, "Psychology at the cross-roads: The view from Turkey", *The handbook of international psychology*, içinde, ed. M J Stevens ve D Wedding, Brunner-Routledge, 2004, p. 311–30; Sertan Batur, "Psikoloji tarihinde köken mitosu ve George Anschütz'ün hikayesi", *Toplum ve Bilim*, sayı 102, 2005, s. 168–88; Kağıtçıbaşı, "Psychology in Turkey"; Kılıç, "Modern Türk Psikoloji Tarihi Üzerine,"; Vassaf, 1987.

[38] Batur, "On critical psychology in Turkey"; Gülerce, "Turkey: A case of modernization"; Boratav, "Psychology at the cross-roads"

[39] Gülden Acar ve Deniz Şahin, "Psychology in Turkey", *Psychology and Developing Societies* 2, sayı 2, 11 Eylül 1990, s. 241–56.

[40] David McDowall, *Modern Kürt Tarihi* (Çev. Neşenur Domaniç), İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004. (Orijinal çalışma basım tarihi 1996); Denise Natali, *Kürtler ve devlet: Irak, Türkiye ve İran'da ulusal kimliğin gelişmesi* İstanbul: Avesta Yayınları, 2009.

[41] Mümtaz Turhan, *Kültür değişmeleri*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

[42] Bayad ve Şen, "How 'Turkish' psychology become the mainstream? A discourse analysis on the trajectory of its colonial legacy"; Mümtaz Turhan, "Kültürde değişen ve değişmeye mukavemet eden unsurlar", *Psikoloji Çalışmaları*, sayı 1, 1956, s. 6–21.

[43] Başaran, "A Psycho-sociological"

[44] Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten sözde vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*: İletişim Yayınları, 2006.

kerî muhtıranın da etkisiyle büyüyen toplumsal çalkalanma, toplumu tekrarlayan ekonomik krizlerle hemhal olmaya ve siyasi kan davalarına dönüşen politik kutuplaşmaya sürükledi.[45] O sırada sosyal psikologlar modernleşme sürecine 'engel oluşturan' ailesel ve kültürel faktörlerle meşguldü.[46]

Türkiye'de 1980'ler birçok toplumsal sorunun ve karmaşanın kangrenleştiği ve kitleselleştiği bir dönemdir. Askeri dikta rejimi, toplumun geniş kesimlerine uyguladığı baskı ve şiddet ile her kesimden insanda derin izler bırakmıştır. Darbenin Kürtler üzerindeki etkisi ise hem daha yıkıcı hem de daha dönüştürücü oldu. Askeri diktanın yol açtığı toplumsal yıkım, yarattığı şiddet ve Diyarbakır Cezaevinde uygulanan işkenceler o zamana dek öğrenci hareketinden veya yerel ayaklanmalardan ibaret Kürt siyasal hareketinin silahlanması, kitleselleşmesi ve bölgeselleşmesi ile sonuçlandı ki bu gelişme cumhuriyet tarihinin en uzun süreli silahlı çatışmalarının başlangıcıdır.[47] Çatışmalar Kürtlerin ağırlıklı olarak yaşadığı şehirlerde yoğunlaştığı için kentlere doğru (zorunlu) Kürt göçüne neden oldu. Bu göç dalgası kentleşmenin yarattığı diğer göçlerle de birleşince büyükşehirlerde işsizlik, yoksulluk, gece kondulaşma gibi sosyal sorunları da beraberinde getirdi. Buna rağmen psikologlar büyük çaplı sosyal meseleleri görmezden gelmeye devam ettiler. Dönemin önde gelen araştırmacıları, genelde aile yapısı ve değer sistemi üzerinden Türkiye modernleşmesini ve onun kültürel özelliklerini veya toplumsal cinsiyet rollerini hesaba katan yerel gelişim modelleri önermişlerdir.[48]

Askeri dikta rejiminin kurumlarından Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı aracılığıyla 1980'lerin başından itibaren bir yandan devlet üniversiteleri denetim altına alınmış, diğer yandan kamu arazilerinin ve fonlarının vakıflara tahsis edilmesiyle özel üniversiteler yaygınlaşmıştır.[49] Dikta korumasında uygulamaya konan neoliberal ekonomik model doğrultusunda gerçekleştirilen yapısal değişikler

---

[45] Natali, *Kürtler ve devlet.*

[46] Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Psychological aspects of modernization in Turkey", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 4, sayı 2, 27 Haziran 1973, p. 157–74.

[47] Mehmet Gürses, *Anatomy of a civil war: Sociopolitical impacts of the Kurdish Conflict in Turkey*, University of Michigan Press, 2018.

[48] Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Socialization in traditional society: A challenge to psychology", *International Journal of Psychology* 19, sayı 1–4, Ocak 1984, P. 145–57; Emine Olcay İmamoğlu, "An interdependence model of human development", içinde *Growth and progress in crosscultural psychology*, ed. Çiğdem Kagitcibasi, Amsterdam: Swets ve Zeitlinger, 1987, p. 138–45.

[49] Gülay Aslan, "Neo-liberal transformation in Turkish higher education system: a new story of a turning point: draft proposition on the higher education law", *Journal for Critical Education Policy Studies* 12, sayı 2, 2014, p.255–83; Ömür Birler, "Neoliberalization and foundation universities in Turkey", *Neoliberal transformation of education in Turkey*, içinde, ed. Kemal İnal ve Güliz Akkaymak, London: Palgrave Macmillan, 2012, p. 139–50.

etkisini 1990'larda akademik psikolojinin bir kez daha araçsallaştırılmasında gösterdi.[50] Bu dönemde siyasi iktidarın söylemi – demokratikleşme ve bireysel özgürleşme adı altında – zora dayalı rızadan 'iyi vatandaşlar' yetiştirmeye doğru değişti. Böylelikle psikologlar o zamana kadar gözlemcisi olmakla yetindikleri modernleşmeye, dönemin hükümetleri ve özel üniversitelerin desteğiyle çocuk yetiştirme pratiklerine ve anne okuryazarlığına yoğunlaşarak karşılık verdiler (bkz. Anne Çocuk Eğitim Vakfı ve projesi). Ne var ki bu dönemin siyasi gündemini ve toplumsal hayatını belirleyen sorunların hiçbiri – örneğin ne zorunlu göçle parçalanan aileler ne de gözaltında kaybedilen çocuklar – psikolojik araştırmalara konu ol(a)madılar.

Bu kısa değerlendirme gösteriyor ki erken cumhuriyetin ilerleme ve kalkınma uğruna içeriye dönük uyguladığı kolonyal mantık psikolojinin dışarıdan ithal ettiği yeni kadro ve bilgilerle karşılaştığı halde pek değişmemiştir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde madun olarak görüldüğü için terbiye edilmeye muhtaç addedilen gruplar ve kesimler 'Türk' psikolojisinin kurumsallaşmasıyla artık görmezden gelinmesi gerekenler oldular. Bu anlamıyla psikolojinin ithal ettiği kadrolar ve bilgiler psikolojinin toplumsallaşmasından ziyade toplumdan uzaklaşmasına, bununla da kalmayıp etnik, dinsel, kültürel ve sınıfsal dinamikleri göz ardı eden kötü bir taklide dönüşmesine neden oldu.[51]

Paradigma Değişiminde Psikoloji: 2000'ler

Cumhuriyet seçkinlerinden farklı bir geleneği olan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 2002'den bu yana katıldığı seçimlerde galip gelmesinin ötesinde, Türkiye'deki siyasi paradigmayı değiştimeyi amaçlayan çok yönlü/yüzlü bir harekete dönüştü.[52] İlk yıllarında Kürtler ve Kürt meselesi başta olmak üzere önceki iktidarlardan farklı bir anlayışla toplumun gözardı edilen kesimlerine hitap etmeye çalıştı. Örneğin, 1987'den itibaren Kürtlerin yoğun yaşadığı şehirlerde yü-

[50] Yudit Namer, Olga Selin Hünler ve Ekrem Düzen, "Vakıf Üniversitesinde Psikoloji Eğitimi", *Eleştirel Psikoloji Bülteni* 6, 2015, p. 80–91.

[51] Göregenli, "Psikolojinin Kürt sorunuyla imtihanı"; Gülerce, "Turkey: A case of modernization at historical, political, and socio-cultural cross-roads"; Vassaf, "Bir bağımsızlık kavgası: Dünden yarına Türkiye'de psikoloji"; Sibel Ayşe Arkonaç, "Em hemî parêzvanên îdeolojiya Cumhûriyetê ne! [Hepimiz cumhuriyet ideolojisinin savunucularıyız]", *Nûbihar*, sayı 117, 2012, p. 77–80; Bayad vd., "Toplum ve psikoloji ilişkisini Kürt meselesi üzerinden okumak"

[52] İlker Aytürk, "Post-post Kemalizm: Yeni bir paradigmayı beklerken", *Birikim*, sayı 319, 2015, p. 34–47; Gözde Yılmaz, "From Europeanization to de-Europeanization: The Europeanization process of Turkey in 1999–2014", *Journal of Contemporary European Studies* 24, sayı 1, 02 Ocak 2016, p. 86–100.

rürlükte olan Olağanüstü Hal uygulamalarını kaldırıp, Kürt meselesiyle ilgili çeşitli siyasi ve sosyal reformlar yaptı.[53] Kürt meselesine çözüm bulmak, uzun yıllardan beri devam eden Türk-Kürt çatışmalarını sonlandırmak ve barışçıl bir ortam sağlanmak amacıyla başlatılan Barış Süreci[54] girişimiyle yaratılan kısmen liberal atmosfer kamuoyunda büyük bir umut yarattı. Bu gelişmeler Kürtlerin gündelik hayatına olduğu kadar, Kürt meselesi üzerine yapılan kuramsal ve uygulamalı çalışmalara da olumlu yansıdı.[55] Silahlı çatışmaların durduğu ve uzlaşma için müzakerelerin yoğunlaştığı bu dönemde Kürt meselesini iktidar perspektifinin dışında ele alan çalışmaların sayısında da önemli bir artış oldu.[56]

Benzer şekilde bu dönemde psikoloji alanında sosyal sorunlara ilişkin farkındalığın ve ilginin arttığını söylemek mümkün. Örneğin, bu dönem eleştirel psikoloji çalışmaları başladı ve sosyal sorunları önceleyen Toplumsal Dayanışma için Psikologlar derneği kuruldu, Kürt meselesine dair süregelen sessizliğe ilk eleştiriler dile getirildi.[57] Ancak AKP döneminde başlayan demokratikleşme adımları, özellikle Kürt meselesinin çözümü için yürütülen Barış Süreci sonlandırılınca Türkiye yeniden otoriter bir döneme girmiş oldu. AKP iktidarının otoriterleşmesi ve AB uyum sürecinden uzaklaşması sonucunda hem toplumsal hem de akademik hayat yeniden ve hiç olmadığı kadar baskılandı.[58] Örneğin, AKP iktidarı 2016'da yayınlanan ve Kürt illerindeki sokağa çıkma yasakları ve operasyonlar sırasında yaşanan insan hakları ihlallerinin sona ermesini talep eden 'Bu Suça Ortak Olmayacağız' bildirisine imza atan çok sayıda akademisyeni tasfiye etti.[59] Böylece hem toplumsal hem akademik hayat için kısa süreli bir özgürlüğün

[53] Cuma Çiçek, *Süreç: Kürt çatışması ve çözüm arayışları*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2018.

[54] Türkiye Cumhuriyeti devleti ve Kürt hareketi arasında uzun yıllardır süren askeri çatışmayı sonlandırmak amacıyla 2009-2015 arasında yürütülen resmi görüşme ve müzakere sürecidir. Kamuoyunda aynı dönem için *Çözüm Süreci*, *Kürt Açılımı*, *Demokratik Açılım* gibi farklı kavramlar da kullanılıyor.

[55] Hacı Çevik, "Araştırmaktan korkmak: Cumhuriyet tarihi boyunca akademik çalışma konularının sınırları", *Siyasetteki gölge: Korku*, içinde, ed. Pınar Uyan Semerci ve Emre Erdoğan, İstanbul: İthaki, 2019, s. 125–54; Clémence Scalbert-Yücel ve Marie Le Ray, "Knowledge, ideology and power. Deconstructing Kurdish Studies", *European journal of Turkish studies*, sayı 5, 31 Aralık 2006, p. 217–62.

[56] Çevik, "Araştırmaktan korkmak"

[57] Sertan Batur ve Ersin Aslıtürk, "On critical psychology in Turkey", *Annual Review of Critical Psychology*, sayı 5, 2006, p. 21–41; Aysel Kayaoğlu ve Sertan Batur, "Critical psychology in Turkey: Recent developments", *Annual Review of Critical Psychology*, sayı 10, 2013, p. 916–31; Göregenli, "Psikolojinin Kürt sorunuyla imtihanı"

[58] Yılmaz, "From Europeanization"

[59] Seçkin Sertdemir Özdemir ve Esra Özyürek, "Civil and civic death in the new authoritarianisms: punishment of dissidents through juridical destruction, ethical ruin, and necropolitics in Turkey", *British Journal of Middle Eastern Studies* 46, sayı 5, 20 Ekim 2019, p. 699–713.

ardından yeniden anti-demokratik koşulların hüküm sürdüğü bir döneme geçilmiş oldu.[60]

Cumhuriyetin kuruluş paradigmasının sarsıldığı, gözardı edilen kesimlerin ve perspektiflerin bir süre de olsa akademide kendine yer bulduğu 2000'li yıllar dönemi, toplumsal olarak sarsıcı ve yıpratıcı olsa da akademi ile iktidar arasındaki ilişkinin dönüşünümü anlamak için özgül bir fırsat sunuyor. Biz de bu fikirden hareketle psikoloji alanında Kürtlere dönük ilgi ve bilginin nasıl değiştini iki farklı çalışmayla incelemek istedik. Psikoloji alanında 2000-2019 yılları arasında yazılmış 3895 tezi incelediğimiz çalışmada, Kürtler ve Kürt meselesi ile ilgili toplam 33 tez çalışmasının olduğunu ve bu tezlerin çoğunun özellikle Barış Sürecinde kümelendiğini farkettik.[61] Üstelik, bu dönem yazılan tezler içerik yönünden de bir zenginlik gösteriyor. Örneğin, bu dönemde psikolojide genel kabul gören hipotez odaklı çalışmalardan problem odaklı ve nitel yöntemlerin kullanıldığı çalışmalara doğru bir geçiş söz konusu. Dahası bu dönemki çalışmalar prestijli üniversiterden taşra üniversitelerine doğru yayılan bir genişleme de gösteriyor. Tezlerde kullanılan dili incelediğimiz diğer bir çalışmada ise Barış Sürecinde yazılan tezlerde kullanılan anlatının resmi söylemden farklılaşıp çeşitlendiğini ve araştırmacıların eleştirel bakış açılarını daha fazla kullandıklarını fark ettik.[62] Örneğin, sivillere ve siyasilere yönelik devlet baskısından bahsetmek veya Kürtleri işaret ederken Türklerle eşdeğer bir etnik kategorileştirmeye başvurmak Barış Süreci sırasında oldukça sık rastlanan bir durum olmuştur.

Barış Sürecinin resmen sonladığı 2015 yılı sonrasında ise Kürtlerle ilgili tezlerin sayısında bir miktar azalma yaşansa da, asıl değişim anlatıların içeriklerinde yaşanmıştır. Diğer bir deyişle, bu yeni baskıcı dönemde akademik ilgi sürse de Kürtleri ve Kürt meselesini ele alırken örneklem veya araştırma konularında (oto)sansür uygulandığını söyleyebiliriz. Örneğin, Barış Süreci sırasında yazılan tezlerde Kürtler ve Kürt meselesine yapılan doğrudan vurguların yerine, bu dönemde Kürtleri ve Kürtlüğü gizlemek maksadıyla araştırmaya katılanları işaret etmek için farklı kavramlar ve adlandırmalar kullanıldığını fark ettik. Diğer taraftan bu yeni dönemde devletin Kürt sorunundaki dahline yapılan vurgu azaltılıp, meselenin daha çok önyargı ve ayrımcılık gibi sosyal ilişkiler açısından yarattığı sorunlar ön plana çıkarılıyor. Son olarak, bu dönemde Kürtleri toplumsal hiyerarşide aşağıda yer alan, hakir görülen bir grup olarak mağdurlaştırmanın arttığını söylemek mümkün.

[60] Çiçek, *Süreç: Kürt çatışması ve çözüm arayışları*; Galib Bashirov ve Caroline Lancaster, "End of moderation: the radicalization of AKP in Turkey", *Democratization* 25, sayı 7, 03 Ekim 2018, p. 1210–30.

[61] Bayad vd., "Toplum ve psikoloji ilişkisini Kürt meselesi üzerinden okumak"

[62] Eser vd., "How are Kurds and Kurdishness addressed by psychology theses in Turkey? A thematic analysis"

Sonuç

Cumhuriyet seçkinleri yaslandıkları kurucu doktrin olan Kemalizm çerçevesinde ilk dönemlerden itibaren eleştirel ve toplumsal sorunlara duyarlı bilimsel faaliyeti engellemiş, birçok kez üniversitelerin bağımsızlığına psikoloji bölümleri de dâhil olmak üzere doğrudan müdahale etmiştir.[63] Tarihsel olarak erken bir başlangıç yapmış olmasına rağmen psikoloji disiplini, kendisine biçilen Kemalist modernleşmenin pedagojik aracı olma rolünün dışına pek çıkamadı dersek yanlış olmaz.[64] Kuruluşundan bu yana içinde gelişip serpildiği bu kurucu doktrine yakın bir ilişkiyle bağlı olagelen psikoloji, cumhuriyet tarihi boyunca belirli soruları ve sorunları görmüş, duymuş, ilgilenmiş ama yine belirli başka konuları da görmemeyi, duymamayı, ilgilenmemeyi tercih etmiştir.

Cumhuriyet ile yaşıt olmasına rağmen siyasi ve çoğunlukla askerî stratejilerin gölgesinde kalan Kürt meselesinin, psikoloji camiasında görünür ol(a)mayışının da belirli bir politik art alanı vardır. Burada özetlemeye çalıştığımız çalışmalar ve tarihsel değerlendirmeler gösteriyor ki Türkiye Cumhuriyeti'nin öncülü olan Türk modernleşmesi Kemalist kadrolara ve onların pedagoji ile psikoloji alanındaki uygulayıcıları olan 'Türk' psikologlarına *dâhilî sömürgeci* bir mantığı miras olarak bırakmıştır.[65] Öyle ki tıpkı sömürge toplumlarındaki psikologların yaptığı gibi 20. yüzyıl boyunca ülkedeki yerel dinamikleri, kültürleri ve insanları anlayıp analiz etmek yerine 'Türk' psikologlar kentli, modern ve Türk olmayan grupları ve zümreleri açık ya da örtük bir biçimde cumhuriyet idealleri doğrultusunda asimile etmeye ve dönüştürmeye çalışmışlardır. [66]

Psikoloji disiplini ağırlıklı olarak ABD'den ithal edilen bilgiler ve kadrolar üzerinden gelişip büyümesine rağmen Kemalist doktrinle kurulan simbiyotik bağ ırkçılık, önyargı, ayrımcılık ve yerel epistemolojiler gibi güncel konuların filtrelenmesine veya etnisite, sınıf ve din temelli Türkiye'ye özgü toplumsal sorunların göz ardı edilmesine yol açmıştır. [67] Dolayısıyla Türkiye'de psikoloji toplumla diyalektik bir bağ kurup, güncel ve sosyal sorunları araştırma kabiliyeti geliştirememiş, bunun yerine adeta ABD merkezli ana akım psikolojinin kötü bir taklidi olarak kalmıştır.[68] Bu zayıflığın bir uzantısı olarak Kürtlerle ilgili psikoloji tezle-

[63] Sertan Batur, "Muzafer Sherif: As a communist scholar", *2nd Marxism and Psychology Conference*, 2012; İzge Günal, "Cumhuriyet Döneminde Üniversiteden Tasfiyeler", *Kapitalizm Kıskacında Doğa, Toplum ve Bilim: Onur Hamzaoğlu Olayı*, içinde, ed. Cem Terzi, Emel Yuvayapan ve Erkin Başer, İstanbul: Yordam Kitap, 2013, s. 121–39.

[64] Kılıç, "Modern Türk Psikoloji Tarihi Üzerine,"; Arkonaç, "Em hemî parêzvanên îdeolojiya Cumhûriyetê ne.

[65] Arneil, *Domestic colonies.*

[66] Bhatia, "Orientalism in Euro-American"

[67] McKinney, "Psychology in Turkey"

[68] Göregenli, "Psikolojinin Kürt sorunuyla imtihanı"· Vassaf, "Turkey"

rinde muteber olan nicel yöntemler çalışma konusu edilirken meselelerin sosyolojik, tarihi ve politik derinlikleri göz ardı edilip tamamen teknik ve hipotetik sorulara indirgenmesi söz konusu olmuştur. Oysaki Türkiye gibi, uzun yıllar boyunca sansürlenen konu ve mesele sayısının fazla olduğu toplumlarda nitel araştırmaların işlevsel ve ufuk açıcı olacağı aşikardır.[69]

Cumhuriyetin resmî ideolojisi doğrultusunda gelişen psikoloji, son 20 yılda yaşanan toplumsal dönüşümden ve dinamizmden payına düşeni aldı. Başka bir ifadeyle, post-Kemalist[70] fikriyatın yükselişe geçtiği 2000'lerde psikolojideki tek sesliliğin kırılarak farklı yaklaşımların, perspektiflerin ve grupların görünür olmaya başladığını söyleyebiliriz.[71] Peşinden, AB uyum yasaları doğrultusunda ılımlı bir demokratikleşme süreci boyunca ve sosyo-politik bağlamın elverdiği ölçüde, STK'lar ve özel girişimlerin başlattığı araştırmalar sosyal sorunlar hakkında eleştirel bilgi üretimini ve çeşitliliği arttırdı.[72] Buna paralel olarak psikoloji alanında da Kürtler ve Kürt meselesine ilginin ve bu konuda üretilen bilginin niteliğinin kısmen de olsa değiştiğini söylemek mümkün.[73] Tüm bu değerlendirmeler ışığında psikolojide Kürtlere dönük ilgi konusunda belirli bir eşiğin aşıldığını, alandaki çalışmalarda Kürtlerin ve Kürtlüğün artık madunluk statüsünden çıktığını, buna karşın mevcut durumda baskın söylemin Kürtleri etno-kültürel ve sivil haklar açısından mağdur bir grup olarak tanımladığını söyleyebiliriz.[74]

[69] Göregenli, "Psikolojinin Kürt sorunuyla imtihanı"; Meral Gezici Yalçın ve Canan Çoşkan, "Psikolojide yöntem sorunlarına eleştirel yaklaşım ve öneriler", *Psikoloji Çalışmaları / Studies in Psychology* 41, sayı 3, 20 Aralık 2021, p. 759–87; Bayad vd., "Toplum ve psikoloji ilişkisini Kürt meselesi üzerinden okumak"

[70] Aytürk, "Post-post Kemalizm"

[71] Sibel Ayşe Arkonaç, "Psikolojik bilgide yerel insan tasarımı", *Türk Psikoloji Bülteni* 12, sayı 39, 2006, s. 13–20; Batur ve Aslıtürk, "On critical psychology in Turkey"

[72] Scalbert-Yücel ve Ray, "Knowledge, ideology and power"

[73] Bayad vd., "Toplum ve psikoloji ilişkisini Kürt meselesi üzerinden okumak"

[74] Eser vd., "How are Kurds and Kurdishness addressed by psychology theses in Turkey? A thematic analysis"

TERTELE (*1937-38*): *CUMHURUNU TEHDİT OLARAK GÖREN CUMHURİYETİN İÇ-FETİH SÜRECİNDE DERSİM 1937-38'İ ANLAMLANDIRMA ÇABASI*

Bülent Bilmez[1]

Cumhuriyet'in iç-fetih sürecinin (1925-1950) bir parçası olarak Dersim'de yaşanan fetih süreci (1935-47) kapsamında, 1937 ve özellikle 1938 yılında yaşananları nasıl adlandırmamız gerektiğini ve bu bağlamda detayları bir yana bırakarak, mevcut literatürde yeterince işlenmiş olan bu yaşananları 'soykırım' olarak adlandırarak bu yazıya başlamak, meseleyi doğru anlamamıza ve anlamlandırmamıza yardımcı olacaktır.

Ancak bunun için, öncelikle bu tartışmanın *kavramsal-kuramsal çerçeve*sini sunmak gerekiyor. Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzüncü yılı vesilesiyle bu yıl bolca anılacak olan *cumhur* ve *cumhuriyet* kavramlarının halk ve halkın yönetimi anlamına geldiği, bir genel kültür bilgisi olarak not edilebilir. Konumuz bağlamında önemli olan, ülkede bir 'millet meclisi rejimi'nin hâkim olduğu sırada, 29 Ekim 1923'te ilan edilen Cumhuriyet'in daha çok saltanat rejimine alternatif bir 'halk rejimi' anlamında kullanıldığını unutmamak gerekiyor. 'Millet Meclisi' isimlendirmesindeki 'millet' kavramının da (yeri geldiğinde) halk kavramının yerine kullanıldığını dikkate aldığımızda, ilan edilen rejimin aslında (bir yıl önce feshedilmiş olan) 'saltanat rejimi' yerine değil, 'millet meclisi rejimi' yerine kurulmasının ne kadar devrimci bir gelişme olduğu tartışmalı hale gelir. Yapılan, aslında gücünü aslen meclisten alan mevcut halk rejimi yerine daha otoriter niteliklere sahip yeni bir halk rejimi ilan etmekten ibarettir.

Bu yazı bağlamında daha önemli olan, tüm bu rejimlerin (devletlerin), daha doğrusu yöneticilerinin temsil ettiğini iddia ettikleri halk (cumhur, millet, ulus, *demos*) ile sorunlu ilişkisidir. En belirleyici ortak özelliği 'modern' olmak olan bu rejimlerin isimlendirmede tercih edilen kavramlara göre sahip oldukları farklı

[1] Prof. Dr., İstanbul Bilgi Üniversitesi Tarih Bölümü.

ideolojik çağrışımları bir yana, ulus-devlette ulus, cumhuriyette cumhur veya demokraside demos olarak halkın yönetimdeki temsiliyeti veya karar süreçlerindeki sözü, her seferinde karşımıza Modernitenin ontolojik sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı ve kuruluş süreci söz konusu olduğunda, öncelikle dikkat çekilmesi gereken, 1922 yılının Kasım ayında saltanatın kaldırılmasından itibaren her konuda en yetkili kurum olan ve (Mustafa Kemal'in diktatörlük inşasına açıkça direnecek kadar) görece daha çoğul(cu) bir yapıya sahip olan Büyük Millet Meclisinin, Nisan 1923'te feshedilmesi ve ardından Haziran ayında yapılan seçimlerin sonucunda tamamen Mustafa Kemal'in hakimiyetinde bir kompozisyonla toplanmasının bile rejimin kontrolü için yeterli bulunmadığından cumhuriyet ilan edilmiştir. 29 Ekim 1923 günü Cumhuriyet ilan edildiğinde söz konusu olan, (yüz yıl sonra Türkiye tipi Cumhurbaşkanlığı rejimine geçişte olduğu gibi) meclis hükümeti rejiminin Reisicumhur rejimi ile ikame edilmesi ve Cumhurbaşkanı karşısında meclisin zayıflatılmasından ibarettir.

Otoriter modern devlet inşasının kopmaz parçası olarak bu sürece eşlik eden etno-santrik ulus-devlet inşa süreci ise bir başka alanda tekçiliğin çerçevesini oluşturmuştur: Kültürel çoğulluğu tehdit olarak görülen cumhurun, oldukça detaylı bir master-plan doğrultusunda tekleştirilerek potansiyel tehdit olmaktan çıkarılması.

Bu çerçevede, cumhuriyetin *tekçi* niteliği, hem güçler ayrılığının tasfiye edilmesi, yani *de facto* olarak meclis ve yargının bir kişiye bağlanması anlamında tek adam rejiminin getirilmesi veya konsolidasyonu bağlamında çok sesliliğin, yani siyasi çoğulluğun, hem de rejimin selameti ve bekası için cumhurun kültürel çoğulluğunun tehdit olarak görülmesi en önemli motivasyon olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken birkaç şeyden biri, tam da o sıralarda pek rağbet gören Kendi Kaderini Tayin Hakkı (KKTH) ilkesinin, neredeyse her zaman, söz konusu olan halkın/ulusun/cumhurun kaderinin onun adına seçilmiş veya kendisini dayatmış elitler tarafından belirlendiğidir. Genellikle literatürde ulus, halk ve cumhur kavramları kullanılarak farklı kulvarlarda tartışılan bu meselelerin aslında birbiriyle iç içe olduğunu unutmamak gerekiyor. Ancak KKTH sorunsalı genelde modern 'etno-santrik kolektif kimlik' olarak *ulus* temsilcilerinin otonomi veya tam bağımsızlık hakkı bağlamında tartışıla gelmiştir. Ulus inşacılarının ve ulus-devlet kurucularının söz konusu ulusu bu süreçte ne kadar temsil ettiği, daha doğrusu kaderi tayin edenin ve uygulamaya geçirenin ne kadar bizzat milletin kendisi olduğu her zaman sorgulanması gereken bir meseledir. Var olduğu iddia edilen ulusun iyiliği için gerçekleştirilen bu inşa ve kuruluştan ulusun ne kadar haberi olduğu, bunu ne kadar istediği vs. hemen her durumda tartışmalı

meseledir. Ulusçuluk literatüründe genelde kabul edilen bu gerçekliğin eksik kalan parçası, bu sürecin her zaman modernleşme sürecinin ayrılmaz parçası olduğudur. Yani her ulus inşa süreci aynı zamanda yeni/modern bir *toplum* inşa sürecinin kaçınılmaz parçasıdır ve bu süreçte karşımıza çıkan 'halka rağmen *halk* için' politikası ve uygulamaları da aynı gerçekliğin farkı şekilde karşımıza çıkması anlamına gelmektedir. Aslen hanedanlık rejiminin alternatifi olarak düşünülen cumhuriyet rejiminde yöneticilerini seçen *cumhur* da modernleşme sürecinde inşa edilen bir olgu olarak düşünülmelidir. Yani ulus bağlamında KKTH ilkesi topluluğun ve yönetimin/devletin etnik kimliği ile ilgiliyken, cumhuriyet söz konusu olduğunda ise bu hak, devletin hanedanlık yerine seçime dayalı olmasıyla ilgilidir. Aslında aynı topluluk ve KKTH söz konusu olduğu halde, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaygınlaşan 'demokrasi' kavramı bağlamında söz konusu olan *demos* ve yönetime katılım süreci neredeyse diğerlerinden ayrı bir mesele olarak ele alınmaktadır. Bu meselelerin birbirinden kopuk bir şekilde yapılmasının sakıncaları ayrı bir yazının konusudur.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı sonrasında (1925-50) yaşanan iç-fetih sürecine ilişkin bir değerlendirme, ancak bu kavramsal çerçeve ve söz konusu süreçler (bağlam) arasındaki diyalektik ilişki dikkate alınarak hakkıyla yapılabilir. 1935-47 arasında Dersim'de yaşananların nedenleri ve sonuçları da ancak bu çerçevede analizle mümkündür: Türk ulusunun inşası ('milliyetçilik' ilkesi) ve halkın çıkarlarının belirleyiciliği ('halkçılık' ilkesi) iddiaları ile bu yönde yukarıdan aşağıya ('devletçilik' ilkesi) radikal politikaların ('devrimcilik' ilkesi) hepsi, nihai olarak ('modern birey'lerden oluşan) 'modern toplum' inşası projesinin farklı yüzleridir. Bu bağlamda, önce Avrupa'da/Batıda (metropol) yaşanan modernleşme süreci, daha sonra tüm dünyada (Batı-dışı ülkelerde veya bir başka deyişle çevre ülkelerde) Batı tarafından yürütülecek olan, uygarlaştırma/modernleştirme sürecinin önce metropol ülkelerde yaşanmış öncülüdür. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, ikincisi birincisinin farklı nitelikte ve çapta tekrarından ibarettir. Dünyanın değişik yerlerinde Batılı Beyaz adamın taşıdığı bu yükü, her ülkede, modern toplum/ulus/millet/cumhur inşacıları ve (modern-devlet inşa sürecinin parçası olarak) ulus-devlet kurucuları üstlenir.

Bu bağlamda, (emperyal/klasik teritoryal yayılmadan kategorik olarak farklı şekilde) on dokuzuncu yüzyıldan itibaren hâkim olmaya başlayan (ve bazen çok yanlış bir şekilde 'emperyalizm' olarak adlandırılan) modern sömürgecilik ve sonradan yeni-sömürgecilik deneyimlerinde karşımıza çıkan yayılma ve *fetih* sürecinin, aslında modern ulus-devletler tarafından ülke içerisinde yaşatıldığını fark etmek, meseleye bakışımızı önemli ölçüde değiştirecektir.

Devletlerarası ilişikliler bağlamında anlamlı olan modern-öncesi dönemde te-

ritoryal yayılma ve modern dönemde (deniz-aşırı) hakimiyet alanının genişlemesi (her iki durumda açıkça işgal) şeklinde karşımıza çıkan 'fetih', ulus-devletler bağlamında büyük oranda aynı niteliklere sahip olan bir 'iç-fetih' deneyimi olarak karşımıza çıkmaktadır: Birincide global merkez olan Batı'nın ve Batı dışı coğrafya üzerinde hakimiyeti söz konusuyken, ikincide ise devletin merkezi olan başkentin ülkenin istisnanız her parçası (köşesi bucağı) üzerinde reel, bütüncül ve derin hakimiyeti söz konusudur.

Dersim söz konusu olduğunda, modernist milliyetçilerin, yani kendilerine 'ulusçu' demeyi tercih edenlerin) gündeme getirdikleri, modern devletin hiçbir parçasında kontrolsüzlüğü veya dolaylı kontrolü kabul edemeyeceği dogması, global düzeyde yaşanan benzer süreçle ilgili olarak aynı anlayışın dile getirdiği sömürgecilik/emperyalizm karşıtlığı hassasiyeti (yani 'anti-emperyalizm' hastalığı) ile bir araya geldiğinde patetik bir nitelik kazanmaktadır. Nitekim, yine Dersim bağlamında dile getirilen medenileştirme misyonu ve bu uğurda 'istenmeden yaşanmış' sivil kayıpların (*collateral damage*) yaşanmış olması, adeta medeniyet uğruna ödenmesi gereken 'bedel' olarak sunulmaktadır. Bu söylem, benzer meşruiyet iddialarıyla gerçekleştirilen on dokuzuncu yüzyıl sömürgecilik deneyimiyle ilgili olarak günümüz modernist aydınlarının sergilediği Batı karşıtlığı tavrı ile patetik bir çelişki barındırmaktadır: Marx'ın Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğinin sonuçları hakkındaki değerlendirmesi bağlamında bazıları tarafından gündeme getirilen ve genelde dönemin modernist aydınları için tartışmasız geçerli olduğuna inandığım 'meşrulaştırıcı söylem' iddiaları, Türkiyeli aydınların Dersim söylemi bağlamında bariz bir biçimde karşımıza çıkabilmektedir. Ancak aynı aydınların hastalıklı bir 'anti-emperyalist' söylemle her türlü Batı sömürgecilik uygulamasını göz kırpmadan mahkûm etmeleri de yine büyük bir çelişkidir. Özgürlükçü ve insan merkezli bir yaklaşımdan uzak olunmasından kaynaklanan ve aslen milliyetçiliğe dayanan bir 'seçilmiş şaş bakış' ile malul olan bu çifte standart tavrı, insanların 'kendi' devletleri tarafından işlenmiş Dersim ve benzeri cürümlerini halı altına süpürme veya meşrulaştırmaları karşısında, başka devletlerinkini basitleştirerek abartmalarına yol açmaktadır.

Bu geniş çerçevede, *Tertele*'nin niçin yaşandığı sorusunun birkaç spesifik boyutu daha vardır. Her biri ayrı bir makalenin konusu olabilecek bu boyutlara burada birkaç soru ve cevapla kısaca yer verilebilir.

Akla gelen ilk soru şudur: Modern(ist) ulus-devlet olarak karşımıza çıkan Cumhuriyet, modern dünya tarihinde öne çıkan radikal modernleştirme konusundaki 'başarısı' ortada iken, neden 1935 öncesi dönemde bu işi 'halletmedi' veya içeride her şeyi kontrol altına almış olmanın özgüveniyle sorunu zamana yaymadı?

Zamanlamayla ve operasyonun (cürmün) hızı ve şiddetiyle ilgili bu soruya

verilebilecek cevabın akla gelen iki boyutundan, benim için cevaplaması görece kolay olan ilki, içsel koşullarla ilgilidir ve aslında sorunun içinde gizlidir: Yeni insan ve toplum yaratma konusundaki bu toplumsal mühendislik başarısından kaynaklanan güç zehirlenmesi, operasyonun şiddeti ve hızı konusunda belirleyici olmuştur. Bir tür 'kestirme çözüm' olarak görülebilecek veya çıbanı ve hatta çıbanla birlikte ilgili uzvu kesip atma operasyonu olarak değerlendirilebilecek olan soykırım tercihini anlamamızda bu ruh hali anahtar rol oynamaktadır. Nitekim bu kadar kapsamlı bir kestirme ve kökten çözüm tercihinde bu özgüven belirleyici rol oynarken, bu başarının içinde gizli olan on yıllık idari, askeri, siyasi, lojistik ve ekonomik hazırlıkların tamamlanması zamanlama konusundaki bir diğer belirleyici faktördür.

Aynı sorunun yine görece kolay açıklanabilecek ikinci boyutu ise uluslararası konjonktür ile yakından ilişkilidir. Kısaca ifade edilirse Birinci Dünya Savaşı sonrasının çözülmemiş sorunlarına eklenmiş yeni bölgesel ve küresel sorunlar nedeniyle Avrupa'nın büyük bir krizin içinde olduğunu söylemek mümkündür. Dönemin koşullarında bunun, kaçınılmaz olarak bir dünya krizi anlamına geldiğini ve 1930larda özellikle İtalya'nın Etiyopya'da, Japonya'nın Uzak Asya'da ve Almanya'nın Avrupa'da teritoryal yayılma için hazırlıklar ve hatta girişimler içinde olması nedeniyle genelde bir 'diken üstünde olma' ruh halinin hakimiyetini de unutmamak gerekiyor. 1929'da başlayan Büyük Ekonomik Krizin etkileri yayılarak devam ederken yaşanan bu 'olağanüstü' durumun konumuzla ilgisi, tam da bu sırada Türkiye'nin doğusundaki küçük bir bölgede yaşanacak katliamların, Batı kamuoyu başta olmak üzere dünyada ortaya çıkabilecek olası tepkileri en aza indireceğinin Ankara'da çok iyi bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Yine uluslararası konjonktürün parçası olmak üzere, dönemin Türkiye Cumhuriyeti için en önemli sorunlarının başında gelen Hatay Meselesi ile Dersim Meselesi hakkında 'acilci köklü çözüm' için küresel konjonktürün çok uygun olduğu algısı zamanlama konusunda belirleyici olmuştur. Yaşanan katliamlara karşı Batı devletleri ve kamuoyunun sessizliği ve günümüze kadar süren umursamazlığı, dönemin yöneticilerinin bu konudaki algısının doğru olduğunu kanıtlamıştır: 1915-22 Ermeni soykırımı sonrası, bizzat Ermenilerin hamiliği iddiasını her fırsatta dile getiren Batı'nın Birinci Dünya Savaşı'ndan galip çıkmış devletleri bile, mağlup ettikleri devletin yöneticisi konumundaki (farklı seviyelerde sorumlu) İttihatçı faillerden gerçekten hesap sormamıştır. Daha sonra Lozan'da bu konuyu gündeme getirmeden, İttihatçı rejimin devamı olarak görülebilecek yeni devlete uluslararası kabul (*recognition*) verilmesinin, dönemin aktörleri nezdinde yarattığı sorumluluk muafiyeti veya 'hesap sorulmazlık' ile dokunulmazlık hissi ve bunun yol açtığı güvence, köktenci ve acilci bir çözüm olarak Dersim katliamının planlanmasında ve pervasızca uygulanmasında önemli rol oynamıştır.

İkinci olarak akla gelen ve söz konusu soykırımın hedef aldığı kitleyle, yani faillerin gözünde kırıma uğrayan kitlenin kimliğiyle ilgili olan soru, üç farklı boyutuyla gündeme gelmektedir:

> Hedef Aleviler/Kızılbaşlar ise ülkenin diğer yerlerinde yaşayan diğer Aleviler/Kızılbaşlar neden kırımdan muaf tutuldu?
>
> Hedef Kürt/Zaza kitleyse, ülkede yaşayan diğer Kürtler/Zazalar neden muaf tutuldu?
>
> Hedef medenileşmeye direnen feodal bir kitle ise, ülkenin birçok yerinde karşımıza çıkan, devlete içerimlenmesi tamamlanmamış diğer feodal direnç grupları neden kırımdan geçirilmedi?

Bence çok daha zor olan bu sorunun cevabını düşünürken, öncelikle aklımızda tutmamız gereken şey, soykırım inkârlarında karşımıza çıkan oldukça yaygın bir inkârcı mekanizmadan uzak kalma zorunluluğudur: Belli bir gruba karşı yürütülen kırım olarak soykırımın (*genocide*) 'gerçekten' yaşanıp yaşanmadığı, teorik olarak hedef kitlenin parçası olmakla birlikte pratikte bir şekilde hedef alınmamış kesimler aracılığıyla sorgulanamaz. Yaşananlar üzerinden ve bunların belli bir gruba aidiyet nedeniyle yaşatılması üzerinden tartışılması gereken soykırım, Cumhuriyet tarihinde en açık şekilde 1937 ve özellikle 1938 yılı yazında Dersim'de yaşanırken, bu sırada katledenlerin oldukça karmaşık söyleminde (dönemin basını, literatürü ve resmi raporları ile yazışmalarında), katliama uğrayanların yaşadıklarına layık görülmesinin nedenleri arasında bazen sapkın Alevi/Kızılbaş, çoğu zaman Kürt ve nadiren Zaza gruba üyelikleri, ama en çok 'derebeylerinin boyunduruğu altında yaşayan' ve medenileşmeye direnen dağlı/feodal bir gruba aidiyetleri sayılabilmektedir. Katledilenlerin 'aslında' kim oldukları (yani kolektif kimlikleri ve bunlar arasındaki hiyerarşi) konusundaki özellikle Zaza kimliği bağlamında bazen absürtleşen tartışmaları bir yana bırakacak olursak, katliam sırasında katledenlerin bu karmaşık söyleminde öne çıkan makro anlatı olarak Dersimlilik, bir şekilde tüm bunları barındıran bir üst kimlik olarak kabul edilebilir gibi görünmektedir. Nitekim, yaşanan katliamları, bugüne kadar verilen adla, yani Dersim Katliamı veya Dersim Soykırımı olarak anmak yerinde bir tavır gibi görünmektedir.

Katledilenlerin hissettikleri veya ifade ettikleri kolektif kimlik aidiyetleriyle ilgili aynı karmaşık tavırlar dikkate alınarak da aynı sonuca ulaşmak mümkündür: Katledilenlerin aynı anda hem kesişen hem de çelişen çok katmanlı kolektif kimlikleri ve bunlar arasındaki hiyerarşik ilişkiler inkar edilmeden, tam da kavramın muğlaklığının sağladığı avantaj nedeniyle (Alevi/Kızılbaş, Kürt, Zaza, Ermeni, dağlı, feodal) tüm kimlikleri kapsama özelliğine sahip teritoryal kolektif kimlik olarak Dersimlilik kavramı soykırım tartışmasında yeterince açıklayıcıdır.

Sonuç

Çoğunluğu tekrardan ibaret bilgiyi aktarsa da mevcut literatür sayesinde bugüne kadar elde edilen veriler, yaşananların anlaşılması ve anlamlandırılması için, yani (meşrulaştırma amaçlı) isyan veya medenileştirme iddiaları da dahil olmak üzere gizli veya açık her türlü soykırım inkarının reddi için yeterlidir. Aynı şey, yaşananların soykırım olarak adlandırılması için de geçerlidir, ancak bunun açıklanması başka bir yazının konusudur.

Kısaca, bugün (başka bir çalışmada detaylı olarak ele alınabilecek) iyileştirici adalet için şart olan inkarla mücadele ve helalleşme veya hesaplaşma önünde asıl engel 'bilgi eksikliği' değildir. Dolayısıyla, günümüzde asıl sorumluluk, bu gerçeği göstermekle mükellef tarihyazımından çok, özellikle çoğunluğun ortada duran gerçeği görmesi önündeki temel engeli oluşturan siyasi/kültürel (seçilmiş) körlüğü ortadan kaldırmakla mükellef olan siyasete ve daha genelde aktivizme düşmektedir.

Bugün *Tertele* konusunda tarihçilere düşen temel görev, bu soruların cevabını bulmak üzere, bu kadar yakın zamanda yaşanmış bu olayı tüm detaylarıyla ve sistematik olarak ortaya koymaktır. Hala eksikliği büyük oranda hissedilen özellikle olgusal bilgi bağlamında detaylı ve sistematik bilgi sunacak bir tarihyazımı için, (farklı araştırma yönetmelerini aynı anda kullanan) bütüncül metodoloji ve (değişik dillerde ve türlerde) tüketici kaynak kullanımı zaruridir. Birkaç yıldır sevgili Cemal Taş ile yürüttüğümüz bir proje kapsamında bu eksikliğin giderilmesine katkı sunmaya çalışırken, karşılaştığımız zorlukların başında, bugüne kadarki tüm soykırım tarihi çalışmalarında olduğu üzere, (bu envanter çalışması ve en uygun şekilde kamuyla paylaşılması ancak büyük bir ekip ve hatta enstitü tarafından gerçekleştirilirse mümkün olacakken) eldeki sınırlı olanaklarla buna girişilmek zorunda kalınmış olması gelmektedir.

Ancak böyle bir envanter ortaya çıktığı zaman mümkün olacak olan, *Tertele*'nin daha sağlıklı makro analizi için daha ilk aşamadan itibaren gündemde olması elzem olan şey ise (sınıf, toplumsal cinsiyet, aşiret, yaş grupları ve alt-coğrafya düzleminde farklılıkları soykırım bağlamında dikkate alan) çok-boyutlu yaklaşım ve kesişimsel perspektiftir.

CUMHURİYET TARİHİNDE KÜRTÇE DERGİCİLİK:
DELİK DEŞİK BİR AĞ *YA DA EPİSTEMİK İTAATSİZLİK*

Serdar Ay[1]

"Gerçek(lik) sonsuz bir şekilde örülen bütünlüktür."
Éduard Glissant

"Gerçeğimden/gerçekliğimden uzağım...
Tarihimi istiyorum"
Berken Bereh

Dergi: Mekân, Çevre ve Ağ

Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürtler üzerinde yüz yıldır sürdürdüğü asimilasyon, inkâr, imha, dil-kırım, hafıza-kırım, arşiv-kırım ve kolonyalite pratiklerinden müteşekkil sansür uygulamaları; Kürtler ve Kürtçe bağlamında bir zamansallık krizi halini imlemekte ki bu kriz aynı zamanda tarihselleşme ve tarihselleştirme sorunsallığını da vurgular. Bu sebeple Kürtçe zamansallık; parçalanmış, dağınık, tedavülde olamayış olarak[2] değerlendirilebilir. Bu süreğen durumu, Hamit Bozarslan'ın dediği gibi, "medeniyetsizleştirme" (*dé-civilisation*) olarak da tarif etmek mümkündür. O, bu durumu, başka bir bağlamda, zamansallığı yönetme kapasitesizliği ve zamana içkin bir muhasebe girişimi yitimi olarak değerlendirmektedir. Yani zamana karşı inancımızı yitirdiğimiz yahut inancımızın yitirilmiş olmasına bağlı olarak gelecek muhayyilesinden kopuk, içinde bulun-du-

[1] Bulac-Paris Kütüphanesi Kürtçe bölümü sorumluluğunu yaptı. Doktora tezini 2021'de Inalco-Paris'te savundu. Aynı yerde, Kürt dili ve edebiyatı üzerine dersler verdi. *Wêje û Rexne* dergisinin koeditörüdür.

[2] Serdar Ay, La Littérature kurde kurmandji en Turquie entre émergence et (re)découverte. Écrire, par le biais des revues, l'histoired'unelittérature de combat, doktora tezi, Institut National des Langues et Civilisation Orientales, Paris, Ocak 2021.

ğumuz ana hükmedememe ve geçmiş tasavvurundan mahrum kalma durumundan kaynaklı olarak kendiliği, kolektiviteyi ve evrenselliği korkusuz ve aralıksız bir şekilde ifa edemeyiz.[3]

Kürtler ve Kürtçe bağlamında bu ontolojik ve epistemolojik krize karşı Kürtçenin serencamını Cumhuriyet tarihi içinde nasıl görmeli, izlemeli, anlamalı, tercüme etmeli yahut değerlendirmeliyiz? Nerede? Ne ile? Ne şekilde? Hiç şüphesiz bu soruların makul ve müspet birçok cevabı olabilir, ancak bu sorulara verilecek cevapların temel amacı yeni *patikalar*[4] inşa ederek ya da açarak Güney(ler)in epistemolojik alanlarına açılıp yaşamın bir diğer oyununu gözleri önüne sermek olmalıdır. Kurumsal ve yapısal anlamda oldukça zayıf olan madun Kürtçe sahası, despotik ve hegemonik otoritelerin pratiklerinden dolayı, dahası Cumhuriyet'in sansür zihniyetinin kendi iptidai ve despot ekosisteminde Kürtçe dergicilik faaliyetlerinin kendisi kültürel, edebi ve dilsel bir direniş, mücadele alanı ve beka formu olarak ön plana çıkmaktadır. Kürtçe dergicilik faaliyetlerini detaylı bir şekilde irdelediğimizde, *mêkan*, *çevre* ve *ağ* olarak dergilerin Kürt yazarlar için birer mektep, filolojik *yas* enstitüsyonu, ulusal vasiyetname, kültürel, sanatsal, entelektüel, edebi, dilsel bir varoluş ve yaşam alanı ile Kürtçe okur-yazarlık tarihinin temeli ve sütunu olduğunu görürüz.[5] Bu faaliyetler minör bir yapı olarak bize kültür ve tarih nosyonuna alternatif bir nazar ve mikroskobik bir mercek tutma ve verili olanı senkronik ve diyakronik olarak ters yüz etme imkânı vermektedir.

Şayet Kürtçe zamansallığı bir kriz durumunu imliyorsa, bu durumda yapılacak yegâne şey onun kendi yuvasındaki; yani dergicilik faaliyetlerindeki gelişiminin izini sürmek olmalıdır. Konuya bu şekilde bir mercek tuttuğumuzda, her şeye rağmen, Kürtçe zamansallığının sürekliliklere sahip olduğunu göreceğiz. Yine, Kuzeyli epistemenin jeopolitik hiyerarşisi bağlamında kapana alınarak, gizlenerek, lanetlenerek, küçültülmüş ve tahkir edilerek ele alınmış, incelenmiş bir tarih olduğunu görmüş olacağız. Aynı şekilde bizler, o *öteki tarih*in sınırlar[6] üstünde bir ağ olduğunu, birçok dilsel, edebi, ulusal, ideolojik, siyasi, patronaj, yoldaşlık gibi asi ve direnişçi düğümlerden ve petek/gözelerden müteşekkil olduğunu

[3] Hamit Bozarslan, *Crise, violence, dé-civilisation*, Paris, CNRS éditions, 2019.

[4] Neden "yol" yerine "patika/*pêleng*" kavramını kullanıyorum? *Yol*; dindar, tüccar, varsıl ve egemenlere ilişkin tümlüğü, umumiliği, konforu, sürekliliği, mutlaklığı ve düzeni imlemektedir. Yolların yolcularının cihetleri vardır. Yola çıkmadan önce nereye, nasıl ve ne için gittiklerini bilirler. Yol yolcuları yolculamakta. Onlar *"ayaklarının önündeki yolu görürler"*. Patika ve patikalarda yürüyenler, yolun aksine iz ve oyuklar bırakarak bugün var olmayı, yarın olamama ihtimalini mümkün kılıyorlar. Kaybolabilirler. Patika ve patikalarda yürüyenler şüphe, belirsizlik, bilinmezlik, keşif, tutku, kırılganlık, ekoloji, otonomi, canlılık, özgünlük ve estetik bağlamında dünyaya değil, kâinata içkinler. Yol Kuzeyse, patika Güney'dir.

[5] Serdar Ay, *La Littérature kurde kurmandji.*

[6] Bu sınır durumunu iki şekilde anlamak mümkündür: ülkelerini bölen sınır ve sınır varlık-varoluşu.

fark edeceğiz. Bu durum da kurumsallık, süreklilik ve stabilizasyon içeren *sembolik sermayeden* öte yoldaşlık, omuzdaşlık, düşünsel yaklaşımlar, ideolojik, toplumsal, dilsel ve siyasal bir ilişkilenmeden ibaret *ilişkisel sermayeden* (*capital relationnel*) beslenmiş olduğunu görmüş oluruz[7]. Bu ağ delik deşik bir ağ gibi her bir düğüm ve gözesi, Güneyli epistemolojilerin dekolonyal mülahazalarının belirme ya da ortaya çıkış sosyolojisine (*sociologie des emergences*) tekabül eden birer patikadır. Delik deşik kısımları/mıntıkaları ise sansür yani, dilsizleştirme, sağırlaştırma, bastırma, egemenlik, otoriterizm, ya da Kuzeyin(lerin)-kolonyalitenin, yoksunluk-yokluk sosyolojisine (*sociologie des absences*) içkindir.

Kuzey, Güney ve Dekolonyal Mülahaza

Epistemik itaatsizlik, Güneylerin (Afrika, Asya, Güney Amerika vd.) diskalifiye edilmişliğine, susturulmuşluğuna, tahkir edilmişliğine, küçük düşürülmüşlüğüne reddiye niteliğinde, Güneyli bazı düşünürlerden müteşekkil Latin Amerika kökenli bir kolonyalite/modernite grubunun, Kuzeylilerin (Batı, Avrupa, Amerika vd.) kolonyal bilgi, tahakküm ve varoluşuna karşı bir başkaldırıdır.[8] Güneylilerin Kuzeyliler karşısındaki epistemolojik konumları bu durumu mümkün kılmaktadır: Tepkisel bir oluş-varoluştan, inşacı ve değiştirici bir oluş-varoluşa yönelmek. Bu gruba ait dekolonyal bakış, Avrupa-Kuzey'i reddeden bir bakış değildir. Bu durum aynı zamanda radikal bir özcülüğün reddidir. Yani Avrupa merkezci Kuzeylilik, sadece köken olarak Avrupalıların bakış açısına göre şekillenmemiştir. Güneyliler de onun egemenliğinin gölgesinde doğan/oluşan ulus-devlet, kapitalizm, komünizm ve neo-liberalizm süreçleriyle birlikte, onun inşasında yer almışlardır. Kuzey bugünkü dünyayı oluşturandır ve kölelik, bilgi ikti-

[7] Daphné de Marneffe, Benoît Denis, Benoît, *Les réseaux littéraires*, Bruxelles: Le Cri- CIEL- ULB- Ulg., 2006.

[8] Bu gruba göre iktidar kolonyalitesi epistemik bir fetişizm alanı inşa ettiğinden, kolonyalistlerin kültür ve düşünce epistemolojisi, ilgi ve dikkat çekici bir şekilde görünerek taklit edilmektedir. İktidar kolonyalitesi, bilgi kolonyalitesini Avrupa dışında kalanlara dayatmaktadır. Bu durum jeopolitik bilgiyi beraberinde getirerek Avrupa'yı (Kuzey) egemen bir merkeze dönüştürmektedir. Bu süreçler, epistemik bir şiddet olmaksızın mümkün olmaz ve dilsel bir jeopolitikayı da beraberinde getirirler. Bu durum Avrupa dışındaki yerlilerin düşünce, imajinasyon ve kozmogonilerini altüst etmektedir. Bu şekilde başka bir kolonyalite peyda olur: Modern kolonyal tarih içinde bazı insan topluluklarının inkârını beraberinde getiren oluş kolonyalitesi. Bilginin jeopolitiği, onun teorisi, bilgisi ve paradigmasını evrensel olanlar bağlamında olumladığından, başka bilgi alanlarında üretim yapanların görünür kılınmasını engellediğinden ve onların sesini kıstığından dolayı, bir Avrupa modernitesi stratejisi gibi anlaşılması gerekir. Walter D. Mignolo, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles: Peter Lang, 2015.

darı/bilimselcilik, kadın-kırım, eko-kırım, nasyonalizm, erkek egemenliği, ırkçılık, homofobi gibi insanlığın bütün temel ve modern sorunsallarının kaynağıdır.[9]

Güney ise nerede olursa olsun, madunluk durumuyla ilişkili olarak, Kuzeylilerin egemenliğine karşı bir başkaldırı pozisyonunun kendisidir. Dolayısıyla çift taraflı bir tekil-evrensellik değil, çok boyutlu bir çoğul-evrensellik söz konusudur. Şayet Avrupa Kuzey ise Afrika Güney'dir, maskülenizm Kuzey ise feminizm Güney'dir, kent Kuzey ise kentin gettoları Güney'dir, egemenlerin diliyle yazmak (bu dillerle akademisyenlik, yazarlık ve bütün kültürel, sanatsal üretimler, kolonyalite egemenliğinin sembolik gücünü tasdik etmektedir[10]) Kuzey ise minörize edilmiş dillerle yazmak Güney'dir, beden üzerindeki denetim Kuzey ise o bedenin özgürleştirilmesi Güney'dir. Kuzey betonarme ise Güney topraktır. Türkiye Cumhuriyeti Kuzey Kürdistan Güney'dir.

Delik Deşik Etmek ve Kuzey

"Muhasara altında kaldık biz Hey Zaman!"
Kawa Nemir

Kuzey(ler)in-kolonyalitenin bütün epistemolojilerine karşı, bir modernizm eleştirisi olarak, dekolonyal mülahaza Güney epistemolojileri için kültürler arası tercüme faaliyeti ve bilgi ekolojisi önermektedir.[11] Dolayısıyla da burada iki çeşit sosyoloji çok ciddi bir önem arz etmektedir: Yoksunluk-yokluk sosyolojisi ve belirme-ortaya çıkış sosyolojisi. Kuzey(ler)in Güney(ler) üzerindeki egemenliğini idrak etmek için yoksunluk-yokluk sosyolojisini esas almak gerekir ki buradaki amaç, imkânlardan mahrum objeler için fırsat ve olanaklar yaratmaktır. Çünkü bir şeyin diskalifiye edildikçe, olmayışı ya da var-olmayışı da inşa edilmeye çalışılır. Objeler nasıl azalır ya da nasıl azaltılır? Bazı şeyleri bazı bölgelerde daha çok var kılan, değerli hale getiren ve görünür yapan şey nedir? Yoksunluk ve yokluğun inşasının beş farklı veçhesi vardır: Bilmemek-kabul etmemek[12], tek kültürcü

---

[9] Françoise Vergès, Méthodologie décoloniale, 2016, https://www.youtube.com/watch?v

[10] Viet Thanh Nguyen, *Jamais rien ne meurt: Vietnam, mémoire de la guerre*, wer, Valérie Bourgeois, Paris, 2021.

[11] Didier Eribon'un da dediği gibi, epistemolojik bir kopuş gerçekleşmediği sürece ontolojik, incelemeci, düşünsel ve sanatsal formlar, mevcut sistemin verili yasalarının yeniden üretiminden ve ideolojik olumlama rejiminin sürekliliğinden başka bir şey olmayacaktır. Didier Eribon, *Retour à Reims*, Paris: Fayard, 2009. Güney sosyolojilerinin epistemolojileri için bkz.: Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris: Desclée de Brouwer, 2016.

[12] Bu durum bilginin kibirli ve elitist tek kültürcü bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu form yoksunluk ve yokluğun en çetin formu olan meşrulaştırma ve gayri meşrulaştırma mekanizmasının kendisidir.

sıralı/çizgisel zaman[13], farklılıkların doğallaştırılmasına dayalı tek kültürcülük[14], egemen ölçüler ki iki temel üzerine kuruludur: Küreselleşme ve evrensellik[15], ve kapitalist üretimin tek kültürcü kriterlerine dayalı üretici mantık-lojik.[16]

Bu temel çerçeve üzerinden Kürtçe dergiciliğe ilişkin ağ ile ilgili yırtık alanları daha kolay bir şekilde görmek, çözümlemek ve anlamak mümkün olacaktır. Çünkü burada Cumhuriyet bir *Kuzey*, Kürtçe dergicilik faaliyetleri ise bir *Güney* temsili olarak çerçevelendirilebilir. Bu sosyolojik çerçevenin sağladığı imkânlardan hareketle Cumhuriyet ve Türkçülüğün, bir Kuzey olarak, kolonyalite yemiyle beslendiklerini ve *Kurdî*liğin bedeninde ve ruhunda gedikler açtıklarını göreceğiz. Kürtler açısından bakarsak, çeşitli örnekler üzerinden bu durumu daha açık bir şekilde görebiliyoruz: Felaket de, delik deşik edilmişlik içinde imdat[17] diyen *Hawar* dergisi, gazeteci ve dergici Musa Anter'in yaşam tecrübesi, gazeteci Edip Karahan'ın öyküsü, devrimci Doktor Şivan'ın yaşamı, Rojen Barnas'ın kolonyalite şartlarında açtığı patikalarda-*Tîrêj dergisinde* yürüyüşü, üç *Rewşen* dergisi ve çevresindekilerin oluşturduğu anti-kolonyal cephenin delik deşik edilmiş *Kurdî*liği dikme ve örme çabası, *Nûbihar* dergisinin yarıklarda yankılanan Kürtçe *çağrısı-ezanı*, Amed'de cehennemden gedik şeytanlarına "Rojbaş"-Günaydın[18] diyen *Çirûsk* dergisi ve daha niceleri.

*Kurdî*liğin delik deşik edilmişliğini gören, kelime kelime yaşayan (yeri geldiğinde bu kelimeleri bulan, keşfeden ve bazen de icat eden) *Nifşê Rewşenê* (Aydınlık Kuşağı), 2000 yılının başında haykırarak şu soruyu soruyordu *Jiyana Rewşen*

[13] Bu forma göre tarihin son iki yüzyılda inşa edilmiş bir anlamı ve boyutu vardır: İlerlemecilik, modernizasyon, küreselleşme vd. Bu kavramların temelinde şu gizli bakış vardır: Gelişmiş ülkelerin öncülük ettiği, gelişmemiş ülkelerin ise sadece bu akışı takip ettiği sıralı bir zaman vardır. Bu şekilde bilgi iktidarı sağlanır, bütün kurumsal ve toplumsal formlar o sıralı zamanın öncüleri tarafından kontrol edilir: Yoksunluk ve yokluğun inşası için az gelişmiş, gelişmemiş, gecikmiş, ham, cühela, vahşi-yabanıl, geleneksel, medeniyetsiz, primitif gibi kategoriler inşa edilir. Bu zaman, farklı zamansal kavrayışları kabul etmez. Dolayısıyla dünya halklarının zamandaş olmasına izin vermez.

[14] Bu şekilde egemen, cinsiyetçi, ırkçı hiyerarşik kategoriler üzerinden dünyadaki toplulukları tasnif etmeye çalışır ve kapitalist, neo-liberal sistem içindeki yerlerini tahkim eder.

[15] Bu iki ölçek, fiziki ve ruhsal olarak bazı varoluşları tüm dünyada meşrulaştırmak ve her yerde görünür kılmakta. Evrensel olan model olur, yerel olan görünmez ve hiçbir kıymete matuf değildir.

[16] Buna göre bedeli ne olursa olsun, iktisadi ilerlemecilik ebedi amaçtır. Bu durum, doğayı (dünyadaki bazı bölgelerde daha çok) ve insanları (dünyadaki bazı bölgelerde daha çok, hiyerarşiye göre) oldukça incitmektedir: bu mantık örgüsünden çıkan, tembel, acemi, gelenekçi, ilkel ve geç kalmış olarak suçlanır.

[17] *Hawar* dergisi, imdat, çağrı olunca icabetin de olabileceğini biliyordu. Qedrîcan "Hawar hebe, gazî li dû ye-İmdat varsa icabet de olur", *Hawar*, Şam, Terekî Matbaası, n 1, 1932, s. 5, Diyarbakır, Belkî, 2012, s. 14-15. Dolayısıyla Hawar dergisinin öncüsü, Celadet Alî Bedirxan, geleceğin Kürt "Gençlerine" seslenip şöyle diyordu: "Sen olay çıkarılan/olaylı zamanlarda doğdun, şimdi, hala o zamanlarda yaşıyorsun, böylesi zamanlarda ölebilirsin de" *Hawar 1, sayı 1-23, 1932-1933*, Stockholm, *Nûdem*, 1998, s. 551.

[18] Rênas Jiyan, "Ji Dojehê Rojbaş", *Amed: Çirûsk*, 1, 2007, s. 1.

dergisinde: "*Yeni bir binyıl. Kendimizi ne kadar çok özlemişiz!?*" (*Hezarsaleke nû. Me çi qas bêriya xwe kiriye!?*).[19] *Nifşê Rewşenê*, sansür ve sınırlara karşı, "Kürtçe zamansallığı" yaratmak ve bütün Kürtleri birleştirmek için şiir, edebiyat ve folklorun önemini vurguluyordu.[20]

Şayet bizler Kürtçe dergiciliği bir mekân, çevre ve ağ gibi görürsek, Kürtçe delik deşik edilmiş ağ ile ilgili alanları dilsel, kültürel, edebi, siyasi, zamansal, kimliksel, ulusal, kişisel ve kolektif açılardan inceleme ve araştırma imkânı buluruz. Esasen Kürtçe dergicilik ağı, ekseriyetle Kürdistan topraklarının dışında örülmüştür.[21] Dolayısıyla da Kürtçe ağların (özellikle yazılı Kürtçe kültür ve sanat) sansürden kaynaklı olarak Kürt ve Kürtçe ekosistemlerinden mahrum bırakılmış yaşamsal formlar olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayı bizler rahatlıkla bu durumu bir eko-kırım olarak da tarif edebiliriz. Her şeyden önce insan dil, tin, kültür, düşünce ve sanatı ile bir toprak parçası üzerine yerleşmez, kurulmaz mı? Eğer bu saydığımız yerli mefhumlar tümden yasaklanırsa, bu durum aynı zamanda bir eko-kırım halini de göstermektedir. Bu mefhumlar olmadığında insanın bu dünyaya gerçek anlamda yerleşme ve teessüs etme imkânı da kalmaz. Kültür ve sanat bir toprak parçası, bir bölge ve bir ülkede var olmanın, teessüs etmenin en temel yapılarını oluşturur.[22] Dolayısıyla da Kürtçe dergiciliğin delik deşik edilmiş ağlarının her biri bir eko-kırım halini göstermektedir (sadece insani bir eko-kırım değil, gayri insani eko-kırım olarak da).[23] Kürdistan'da, Amed/Diyarbekir'de çıkan ilk Kürtçe dergi üstlendiği hayati rolün bilincindeydi: "*Kulîlka Ciwan dergisini edebiyat, kültür ve sanat alanlarında bir katalizör olarak görüyoruz, bu nedenle Mezopotamya'nın kalbinden Kulîlka Ciwan dergisini bu coğrafyaya/topraklara serpiyoruz/ekiyoruz*".[24] Yine 2007'de Amed'de çıkan *Çirûsk* dergisine göre özgür olmak, ülkesinin özgür olmasını istemek ve ülkesinde özgürce yaşamayı dilemek ekolojiperverliği gerektirir. Çünkü Özgürlük ekolojik, kölelik ise iğrençlik, pislik, rezillik[25], yani eko-kırımdır.

[19] "Sergotar", *Jiyana Rewşen*, İstanbul, NÇM, 36, janvier 2000, s. 2.

[20] "Sergotar", *Jiyana Rewşen*, İstanbul, NÇM, 14, décembre 1997, s. 2-3.

[21] *Kulîlka Ciwan* dergisi, Amed, 2003; *W* Dergisi, Amed, 2004-2016. Bu iki dergiden önce, Kürtçe dergiler sansür ve despotik politikalardan dolayı Kürdistan'da çıkarılmazdı. Bu dergilerden önce 2004 yılına kadar devam eden iki Kürtçe fanzin de çıkarılıyordu: *Kulîlk*, daha sonra *Kulîlka Ciwan* oldu (Amed, 2002) ve sonrasında Elazığ'da 2002-2004 yılları arasında çıkan *Çirûsk* (ilki).

[22] Jean-Christophe Cavallin, *Nature, berce-le*, Paris, éditions Corti, 2023.

[23] Egemenlik/kolonyalite-modernite paradigması ile ilişkili olarak, insanın dünyaya yerleşme/kurulma meselesini anlamadığımız sürece, insani-gayrı insani anlamda ekoloji ve ekokırım konusunu da anlayamayız. Jean-Christophe, *Valet Noir: Vers une écologie du récit*, Paris: Corti, 2021; Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris: Seuil, 2019; Arturo, Escobar, *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Paris: Seuil, 2018.

[24] Sîdar Jîr, "Du kovarên kurdî ji nava rûpelên fanzîn (Kulîlk)ekê derketin; Kulîlka Ciwan û Kovara W", *Kovara W*, "Dosye: Zend û bendên kovargeriya kurdî", Diyarbarkır: Enstîtuya Kurdî Ya Amedê, 46, Mart-Nisan 2013, s. 58-60.

[25] Rênas Jiyan, *Çirûsk*, Amed, 16, 2012, s. 4.

Bu bağlam ve çerçeveden hareketle dergiler üzerinden dönemsel koşulları, geniş zaman aralığında ve periyodik olarak Kürtçe ağın nasıl deforme edilip ortadan kaldırılmak istendiğini daha iyi anlayabiliriz: Bu ağın ne zaman ve hangi biçimlerde delik deşik edildiğini, ne şekilde düğüm-petek/gözeleri esnetilip gevşetilerek tek bir sicim haline getirildiğini, ne zaman yıllarca dikimsiz-örgüsüz bırakıldığını, kimin hangi bedellerle o ağın *gediklerinde* savrulduğunu, kimin düşerek ölüp yahut sağ kaldığını, kimin hangi feleğin çarkından geçtiğini ve hangi felaketin boşluğunda bir felakete dönüştüğünü. Bu *delik deşik edilmiş* alanlardan her biri, sosyo-politik bir krize işaret etmektedir. Pierre Bouerdieu'ya göre politik krizler toplumsal hedeflerin ve kaynakların politizasyonunu beslemekte ve bu durum alanların (toplumsal, siyasi, sanatsal, edebi) senkronizasyon ve harmonizasyonlarını meydana getirerek onları birleştirip tekleştirir.[26] Dolayısıyla Türkiye'deki Kürtçe dergicilik ağının üretim biçiminin, *tefekkür* ve *teamülün* ötesinde *devinim* ve *aksiyona* denk geldiğini söylemek mümkün. Bu üretim teamülü kültürel ve sanatsal olarak "nasıl bir hayat oyunu"[27]sorusu ile ilgilidir, çünkü kriz ve "medeniyetsizleştirme" (*dé-civilisation*) zamanlarında hayat "oyunu" çoğunlukla bozulur yahut bozdurulur (ya da ağda delikler açılır: *Kurd-î* eko-kırımı). Bu teamül, *dünyada hassasiyet* temelli varoluşu (*sensibilité au monde*) akıllara getiriyor ki anti-kolonyal mülahaza onu Kuzey epistemolojilerinin imtiyazlı *dünya vizyonu*na (*vision du monde*) bilinçli olarak değişmez. Çünkü, Kuzey; duygu, duyu, hissiyat, coşkunluk, tutku, sezgi gibi Güney için hayati olan konuların önüne set çeker, yani tüm bunlar vizyon dışındaki şeylerdir[28]. Kürtçe dergicilik ağı, böyle bir *hassasiyettir* bu kürre-i arzda.

Frantz Fanon sömürgeleştirilenlerin dünyasını ve durumunu "Büyük Gece" olarak tanımlar.[29] Onun izinde, Achille Mbembe, Afrikalıların bu gerçeğini *Büyük Geceden Çıkmak* (*Sortir de la Grande Nuit*) (2013) adlı kitabında hatırlamıştır: "*Afrikalı düşünürler gece bekçisidir. Geceyi derince anlamaya çalışırlarken aslında şafağı duyururlar. Bir şahid ve yoldaş olarak, gece bekçisinin bu fonksiyonu bir yürüyüş olarak da anlaşılmalıdır*".[30] Böylesi bir gece de *vizyon*'dan daha çok "Büyük Gece"den çıkma, onda şafağa doğru yürüyüş ile ilgili *hassasiyet* vardır. Kürtçe dergi isimlerinin aydınlığı imliyor olmaları bile (*Rojî kurd, Tîrej, Rewşen, Jiyana Rewşen, Rewşen-Name, Nûbihar, Kulîlka Ciwan, Gulistan, Çirûsk...*) "Büyük Gece"ye ve şafağa doğru yürüyüşe atıftır.

[26] Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Paris, Editions de Minuit, 1984.

[27] Itamar Even-Zohar, "The Making of Culture Repertoires and the Role of Transfer", *Papers in Culture Research*, Tel Aviv, Unit of Culture Research, Tel Aviv University, 2010, s. 70-76.

[28] Walter Mignolo, "Géopolitique de la sensibilité et du savoir". (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissanceépistémologique", *Mouvements*,73, 2013/1, s. 181-190. https://www.cairn.info/ revue-mouvements-2013-1-page-181.htm

[29] Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, La Découverte, 2002, s. 299.

[30] Achille Mbembe, "Ortir de la Grande Nuit", https://www.youtube.com/ watch?v=grGg W4pk KgE.

Göze-Düğüm-Ağ ve Güney

"Ülkelerin sütü için, tarihlerin balı için baş kaldırdık...
Sarruçların suyu için, çiylerin tadı için baş kaldırdık...
Çobanların kepeneği için, şafakların yabani gülleri için baş kaldırdık ...
karıncaların akşam yemeği için, taşların şerefi için baş kaldırdık..."
Rênas Jiyan

Ortaya çıkış sosyolojisi, yoksunluk ve yokluk sosyolojisinin tam zıddıdır, monokültürel yapıya, çizgisel/sıralı zamana karşıdır. Karamsar değil bilakis iyimserdir. Gerçeklik tasavvurunu geleceğin inanç ve umut faktörüne göre algılamakta ve onu değiştirme iddiasındadır. İyileştirmeye dönük felsefesi mutlaklığı olumsuzlar. İyileştirme mantığı ilerlemeci, gelişmeci ve kalkınmacı zihniyetin yerine geçer. Bu şekilde kozmopolit, özgürleştirici ve konformizmin karşısında konumlanan bilinç, müspet dönüşümler için toplumsal hareketleri desteklemektedir. Dolayısıyla soğuk ve sıcak akışları olup coşkulu ve duyarlıdır: Değişim koşulları ve sorunun anlaşılması için soğuk akış önemlidir ya da aksiyon, değişim ve sorunların aşılması için sıcak akış önemlidir. Bu sosyolojinin iki temel ayağı vardır: Kültürlerarası tercüme ve episteme/bilgi ekolojisi.[31] Dergilerde ortaya çıkan Kürtçe yazma dinamiği kolonyaliteden *kendini kaçırışı*[32] imleyen bu sosyolojik bağlamla ilişkilidir. Bu durum da kopuş, ayrılış ve epistemik itaatsizliği *sınır fikri*[33] bağlamında mümkün kılmaktadır. Bu son derece önemlidir. Çünkü eğer ontolojik olarak küçültülmüşsek, ondan önce epistemolojik olarak küçültülmüşüzdür aslında. Tam da bu nedenle, *Hawar* dergisi "*Hawar bilginin sesidir. Bilgi kendini bilmektir ve kendini bilmek özgürleşmeye giden yolu açar...Kendini bilenler, kendilerini bilinir kılabilirler. Hawar her şeyden önce dilimizin varlığını bilinir kılacaktır. Dil varoluşun ana koşuludur.*"[34] der. *Çirûsk* dergisi de bu ufka bakarak, şunu vurgulayarak çıkar: "*Bizim için Kürtçe o kadar değerli bir kurum olacak ki, onu diğer kurumlarla kıyaslamak mümkün olmayacak. Eğer Kürt ile Kürtçe arasında bir seçim yapmak zorunda kalırsak, Kürtçeyi seçeceğiz.*"[35]. *Jiyana Rewşen* dergisi konuşmayı mümkün kılmak, tarihselleşmek, "madun psikolojisini" anlamak ve aşmak, devrim için de devrim yapmak için "dilsizlerin dili" olan "Kadim Söz" Kürtçeyi yaşamsal bir konu olarak yaşıyor, kuruyor ve anlatmaya çalışıyordu.[36]

---

[31] Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud.*

[32] Kürtçe aynı zamanda bir ekoloji konusudur da. Kürdistan, Kürtçe bir coğrafyaya, o coğrafyaya kolonyal saiklerle yerleşmek/kurulmak, eko-kırım anlamına gelmektedir: Çünkü kolonyal sistem ve mekanizma, kendiyle beraber dilini de orada kurar, tahkim eder. Bu kurulumdan *kendini kaçırmak, dekolonyal ekoloji* olarak değerlendirilebilir.

[33] Walter Mignolo, "Géopolitique de la sensibilité"

[34] Armanc, "Awayê xebat û Nivîsandina Hawarê", *Hawar*, Damas, Çapxana Terekî, 1, Mayıs 1932, s. 1, Diyarbakır, Belkî, 2012, s. 10.

[35] "Ji dojehê rojbaş", *Çirûsk*, Diyarbakır: Belkî, 1, Eylül-Aralık 2007, s. 4.

[36] Serdar Ay, La Littérature kurde kurmandji.

Mutlaklığın karşısındaki bilgi ekolojisi bağlamında her bilmeme hali bir bilme halini, her bilme hali ise bir yoksunluk ve yokluk halini ihtiva eder. Bilmeme hali, bilinir hale getirilen şeylere bir kıymet verme durumudur. Bilgi ekolojisine göre bir şeyi bilme hali, başka bir şeyin unutulma haline denk gelir. Dolayısıyla "ne bilinir" ve "ne bilinmeli" gibi sorulardan sonra şu ölçü artık önem arz etmektedir: iyilik. Bilgi ekolojisi, insan ve doğa arasındaki ilişkinin tek biçimli salt bilgiyi aştığını söylemektedir. O, kapitalist toplumlarda bilginin doğa üzerindeki yıkıcı gücünü, facia ve felaketlere sebebiyet veren karakterini de eleştiri konusu yapmaktadır. Dolayısıyla dekolonyal bakış, yeni bilimsel-akademik pratik ve yaklaşımlara da eleştirel bir mercek tutmaktadır. Yine toplumsal adaletsizlik ve eşitsizliklerden dolayı bilginin kendisine ulaşmak, herkes için erişilebilir ve kolay değildir. Bilgi ekolojisi, bilginin sadece toplumun bir kesimi ve bir otorite yahut hegemonya için bazı statülerin zapt edilmesini mümkün kıldığının idrakındadır. Bu sebeple bilgi ekolojisi, bilimsel-akademik alandan uzaklaştırılmış, uzaklaştırılmaya çalışılanların bilimsel-akademik olmayan bilgisine de kulak kesilir. Bu, bilimsel bilginin değersizleştirilmesi girişimi değil, sadece birçok kişiyi bilgiden mahrum kılan, bilginlerin hegemonyasına karşı bir tepki ve adaletsizliği, toplumsal şiddetin kaynaklarını idrak etmeye yönelik bir girişimdir. Bu girişim başka bazı epistemolojik formları ifşa etmeyi ve belirgin hale getirmeyi mümkün kılacaktır ki bu durum bilimsel bilgi ile bilimsel olmayan bilgi arasındaki egemenlik, hodbinlik ve kibirden arındırılmış bir ilişkilenme biçimine tekabül etmektedir.

Bilimsel olmayan bu bilgiler çoğunlukla insanın kendi edimleriyle ilgili olması dolayısıyla merak ve ilgiyi yeterince hak etmektedirler ya da teori ile pratik arasındaki 'cinlenmiş' ilişkiyi daha 'insani' bir etkileşime dönüştürebilirler. Kürtçe dergicilik, bir noktaya kadar egemen bilgi kolonyalitesine dayalı eko-kırımsal olarak da ifade edilebilecek "Türklüğün bilimsel tezlerine" ve bilimsel olmayan bilgilerine karşı bir itirazdır.[37] Kürtçe yazmanın kendisi, Kürt politik bedeninin (*corpo-politique*)[38], çoğunlukla bilimsel olmayan bilgisini anlama, keşfetme ve inşa etme çabasıdır. Kürtçe beden keskin bir madunluk ve itaatsizlik durumu ile ilgilidir ki bütün madun ve itaatsiz bedenler gibi ciddi bir arşiv niteliği[39] vardır. Bu bedene Kürtçe odaklanıldığında, politik bedenin varlığı, onun mahalli bir tarih ve coğrafyada konumlanması da beraberinde gelir ki bu da politik bedenin jeopolitik tefekkürünü doğurur.

Belirme/ortaya çıkış sosyolojisinin kültürlerarası tercüme faaliyetleri, dünya halkları arasındaki muhtelif deneyimleri koruma ve görünür kılma çabasıdır; tercüme farklı bilgiler arasında bir temel ve harç işlevi görmektedir. Dolayısıyla dekolonyal bir çerçevesi de olan tercüme faaliyetleri, dünya halklarına ait bu bilgiler

[37] *Jîn* dergisinden (1918) 2000'li yıllarda çıkarılan dergilere kadar bu durum açık bir şekilde görülmektedir.

[38] Walter Mignolo, "Géopolitique de la sensibilité"

[39] Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2019, p. 18.

arasında müspet bir ilişki tesis eder. Çünkü dünya halklarıyla ilişki kuramayan her topluluk, kültürel ve fikri alışveriş, münazara ve hatta rekabet (şiddeti önleyiciliğe mukabil) anlamında noksan kalır. Bu durum Avrupamerkezci/Kuzeyli evrenselliği menfi bir düzlemde ifşa eder -ki kültürlerarası çeviri konsepti bağlamında bakıldığında bir kültürün mükemmeliyeti ve kusursuzluğu söz konusu olamaz. Çünkü onun diğerleriyle olan ilişkisinin, onun noksanlıklarını ve boşluklarını anlaşılır kılması lazım gelir. Buradan şu sonuca varmak mümkün: Avrupamerkezci/Kuzeyli bakış kendini, kendiliğinden evrensel ve objektif olarak görmesinden kaynaklı olarak müspet bir ilişkilenme biçimi değildir. Farklı ilişki ve ilişkilenmeler içinde olanlar kendi noksanlıklarını fark ederek mükemmelliğin, mutlaklığın mümkün olmadığını idrak ederler.[40] Kürtçe Dergicilik tarihi üzerinden bakıldığında, Kürtçe çeviri faaliyetlerinin çoğunlukla Kuzeyli bir şuur üzerine bina edildiğini ve bu durumun kültürlerarası tercüme faaliyetlerinin yararına olmadığını söylemek mümkün. Kabul edilme, meşru olma kaygısının yarattığı döngü içinde bir tercüme faaliyeti olarak kalmıştır.[41] Ancak, kolonyalite ikliminde, Kürtçenin birbiri ile ilişkiye giremeyen, girememiş farklı yerlerdeki miraslarını keşfetme gayreti, onların resepsiyonu üzerinden kendini tanımlama, değiştirme ve dönüştürme bir Güneyli *iç-çeviri* faaliyeti olarak kabul edilebilir.

Bu sosyolojik çerçevelerden hareketle, bizler de *sicimi* edebiyat ve dil olan Kürtçe dergicilik faaliyetlerine, ağ bağlamında, düğüm-göze ve delik deşik edilmiş alanlara farklı bir nazarla bakabiliriz. Kürtçe edebiyat bir bütün olarak okura odaklı değildir, zira bir noktaya kadar anti-okur (çünkü nicel olarak okur yok ya da azdır) bağlamı vardır ve ekseriyetle geleceğe odaklanmıştır. Dolayısıyla konu baba-katlinden (*bavkujî-patricide*)[42] ibaret değildir: Baba ve oğul aynı sökük yekvücut ağın parçası olmalarından mütevellit birbirlerine kavuşmak isterler. Birbirini yok etmez, bilakis yırtıklarını, yaralarını dikip-kapatıp derman etmeye çalışır. Bundan ötürü, uzun bir zamansallık bünyesindeki mağlubiyet ve mücadelelerin mekân, çevre ve ağı olarak Kürtçe dergicilik ağının yarıkları yahut düğümleri-gözeleri nesil ve hareket/akım kavramları üzerinden doğru anlaşılamaz. Çünkü onlar hem demografik ve mekanik özellikleri çağrıştırırlar hem de kopuş, ayrım ve farklara işaret ederler.[43] Dolayısıyla uzak, yakın ve gelecek zamanları birbirine

[40] Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud*.

[41] Serdar Ay, 2021. Bu Kuzeyli şuur, geç *kalınmış modernite-gecikmiş modernlik* ve *olgunluk-hamlık* bağlamında benzer şekilde Kürtçe eleştiri dünyası için de geçerlidir (bkz.: Remezan Alan, *Bendname*, Stenbol, Avesta, 2009; Ibrahim Seydo Aydoğan, *Guman 2*, Stenbol, Rûpel, 2014. Yine edebi formlar ve yazıncılık meşguliyeti o kadar fetişleştiriliyor ki edebî formlar ve yazın eylemi üzerinde dinlerdeki müritler gibi, Ortodoks bir şekilde düşünülür.

[42] Kürtçe edebiyatta Oedipus kompleksi bağlamında baba-oğul için bkz.: Bilal Aktaş, "Lanetlêhatiyên li Ser Rûyê Erdê Mecbûr in Polîtîk Bin" Hevpeyvin bi Serday Ay re", *Kürd Araştırmaları Dergisi*, 181-196, sayı 5, 2021.

[43] Dekolonyal feminizm bağlamında safha (étape), nesil, akış için bkz.: Fronçoise Vergès, *Un féminisme décolonial*, Paris, La fabrique, 2019, s. 21.

bağlayan, belli evrelerle ağ zamanının (göze-düğüm) sürekliliği ile ağ zamanının (sökük) süreksizliği hallerini ortaya koyması nedeniyle safha/*qonax* (*étape*) kavramı bu ağın hususiyetlerini anlamak açısından en doğru kavram olabilir. *Hawar* dergisinin kültürel, edebi ve dilsel mirasının Avrupa'da örülen diyasporik ağlar[44] üzerinden Kürtçe kültürel, dilsel ve edebi hareketlere etkisi[45], Türkiye ve Kürdistan'a gelişi/resepsiyonu[46], bu durumu çok açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Sovyet Kürtlerinin edebi ve dilsel mirasının keşfi, onunla kurulan ilişkiyi ve 2000'li yıllardan sonra özellikle Amed'de Kürtçenin saflarında yer edinen farklı kuşakların kaynaşmalarını, benzer duruşlarını da[47] bu çerçevede değerlendirebiliriz.

Sonuç

Delik deşik ağ/Kürtçe dergicilik ağı, iskeleti siyaset olan, çoğunlukla dilsel-edebi bir ağdır.[48] Dolayısıyla Güney epistemolojilerinin patikaları bağlamında düşünürsek, bir süredir oluşum sürecinde olan edebi bir fikrin inşasına dâhil olmuş oluruz. Burada *müdahil edebiyat* olarak da isimlendirilen *gerçek(lik) edebiyatı*ndan bahsediyorum.[49] Dikkatleri, alan/saha, yaşam ve yaşanmış öykülerin evren ve bilgilerine çeken bir edebiyattır. Bu gerçeklik kavrayışı, sosyal bilimler gibi bizim sadece gerçekleri yahut vücuda gelmiş, gerçekleşmiş şeyleri temsil etmemizi sağlamıyor, aynı zamanda onu anlayıp, anlaşılır kılmamızı da mümkün kılıyor. Dolayısıyla gerçeklik yaratımı yahut gerçekliğin idraki, yorumu ve tahkimi, zaman ve duruma göre önem kazanmaktadır. Gerçekliğin edebi yöntemlerle anlatımı, edebiyat ve sosyal bilimler arasında bir ittifak ilişkisi de meydana getirmektedir. Edebiyat bu şekilde geçmiş ve geleceğin anlaşılmasını mümkün kılan tarihsel, sosyolojik ve antropolojik anlamda güçlü bir düşüncenin bazı araçlarını da ortaya çıkarmaktadır. Bu durum diplomaların ve akademik bilginin egemenliğine bir çomak sokma olarak da anlaşılabilir: Herkes kendisi, çevresi, ailesi, toplumu ve

---

[44] Adnan Çelik, "Demir Perde'nin Batı Yakasında "Kürt-Dostu" Anti-Komünist Bir Kurum: Beynelmilel Kürdistan Cemiyeti", *Kürt Tarihi Dergisi*, n°41, Eylül 2020, s. 34-41; Adnan Çelik "1960'larda Kürdistan Özgürlük Mücadelesi ve Anti-Sömürgeci Gramerin Oluşumu", *Kürd Araştırmaları Dergisi*, 2, Şubat 2020, s. 57-86; Serdar Ay, 2021, *s.* 184-212.

[45] Clémence Scalbert Yücel, *Engagement, langue et littérature, Le champs littéraire kurde en Turquie (1980-2000)*, Paris, Editions Petra, 2014; Ay, Serdar, 2021.

[46] Serdar Ay, *La Littérature kurde kurmandji.*

[47] *a.g.e.*, s. 401-407.

[48] Bilal Aktaş, "Lanetlêhatiyên li Ser Rûyê Erdê"

[49] Ivan Jablonka, "Raisonnement historique et littérature du réel", 2015
https://www.youtube.com/watch?v=Eayz-HrIbL8; Gefen, Alexandre, *L'Idée de la littérature. De l'art pour l'art aux écritures d'interventions*, Paris, Corti, 2021.

elbette yaşamın kendisi üzerine bilgi üretiminde bulunabilir zira. Bu tavır, epistemik itaatsizlik girişimini beslemektedir. Fransa'da gittikçe güçlenen bu edebi fikriyat[50], terapötik ve klinik bir şekilde,[51] toplum içinde faal olma ve iştirak etme halini önermektedir. Bu da hâlihazırda bütün dünyada egemen olan transandantal modern edebiyat düşüncesine karşı, Güneylilerin epistemik başkaldırılarından birini oluşturmaktadır.

Kürtçe dergicilik faaliyetleri tarihi üzerinden filtrelenmiş *Kurd-î* bir edebi mülahaza, müdahil edebiyat düşüncesinde güçlü bir dalgalanma yaratacaktır. Bu yönlü nabız atışları görerek, okuyarak duyuyoruz: Selim Temo yeni şiir kitabını, *112 Hesp û Xezelek* (112 At ve bir Gazel), sosyal medyada ördüğü ağlar sayesinde edindiği, tanıştığı Güneyli bilgiler ve kişilerile yazma fikri ve tecrübesi[52] önemli bir örnektir. Yine Rênas Jiyan'ın, Kürtçenin ve edebiyatının Türkiye ve Kürdistan'da bir sürekli zamansallığı inşa etmeye başladığı 1990'lı yılların *Nifşê Rewşenê* tecrübesi ve duruşuna gönderme yaparak, *şiir* yerine *helbest*'in kullanılmasında ısrar edilmesinin gerekliliğine dikkat çekiyor olması oldukça kıymetlidir. Çünkü ona göre, Kürtçe epistemolojik kopuş sayesinde edindiği *Helbest* kavramı köklü oryantal *Şiir* kavramı karşısında konumlanmalıdır: *"Her kelimenin/kavramın bir hafızası vardır. Helbest kavramı özgürlüktür, eşitliktir, yeniliktir, dostluktur, fedakarlıktır, devrimdir, demokrasidir, aşktır, doğaperverliktir, millletperverliktir. Ama şiir kavramı padişahların sarayıdır, Nedim'dir, Baki'dir, dalkavukluktur, kalıptır, hengamedir, saflıktır, kulluktur, bencilliktir, darlıktır, boyun eğmedir, iktidardır, monarşidir. Kürtlerin "şair"'lere değil, "helbestkar"'lara ihtiyacı var."*[53]

[50] Enzo Traverso ve Justine Huppe onu neo-liberal zaman üzerinden anlamaya çalışırlar. Ivan Jablonka bunu bilgi iktidarına ve bilimsel objektivizmin ikiyüzlülüğüne karşı bir tepki, sosyal bilimlerin bir *yenisi* gibi ve tarih yazımı metodu olarak değerlendirir. Alexandre Gefen bu durumu düşünsel-edebi bir devrim örneği olarak Fransa toplumunun bugünkü sosyal, siyasal, kimliksel ve ekolojik krizleriyle ilişkilendirir. Annie Ernaux bu durumu bir *ben-çok kişiliklilik* olarak kendi kavminin intikam alma girişimi şeklinde değerlendirir: egemen grupların, madun ve tahkir edilmiş topluluklara yönelik sembolik şiddetine karşı bir duruş. Sartre zamanında zor ve ekstrem durumların, edebiyata tarihsel duruma karşı çıkıp kendi mitini ve yöntemini kurma imkânı vermediğini söylemektedir. Dolayısıyla böylesi durumlarda başka patika ve yöntemlerin bulunması gerekir. Yani, edebiyat fikri bir öz ya da kendilik değildir. O değişen, değişebilen bir düşüncedir. Alexandre Gefen, *L'Idée de la littérature. De l'art pour l'art aux écritures d'intervention…;* Enzo Traverso, *Passés singuliers. Le "je" dans l'écriture de l'histoire*, Montréal, Lux, 2020; Huppe, Justine, *La littérature Embarquée. Qu'est-ce que La Littérature à l'époque néolibérale?* Paris, Éditions Amsterdam, 2023;Jablonka, Ivan, *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifestes pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014; Annie Ernaux, *L'écriture comme un couteau*, Paris, Stock, 2003; Sartre, J. P., *Qu'est-ce que la Littérature?* Paris, Gallimard, 1948.

[51] Alexandre Gefen, *Réparer le monde. La Littérature française face au XX^e siècle*, Paris, Corti, 2017.

[52] Selîm Temo, "Min Ev Helbest Çawa Nivîsî?", Bkz.: http://vinkovar.blogspot.com/2023/08/112-hesp-u-xezelek-listeya-hemu-hesp-u.html.

[53] Rênas Jiyan, "Helbest û Şi'ir", https://xwebun1.org/helbest-u-sir/.

CUMHURİYETİN ÖTE YAKASINA GEÇMEK: 19. YÜZYIL ORTA KÜRDİSTAN'INI İNCELEMENİN İMKÂNLARI VE SINIRLILIKLARI

Dilovan Adnan Keği[1]

Şemzinan'ın Nehrî köyünde, sarp ve yüksek dağlarla çevrili yeşil derin bir vadide hala sapasağlam durmakta olan güzel bir taş köprü vardır. Bêgirdî Köprüsü olarak adlandırılan bu köprü on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında ünlü Şeyh Ubeydullah'ın oğlu Şeyh Mihemed Siddîq tarafından yaptırılmıştır.[2] Bu, Hekkari-Behdînan bölgesinde ya da daha genel bir ifadeyle orta Kürdistan'da, en azından Türkiye sınırları içinde kalan kısmında, hala ayakta duran nadir tarihi yapılardandır. Bu haliyle Bêgirdî Köprüsü, on dokuzuncu yüzyıl orta Kürdistan tarihinin yaşayan tanıklarından. Köprüyü bugün görecek bir tarihçi I. Dünya Savaşı'ndan önceki yüzyılın taşıdığı olasılıkları ve imkanları düşünecektir herhalde. Bu yazıda tarihî bir yapı olarak orta Kürdistan'da bir köprü üzerinden tarihe uzanmanın, Kürdistan tarih yazımı üzerine düşünmenin yolları aranacaktır.

Köprü, süregelen bir savaş nedeniyle harap olmuş ve nüfusu azalmış bir coğrafyanın ortasında yer alıyor. Bu yapı, sağlamlığıyla, pek de canlı olmayan çevresiyle melankolik bir tezat oluşturuyor. Dolayısıyla, bölgenin tarihini incelemeye yönelik herhangi bir çaba, bugünün siyasi ve ekonomik problemleri ve buradaki yaşamı akamete uğratan sorunları görmezden gelemeyecektir. Köprü, bölgenin kendi kendine yetebildiği ve müreffeh olduğu, en azından bugünden daha iyi olduğu bir dönemin izlerini taşıyor. Nihayetinde ahşap bir köprü yerine taş bir köprü inşa edebilmek görece bir refahın işaretidir. Köprü ya da daha genel olarak bir zamanlar önemli bir bölgesel başkent olan Nehrî hakkındaki sınırlı bilgimizi bir kitabeye ya da bazı arşiv kayıtlarına değil de yerel hafızaya ve sözlü edebiyata borçlu olmamız, Kürtlerin tarih yazımı hakkında da çok şey söylüyor. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, hemen takip eden yılları ve bugüne uzanan sonrası, bir anlamda sınırları içinde kalan toprakların geçmişini, özellikle de resmi tarih anlatısının yardımıyla silen şiddetli bir kırılmadır. Bu, sembolik anlamda, bir

---

[1] Doktora Öğrencisi, Paris Cité Üniversitesi'nde Tarih Bölümü.

[2] Köprünün 2019 yılında çekilen fotoğrafları için bkz. Sinan Doğan, Flickr sayfasi, https://-lic.kr/-p/2h4FN2Z.

köprünün işlevinin tam tersidir. Bu çalışmanın temel kaygısı, Cumhuriyet'in öte yakasına geçmenin yollarını tartışmak ve 19. yüzyıl merkezi Kürdistan tarihini incelemenin olanaklarını ve sınırlarını yeniden düşünmektir. İddialı bir çalışmadan ziyade, araştırma yolları ve olasılıkları üzerine bir düşünme çabasıdır.

"Bugün"ün Aciliyetleri ve İsimsizler ile Dilsizlerin Tarihi

Her ne kadar Kürt tarihi veya araştırmaları ile uğraşan biri Kürtlerin mevcut siyasi durumunu görmezden gelemez ve bundan kaçamaz ise de bu durum ciddi bir tarih araştırmasının dar bir yaklaşımla bir "bugün" takıntısı tarafından körleştirilmesine yol açmamalıdır. Kürtlerin ve Kürdistan'da, tarihî Ermenistan'da ve imparatorluğun diğer bölgelerinde yaşayan diğer halkların yerinden edilmesinin yakın tarihi, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar uzanmaktadır ve Türkiye Cumhuriyeti'nin de kuruluşunun amentüsünü teşkil etmektedir. Ancak bu kapsamlı yerinden etme ve mülksüzleştirme siyaseti, ulus devletin planlı bir şekilde aşındırdığı kültürel ve diğer maddi olmayan hasletleri ve değerleri dışlayacak veya küçümseyecek şekilde maddi alanla sınırlı olarak algılanmamalıdır. Türkiye'deki Kürtlerin mevcut durumu bunun açık bir örneğidir. Dilini kaybetme korkusu Kürtler arasında ciddi bir olgu haline gelmiştir. Kapsamlı bir bakış açısı, Türkiye ve Kürdistan'daki bu kasvetli durumu, en az on dokuzuncu yüzyıl reformlarına kadar uzanan tarihsel bir tekleştirme ve acımasız merkezileşme sürecinin en son perdesi olarak ele alacaktır. Bu anlamda, aslında daha ziyade mecazi ve sembolik amaçlarla sözünü ettiğim köprü, tek başına geçmişe güvenli ve açık bir geçiş sunamayacaktır. Nihayetinde Walter Benjamin'in ünlü 'tarihin havını tersine taramak' bahsinde bu tür 'kültürel varlıklar' konusunda yaptığı uyarıyı hatırlamakta fayda var: "varlıklarını sadece onları yaratan büyük zihinlerin ve yeteneklerin çabalarına değil, aynı zamanda o devirde yaşayan isimsiz insanların emeklerine de borçludurlar."[3]

Genel olarak Kürt tarihi, özel olarak da merkezi Kürdistan tarihi, ancak Şeyh Mihemed Siddîq'ın bu ismi bilinmeyen çağdaşlarının tarihi yazıldıkça daha da aydınlanabilir; aşiretli ve aşiretsiz köylülerin, çiftçilerin, göçebelerin, kısacası emekleriyle taş köprünün inşası da dahil olmak üzere hayatın maddi örgütlenmesini mümkün kılan insanların tarihi.[4] Bu açıdan mikro tarih, sözlü tarih ve biyografiler aşağıdan yazılması gereken bu tarih yazımına önemli katkılar sunabilir. Siyasi ve askeri tarih yazımının egemenliği ve bu grupların tarihini yazmanın zorlukları genellikle iyi bilinir ve kabul edilir. Başlıca engel birincil kaynakların

[3] Metin içindeki tercümeler bana aittir. Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, çev. Harry Zohn, New York: Shocken Books, 1969, p. 256.

[4] Nehrî şeyhlerinin elinde toplanan zenginliğe dair 20'nci yüzyıl başlarında yazan seyyahlar için bkz. Michel Chevalier, *Les Montagnards Chrétiens du Hakkâri et du Kurdistan Septentrional*, Paris: Penguin Press, 1985, p. 160.

azlığı olsa gerek. Ancak Kürdistan Tarihi gibi bir alanın kaynak, arşiv ve tarih yazımı tartışması, diğer ana akım ve yerleşik çalışma alanları için yürütülen tartışmalar gibi yapılmasa gerek. En hafif tabirle sistematik bir marjinalleştirilme nedeniyle, Kürdistan tarihi alanın herhangi bir bölümünün tükendiğini söylemek zor. Bu durum, alanın çoğunlukla Osmanlı arşivinden olan mevcut arşiv kaynakları için bile geçerlidir. Osmanlı arşivinin, ne kadar zengin ve kapsamlı olursa olsun, kendi idari ve maddi öncelikleri olan bir imparatorluk ve ardından cumhuriyet bürokrasisi tarafından kurulup korunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, arşivlerde Kürdistan'ın tarih yazımı için, arşiv belgelerini kaleme alanların ve muhafaza edenlerin asla niyet etmedikleri ya da belgelerinin bir parçası olacağını belki de hayal bile edemedikleri tarihler için hala incelenecek ve çıkarılacak önemli bir malzeme vardır. Büyük ölçüde gerçekleştirilmeyi bekleyen bu potansiyele rağmen, bir araştırmacının bulmayı *arzu ettiği* şeyi araması kötü sonuçlar verir, hele ki bu belirli bir altın çağ anlatısının hizmetine yapılıyorsa. Kürtlerin içinde bulunduğu mevcut siyasi koşullar, Kürdistan tarihi üzerine çalışan araştırmacıların sıklıkla bu tuzağa düşmesine neden oluyor. Bunun en yaygın kurbanı da Osmanlı İmparatorluğu altındaki özerk Kürt emirliklerinin tarihi oluyor. Bu özerk yapılar, genellikle belirli bir güncel kaygıya hizmet edecek şekilde daha geniş bölgesel ve küresel bağlamlarından koparılarak istisnaî ve bazen efsanevi anlatılara konu olurlar.[5] Bu yüzden, yukarıda da belirtildiği gibi, taş köprü veya benzeri bir yapı, sembolik bile olsa tek başına herhangi bir anlatı sunamaz bize, zira şeyhlerin merkezde olacağı bir altın çağ hikayesine kolayca uyum sağlayabilir. Bir tarihçi ya da araştırmacının, taş köprünün ya da başka herhangi bir yapının içinde yükseldiği insan toplumunun daha eksiksiz bir resmini, örneğin küçük bir köydeki günlük geçim kaynaklarının oluşumundan tutun da bazı durumlarda o köyü başka bir ülkedeki bir liman kentine bağlayan ticaret ağlarına kadar uzanan geniş bir panorama sunmaya çalışması gerektiğini savunuyorum. Buna yaklaşılabildiği ölçüde ve bu amaçla sorulan sorular arttıkça tarih yazımı da zenginleşecektir.

Nobel ödüllü tarihçi ve romancı Ivo Andriç Bosna'daki efsanevi Drina Köprüsü üzerine yazdığı ünlü romanında "İçinde yükseldikleri insan topluluğunun ihtiyaç, umut ve kavrayışlarından uzak, şans eseri inşa edilmiş hiçbir yapı yoktur. (...) Her ihtişamlı, güzel ve kullanışlı yapının, kendi fiziksel ömrü ve mevcudiyeti ve aynı zamanda inşa edildiği yerle olan ilişkisi, çoğu zaman kendi içinde girift

[5] 19'uncu yüzyıl ortalarına kadar varlığını sürdüren bu otonom beylikleri Osmanlı'daki diğer yerel (*vernacular*) yapılarla beraber değerlendiren ve ortadan kaldırılmalarını da daha geniş bir bağlama oturtan bir çalışma için bkz. Ariel Salzmann, "Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire, 1808-1914." İn *Extending Citizenship, Reconfiguring States* ed. Michael Hanagan and Charles Tilly, Rowman and Littlefield, 1999. Buna dikkatimi çeken Yavuz Aykan'a teşekkürler.

ve gizemli bir drama ve tarih taşır" der.[6] Merkezi Kürdistan'ın dramında ve tarihinde de köprünün mekânları ve insanları birbirine bağlama işlevi göz ardı edilmemelidir. Orada bulunmuş olan Avrupalıların eserlerinden, zorlu coğrafyasına rağmen orta Kürdistan'ın kendi içinde ve çevresindeki şehirlerle nasıl karmaşık bir ağla bağlantılı olduğunu biliyoruz.[7] Ancak, sağlamlığı sayesinde taş köprü bugün hala ayakta olsa da karmaşık sosyal yaşamın diğer birçok izi ve eseri geçen zamana direnemedi. Bunların izini arşivlerde ve o dönemde bölgede bulunmuş aktörlerin bıraktığı eserlerde sürebilmeliyiz. Bu, karmaşık insan toplumunun asıl aktörleri olan isimsiz insanların tarihini yazmak için değerli bir çaba olsa da köklü bir adım daha atmaya cesaret etmeliyiz: Bu isimsiz insanların çevreleriyle, yani her şeyden önce hayvanlar ve bitkilerle paylaştıkları dünyayla olan ilişkilerini de araştırmalıyız. Tarihçi Richard W. Bulliet'in de kısa ve veciz bir şekilde tespit ettiği gibi, bu varlıkların tarihi genellikle verili kabul edilmiş ve insan uğraşlarının içinde önemsiz ayrıntılar olarak kaybolmuşlardır.[8] Halbuki bunların Kürt tarihi için söyleyecekleri çok şey olacaktır.

Öte Yakadaki Hayatın Tarihi

On dokuzuncu yüzyıl, imparatorluğun diğer bölgelerinde olduğu gibi Kürdistan'da da Batılı seyyahların ve elçilerin ilgisinin ve varlığının en fazla olduğu yüzyıldır. Orta Kürdistan'ın tarihi coğrafyası üzerine belki de en ayrıntılı çalışmayı yazmış olan Fransız coğrafyacı Michel Chevalier, Hıristiyanlara, özellikle de Hakkari'deki Nesturî aşiretlerine odaklanarak, Batılıların gözlemlerini titizlikle derlemiştir.[9] Çevre tarihi için özel bir argüman ortaya koymasa da, belki de bir coğrafyacı olarak hassasiyeti bize Osmanlı taşra yönetiminin, Kürt soyluluğunun, vergilendirmenin, ağaların, şeyhlerin, kısacası tarihleri uzun zamandır araştırmacıların en çok ilgisini çeken konuların ötesinde bir dünya sunuyor. Çoğunlukla 19. yüzyılda orta Kürdistan'da bulunan Batılılar tarafından gözlemlenen ve kaydedi-

[6] Ivo Andric,*The Bridge Over the Drina,* trans. Lovett F. Edwards,The Harvill Press, 1994, p. 21.

[7] Buna karşın, 20. yüzyıl ulus devlet merkezîleşme koşullarında Kürdistan'da yerleşim yerlerinin birbirinden kopukluğunu Bruinessen çarpıcı bir şekilde örneklendirir: "(...) Bu, ekonomik ilişkilerden doğan bir bağlantı ağı değil, merkezileşen hükümetlerin idari ihtiyaçları tarafından inşa edilen doğal olmayan bir iletişim ağıdır. Köyler birbirleriyle değil (yaya yolları hariç), ilçe merkezleriyle ve bunlar üzerinden il merkezleriyle ve eyalet merkezleriyle bağlantılıdır. Kürdistan'daki herhangi bir köyden Amsterdam'a ulaşmak diğer birçok Kürt köyüne ulaşmaktan daha kolaydır." Martin van Bruinessen, *Agha, Sheikh and State: On the Social and Political Organization of Kurdistan,* Schoonhoven: Rijswick, 1978, 28.

[8] Richard W. Bulliet, *The Maxims Fifty Years of Research Have Taught Me,* last accessed April 14, 2023, https://columbia.academia.edu/RichardBulliet.

[9] Chevalier, *Les Montagnards* , p. 125-196.

len karmaşık drama ve tarih perdesini aralıyor. Bunu yaparken, bu eserlerin Kürtlere karşı Hıristiyanlar lehine olası eğilimlerini de göz ardı etmiyor. Sonuç olarak, istisnasız hepsinin, bu zorlu coğrafyadaki tarımsal ve hayvansal uğraşların şekillendirdiği yaşamın akıllıca ve pitoresk organizasyonundan nasıl etkilendiklerini ve hayranlık duyduklarını görüyoruz. Genellikle kabul edilenin aksine, göçebelik burada tek geçim yolu değildi. Tarım alanlarını genişletmek ve sulamayı daha etkili hale getirmek için sarp dağların yamaçlarında yapılan ve bazı yerlerde üst üste yirmi beş basamağa ulaşan teraslar, belli ki misyonerleri ve gezginleri en çok etkileyen yapılardı.[10] Bunlardan biri olan ve 1885'te Colemêrg'den Amêdî'ye giden Binder, Çelê'deki Nesturî ve Kürt köylerini meyve ağaçları, çayırlar, cevizler ve üzümlerle örtülü kavaklarla dolu 'yeryüzü cennetleri' olarak betimler. Bu eserlerde sosyal yaşamın coğrafi koşullarla bilgece uyumunun sonucu olarak bu sarp dağlar ve derin vadiler sulama kanalları, pirinç tarlaları ve çeşitli yaylacılık ve göçebelik uğraşıyla geçinen köylüler ve aşiretlerin eşlik ettiği geniş hayvan sürüleriyle betimlenir. Bu koşullar aynı zamanda kısa ve uzun mesafelerdeki köyleri ve toplulukları da birbirlerine bağımlı hale getirmiştir: Dağların yükseklerinde kurulan köylerde yaşayanların, aşağı vadilerin sakinlerinin pirinç ve buğdayıyla takas edebilecekleri bal, ceviz ve üzümleri vardı. Tütün, boyamada kullanılan meşe palamudu ve bal gibi bazı kaliteli ürünler önemli ticaret merkezlerine kadar ulaşırdı. Kürdistan balmumunun Marsilya'da satılmak üzere Musul ve Halep'ten geçtiği belirtilmektedir.[11]

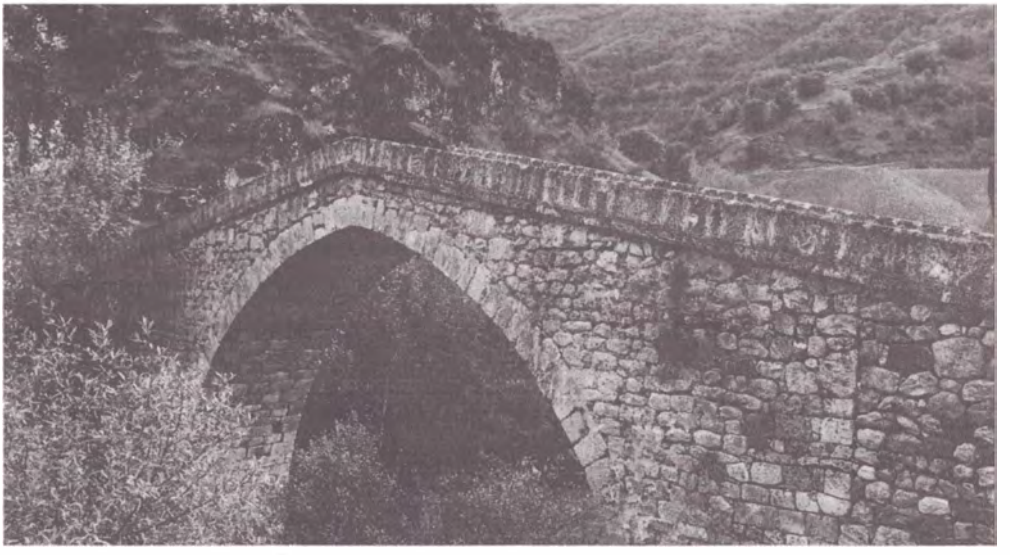
Bu geri dönülemez şekilde kaybedilmiş dünyadan, bazı köylerde bulunan asırlık ceviz ağaçları ve bazı kilise kalıntıları dışında, Nehrî'deki taş köprü kadar sağlam pek az iz kalmıştır. M. Chevalier'nin de belirttiği gibi, 19. yüzyılın refahıyla keskin bir tezat oluşturan bu yıkım, daha 1930'larda ve 1950'lerde bazı Batılı yazarlar tarafından I. Dünya Savaşı'nın yıkımının ve Hıristiyan nüfusun yok edilmesinin bir sonucu olarak yorumlanmıştı.[12] Tarih yazımı alanında ise bunu, Osmanlı döneminin sonlarında başlayan ve cumhuriyetin kuruluşundan bu yana daha planlı bir şekilde sürdürülen bir 'kalkınmasızlaştırma' (*de-development*) süreci olarak ortaya koyan çalışmalar vardır.[13] Ancak bu çalışmalar, belki de arşivin gerektirdiği pratik nedenlerle, daha ziyade Diyarbekir, Erzurum gibi Osmanlı imparatorluk sistemine nispeten daha entegre olan Kürdistan'ın büyük vilayet merkezlerine odaklanıyor. Dolayısıyla, kaçınılmaz olarak, Kürdistan'ın azımsanmayacak bir kısmını oluşturan ve belli merkezlerden bakınca çeperde kalan geniş

[10] Chevalier, *Les Montagnards* , p. 151.
[11] A.g.e., p. 179.
[12] A.g.e., p. P. 150.
[13] Veli Yadirgi, *The Political Economy of the Kurds of Turkey: From the Ottoman Empire to the Republic of Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

bölgelerin tarihi, içinde yasayan canlı ve cansız varlıklarla beraber büyük oranda karanlıkta kalmaktadır.

Sonuç

Bu yazı, orta Kürdistan örneği üzerinden, Cumhuriyetin sildiği ve tahrip/tahrif edegeldiği geçmişe olabildiğince ışık tutabilmek amacıyla Kürdistan'ın şimdiye kadar ihmal edilmiş ve çepere itilmiş bölgelerinin tarihlerini incelemenin önemine ve aciliyetine dikkat çekmektedir. Mümkün olduğunca bütünlüklü ve derinlemesine, bilimsel disipline sadık kalırken günümüzün yakıcı sorularını da göz ardı etmeyen tarih yazımlarının bir de arşivin tüm potansiyeliyle desteklenmesinin önemi vurgulanmıştır. Yazının sınırlı kapsamı nedeniyle bazı önemli hususlara değinilememiştir. Kürt tarih yazımına yeni yollar açabilecek olan dilbilim, hafıza çalışmaları ve sözlü edebiyatın kullanılması ve tarih yazımına dahil edilmesi ihtiyacı bu hususların başında gelmektedir. Son olarak ve en önemlisi, bu yazı, Bêgirdî Köprüsü'nün taşlarının tanıklık ettiği tarihe mümkün olduğu kadar yaklaşmak için Kürdistan'ın hayvanlarını ve bitkilerini de resme dahil edecek, hatta belki de araştırmanın merkezine koyacak bir çevre tarihi yazımını savunmaktadır.



Fotograf 1: Bêgirdî Köprüsü, D. A. Kegi, 29 Nisan 2023.

KÜRDİSTAN'IN HARİTALANDIRILMASI VE ALGILANMASI

Zeynep Kaya[1]

Giriş

Türkiye, Irak, İran ve Suriye'nin (ve bazı haritalarda Ermenistan'ın) toprak parçalarını içine alan Kürdistan haritası hem bölgedeki hem de diasporadaki Kürtlerin çoğunluğunun bilincine yerleşmiştir. Esasen haritada gösterilen bölge, Araplar, Türkler, Türkmenler, Persler, Süryaniler, Ermeniler, Ezidiler, Hristiyanlar gibi farklı etnik ve dini grupların yaşadığı heterojen bir coğrafyadır. Haritanın tasvir ettiği ya da gösterdiği bölgede hiçbir zaman bir Kürt devleti olmamış ve günümüzde bu bölgenin bütününü bir devlet haline getirmeyi açıktan amaçlayan bir Kürt siyasi hareketi de bulunmamaktadır. Yine de Kürdistan kavramı ve onun kartografik temsili, kültürel ve siyasi bir mefhum olarak Kürt milliyetçilerinin, onları destekleyenlerin ve de desteklemeyenlerin zihninde varlığını sürdürmektedir.

Yirminci yüzyılda ulus-devlet sisteminin Orta Doğu'da oluşmasından beri Kürdistan İşçi Partisi (PKK- *Partiya Karkerên Kurdistan*) dışında çoğu Kürt siyasi partisi, farklı devletlerde yaşayan tüm Kürtleri tek bir siyasi varlık içinde birleştirecek bir Kürdistan kurulması yönünde açık bir talepte bulunmamıştır[2] ve her Kürt siyasi hareketinin[3] Kürdistan'ın sınırları konusunda kendi farklı anlayışları bulunmaktadır. Buna rağmen, Kürdistan haritası hem Kürt hem de uluslararası söylemlerde yankı bulmuştur ve Kürtlerin bağımsızlık ve özerklik gibi siyasi statü taleplerini ilerletmesi açısından oldukça etkili bir araç olmaya devam etmektedir.

---

[1] Dr. Öğretim Görevlisi, Uluslararası İlişkiler Departmanı, Sheffield Üniversitesi.

[2] PKK'nin kuruluş manifestosu olan *Kürdistan Devriminin Yolu* (1978) metninde açık bir şekilde, Bağımsız Birleşik Sosyalist Kürdistan nihai hedef olarak belirtilmiştir. Bu hedef 1993 yılında ilan edilen ilk ateşkes ile pratikte, 1999 yılında Abdullah Öcalan'ın yakalanmasının ardından kendisi tarafından kaleme alınan savunmalar aracılığıyla da teorik olarak dönüşüme uğramıştır. Bu bağlamda, PKK, (siyasal hedef olarak bağımsızlıktan özerkliğe evrilerek) dönüşmüştür.

[3] Irak'ta Kürdistan Demokrat Partisi ve Kürdistan Yurtseverler Birliği, Türkiye'de Kürdistan İşçi Partisi, Suriye'de Demokratik Birlik Partisi vd., İran'da Kürdistan Demokrat Partisi ve Kürdistan Özgür Yaşam Partisi vd.

Kürdistan haritası, Kürt siyasi hareketlerinin programlarında, siyasi parti amblemlerinde, ev ve işyerlerinin duvarlarında, hatta siluet olarak anahtarlık, broş, kolye gibi aksesuarlarda sıklıkla kullanılıyor. Özellikle kayda değer olan, bu haritayı sadece Kürt siyasi gruplarının değil, dış gözlemcilerin de Kürt anavatanının yerini veya bölgedeki Kürt demografisini göstermek için kullanmasıdır. Ama bu makalede tartışılan mesele, Kürdistan'ın var olup olmadığı, haritanın gerçekliği yansıtıp yansıtmadığı veya bir Kürdistan'ın kurulup kurulamayacağı konusu değildir. Bu yazının amacı bu tartışmanın ötesine geçmek ve şu soruları irdelemektir: 'Kürdistan haritası nasıl olup da Kürt topraksal (*terrritorial*) kimliğinin yaygın bir sembolü haline geldi?', 'Harita nasıl algılanmaktadır ve bu algı zaman içinde nasıl değişmiştir? Algının ve değişimlerin arkasındaki sebepler nelerdir?' Çünkü, bütün topraklar ve o toprakların etraflarındaki sınırlar, siyasi ve tarihsel süreçlerin sonucunda oluşmuştur; günümüzdeki devletlerin toprakları için de aynı durum söz konusudur. Bu yazı özelinde tartışılan ise Kürdistan haritasının nasıl temsil edildiği ve algılandığıdır.

Kürtler ve Toprak

Kürtleri tanımlayan en yaygın ifadelerden biri "devletsiz en büyük ulus" olmuştur.[4] Kürtlerin büyük bir bölümü Türkiye, Irak, İran ve Suriye'de ve görece daha az bir nüfus da Ermenistan'da yaşamaktadır. Ayrıca ağırlıklı olarak Avrupa ve Kuzey Amerika'da varlık gösteren bir Kürt diasporası bulunmaktadır. Yine Kürtler, konuşlandırmalar ve göçler sonucunda Horasan (İran), Orta Asya, Azerbaycan, Lübnan ve Gürcistan gibi bölgelere de yayılmışlardır.

Topraksal [*terrritorial*] vatan fikri, Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Topraksal kimlik, Kürt siyasi gruplarının bugünkü faaliyetlerini anlamanın merkezinde yer almaktadır. Buna rağmen, Kürt milliyetçiliğinin topraksal yönü, akademik literatürde yeterince incelenmemiş ve sorunsallaştırılmamıştır. Mevcut araştırmalar, bölge tarihini Kürdistan tarihi olarak tasvir etmektedir ve bu çalışmaların çoğu, Kürdistan tarihini Kürt milliyetçiliği tarihiyle aynı görmektedir.[5] Kürt siyasi aktörler, Kürt anavatanını tasvir etmek için yirminci yüzyılın başlarından beri Kürdistan haritasını kullanmaktadırlar. Çoğu Kürt siyasi grup, Kürdistan haritasını Kürt topraklarının kartografik yansıması olarak görmektedir. Bunun coğrafyanın karmaşık etnik ve tarihsel ya-

[4] Bu iddia nüfusu 70 milyonu geçen Sri Lanka, Mauritius, Hindistan, Malezya ve Singapur'a yayılmış Tamiller gibi halkları göz ardı etmektedir.

[5] Amir Hassanpour, "The Making of Kurdish Identity: Pre-20th Century Historical and Literary Sources," in *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism*, ed. Abbas Vali, California: Mazda, 2003, p. 106-62.

pısını göz ardı ettiği düşünülebilir. Kürdistan haritaları hem bölgede hem de diasporada çoğu Kürt siyasi örgütlerinin ve aktivist gruplarının söyleminde yaygın olarak kullanılmaktadır. Diğer bütün milliyetçiliklere özgü bu ulusal varoluş fikrini desteklemek Kürt milliyetçi tarihçiliğinde de görülmektedir ve bunun için milliyetçi tarihçiler geçmişe dair coğrafi ve idari terimler kullanarak Kürt topraksal varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır.[6] Bunu yaparken "Kürdistan" veya "Kürtlük"ün modern öncesi anlamlarını ulusal, bölgesel ve siyasi kimliğin çağdaş kullanımlarıyla ilişkilendirmektedirler.[7]

Kürtlerin devlet olma hakkını meşrulaştırmak ve kanıtlamak için birçok tarihi, sosyolojik, siyasi metin ve çeşitli Kürdistan haritaları, Kürt siyasi aktörleri ve aktivistleri tarafından tarih boyunca üretilmiştir. Haritalar, milliyetçi görüşleri sunmak için yararlı araçlardır. Açık sınırları olan bir bölgenin kartografik görüntüsü ve bir halka atıfta bulunan bir isim, orada yaşayan insanların birbiriyle ilişkili olduğu mesajını verir. Aslında bu kullanım, Kürt siyasi gruplarının söyleminin ötesine geçmiştir. Kürdistan haritası, Kürtlerin öne çıkan özelliklerinden ve sembollerinden biri haline gelmiştir. Günümüzdeki Kürt siyasi aktörleri haritayı parti programlarına topraksal bir hedef olarak dahil etmedikleri halde, 1978 yılındaki PKK manifestosu haricinde, bu haritayı, haritanın gösterdiği topraklarda Kürtlerin etnik varlığını haklı çıkarmak için kullanmaktadırlar. Bu haritalarda temsil edilen bölge ile o bölgede yaşayan insanlar arasında doğrudan bir bağlantı olduğu fikri hem yerel hem de bazı uluslararası söylemlere yerleşmiş durumdadır.

Kürdistan kavramı bir mekânı, bir alanı veya bir bölgeyi ifade etmektedir. Bu yazı, post-yapısalcı kurama dayanarak, 'toprak' ['*territory*'] kavramını 'toplumsal olarak oluşturulmuş' ['*socially constructed*'] bir olgu olarak görmektedir.[8] Tipik 'topraksal' tanımı, toprak temsilini *verili* kabul eder ve bu kavram toplum seviyesinde ve siyasi söylemlerde oldukça baskındır. Yapısal 'toprak' anlayışı ise onun akışkan ve değişen doğasını diğer sosyal, ekonomik ve politik faktörlerle ilişkili olarak kabul eder.[9] Burada ilginç olan mesele milliyetçi toprak iddialarının *meşru* olup olmadığı değildir, çünkü böyle bir tartışma ister istemez öznel bir tartışmadır ve cevabı kişiye, topluma, siyasi akıma göre değişebilir.

[6] Mehrdad R. Izady, *The Kurds: A Concise Handbook*, Washington: Taylor and Francis International Publishers, 1992; Kendal Nezan, "The Kurds: Current Position and Historical Background," in *Kurdish Culture and Identity*, ed. Philip Kreyenbroek and Christine Allison, London: Zed Books, 1996.

[7] Maria. T. O'Shea, *Trapped Between the Map and Reality: Geography and Perceptions of Kurdistan*, London: Routledge, 2004, p. 2-3; David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, London: I. B. Tauris, 1996, p. 3.

[8] John Agnew, "The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory," *Review of International Political Economy* 1, no. 1, 1994, p. 55

[9] A.g.e., 55-56.

Bu nedenle, Kürdistan kavramının kullanılması, bölgenin tarihsel olarak Kürdistan olarak tanımlandığı veya sakinlerinin tamamının Kürt olduğu veya bölgenin açıkça çizilmiş sınırlara sahip olduğu veya bölgenin kapsamının açık/net olduğu anlamına gelmez. Kürdistan kavramı, tarih dışı ve ontolojik olarak kalıcı yer veya toprakları değil, sosyal, ekonomik ve siyasi etkileşimlerin gerçekleştiği coğrafi bağlamı ve karşılığında bu etkileşimlerin şekillendirdiği bir toprak veya coğrafyayı ifade eder.[10] Bu öznel/milliyetçi söylemlerin geçerli olmadığı anlamına da gelmez, her milliyetçi söylem kendi görüşlerini ve söylemlerini ileri sürer. Asıl ilginç olan farklı milliyetçi söylem ve oluşumlara sebep olan siyasi, ekonomik, sosyal ve tarihsel süreçlerin analizidir. Gerçekten de devlet-merkezli milliyetçi söylemler de aynı derecede yapısaldır ve tarihsel süreçlerin sonucudur.

Tarih boyunca çoğu bağımsızlık veya özerklik yanlısı milliyetçilikler, sahip oldukları iddiasında bulundukları topraklarda ulusları adına kendi devletlerini kurmayı ya da idari kontrolü kısmen elde etmeyi amaçlamışlardır.[11] Bu anlamda, kendi kaderini tayin hakkını talep ederek topraklarına ve egemenliklerine sahip çıkmak isteyerek resmi sınırları içerisinde bulundukları devletlerin egemenliğine meydan okumuşlardır.[12] Buradaki gerilim, bir halkın kendi kaderini tayin hakkı ile bir devletin (veya devletin temsil ettiğini iddia ettiği halkın) uluslararası camia tarafından tanınmış mevcut egemenlik hakkı arasındadır.[13] Başka bir deyişle, insanlar veya toplum ile toprak arasındaki ilişki olarak tanımlanan 'topraksallık' [*territoriality*] konusundaki iki farklı iddia arasındadır. Tanımı gereği, demokratik girişim, belirli bir insan grubuna dayanmaktadır ve son birkaç yüzyıldır bu grup, ulus olarak anlaşılmaktadır. Fransız ve Amerikan demokratik devrimlerinin bir ürünü olan halk egemenliği, monarşi egemenliğinden halkların egemenliğine geçişte on dokuzuncu yüzyılın milliyetçilik kavramına şekil vermiştir. On dokuzuncu yüzyılda egemenlik doktrininin dönüşümü boyunca, farklı egemenlik türleri bir arada var olmuştur.[14] Yirminci yüzyılın başlarında ise halk ve halk egemenliği, dünyanın birçok yerinde bir devletin egemenliğinin ve kendi topraklarında mutlak kontrolünün meşru kaynağı haline gelmiştir.[15]

[10] A.g.e., 56.

[11] John Breuilly, "The State and Nationalism," in *Understanding Nationalism* ed. M. Guibernau and J. Hutchinson, Cambridge: Polity, 2001, p. 32.

[12] James Mayall, *Nationalism and International Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 51, 69.

[13] Linda Bishai, *Forgetting Ourselves: Secession and the Impossibility of Territorial Identity*, Maryland: Lexington Books, 2004, p. 7.

[14] Lauren A. Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 1-2.

[15] Daniel Philpott, *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*, Princeton:

Bununla birlikte, Uluslararası İlişkiler literatürünün ana akımlarında 'toprak' ('*territory*') veya 'ülke toprağı' kavramı genellikle sorunsallaştırılmamıştır ve sanki apaçık bir kavrammış gibi algılanmıştır.[16] Bu görüşte toprak fiziksel bir alan ve üzerinde yaşayan insanlar üzerindeki kontrole sahip olan devletin toprağı olarak anlaşılır ve sorgulanmaz.[17] Geleneksel Uluslararası İlişkiler perspektifinden bakıldığında dünya, ulusu ve onun kontrol ettiği alanı çerçeveleyen devlet topraklarından oluşur ve dünyanın siyasi haritasının da doğal olarak var olduğu düşünülen ulusların topraksal görünümünü temsil ettiği düşünülür. Gerçekten de dünya siyasi haritası, egemen iç kontrol ve siyasi otorite alanlarına bölünmüş bir dünya fikrini somutlaştırır.[18] Politik haritaların gücü de nesnel olarak algılandıklarından ve doğal bir toprak parçasını temsil ediyormuş gibi düşünüldüklerinden kaynaklanır.

Siyasi haritalar devlet dairelerinde, okullarda, gazetelerde ve diğer medya kaynaklarında, internette, bayraklarda, siyasi broşürlerde yaygın olarak kullanılmaktadır ve bu da dünyanın topraksal/siyasi bölüşümünün doğal/normal olduğu görüşünü güçlendirir.[19] Her bir devlet toprağı homojen bir ulusa aitmiş gibi anlaşılır, fakat bu durum ulus-devlet fikrinin ve sisteminin hakimiyetinden kaynaklanır. Bu süreçte, haritanın tasvir ettiği siyaset, toplum veya dünya hakkındaki belirli anlayışlar, sanki harita gerçeği tarafsız ve şeffaf bir şekilde yansıtıyormuş gibi sağduyu haline gelir.[20] Haritaların 'bilimsel' oldukları algısı nedeniyle, topraksal kontrol duygusu ve devlet sınırları hem nesnel hem de doğal gibi görünür. Tabi ki bu görüşler, çok uluslu ve heterojen demografik devletlerin varlığını ve siyasi haritaların tarihsel olarak sürekli değişen yapısını göz ardı eder.

Haritaların görsel ve söylemsel gücünü eleştirel coğrafyacılar açıklamışlardır. Haritalar genellikle nesnel ve bilimsel ürünler gibi görülürler. Bu nedenle, aslında doğal olmayan ve inşa edilmiş fikirlerin doğal görünmesini sağlamada ve dünya

Princeton University Press, 2001, p. 16; Alan James, "The Practice of Sovereign Statehood in Contemporary International Society," *Political Studies* 47, no. 3, 1999, p. 458-59; Stephen D. Krasner, "Rethinking the Sovereign State Model," in *Empires, Systems and States: Great Transformations in International Politics* ed. Michael Cox, Tim Dunne and Ken Booth, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

[16] Stuart Elden, *The Birth of Territory*, Chicago: University of Chicago Press, 2013.

[17] Burak Kadercan, "Triangulating Territory: A Case for Pragmatic Interaction between Political Science, Political Geography, and Critical IR," *International Theory* 7, no. 1, 2015, p. 128.

[18] Jeremy Black, *Maps and Politics*, London: University of Chicago Press, 2000, p. 12.

[19] P. Vujakovic, "Whatever Happened to the 'New Cartography'? The World Map and Development Mis-Education," *Journal of Geography in Higher Education* 26, no. 3, 2002, p. 377-79.

[20] J. Weldes, "Constructing National Interests," *European Journal of International Relations* 2, no. 3, 1996, p. 303.

topraklarının uluslar arasında nasıl bölündüğü konusunda tahayyülümüzü etkileme gücüne sahiptirler.[21] Aslında tüm siyasi haritalar, bir devleti temsil etsin ya da etmesin, kültürel ve politik düzeyde söylemsel oluşumlardır ve belli algıları, politik söylemleri, ideolojileri ve özlemleri temsil ederler.[22] Bu anlamda, Kürdistan haritaları bir istisna değildir. Kürdistan haritası da etkili bir söylemdir ve diğer topraksal haritalar gibi, ulus ve kimlik anlatılarına ve dünyanın ulus-devletlere bölünmesi gerektiği anlayışına dayanır.

Haritalarla İlgili Algıların Tarihsel Değişimi

Önemli olan başka bir husus da haritalarla ilgili algıların tarihin farklı dönemlerine göre değiştiğidir. Ulus, kimlik ve topraksallık kavramları ve bunların siyasi etkileşimleri zaman içinde değişmiştir. On dokuzuncu yüzyıldaki ulus anlayışı ile Birinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki süreçteki ya da Soğuk Savaş ve sonrasındaki süreçteki ulus anlayışları farklıdır. Bu anlayış farklılıkları, uluslararası düzeyde dönemsel olarak çeşitlenen hâkim siyasi norm ve değer yargılarından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden farklı dönemlerde (ulus, kimlik, topraksallık kavramlarına yüklenen) farklı anlamların hem mevcut hem de arzu edilen siyasi haritaları nasıl algıladığımız noktasında önemli etkileri vardır. Kürtler ve bazı gözlemciler, Kürt anavatanını ulus ve bölgesellik, özellikle de kendi kaderini tayin etme ile ilgili çağdaş normlar aracılığıyla tasavvur etmişlerdir. Bu tasavvur yirminci yüzyılın başlarında ve sonlarında farklı şekillerde temsil edilmiş ve algılanmıştır. Belirsiz ve değişken bir uluslararası prensip olan kendi kaderini tayin etme hakkı, uluslararası siyaseti olduğu kadar Kürdistan kavramını ve haritasını da zaman içinde farklı şekillerde etkilemiştir.

Eleştirel coğrafyacılar, haritaların nesnel kartografik bilgileri yansıttığı fikrine karşı çıkmışlardır.[23] Haritalama sürecinin belirli bir toprak bölgesini ve orada yaşayan insanların kimliğini üretmede etkili bir araç olduğunu iddia etmişlerdir. Bu görüşe göre, haritalar 'doğal' gibi görünen 'gerçek'leri yansıtmak yerine, zaman-

---

[21] John Agnew, David Livingstone ve Alisdair Rogers, *Human Geography: An Essential Anthology*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, p. 422.

[22] J. B. Harley, *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002; J. B. Harley, "Historical Geography and the Cartographic Illusion," *Journal of Historical Geography* 15, no. 1, 1989; J.B. Harley and D. Woodward, *The History of Cartography*, Chicago: University of Chicago Press, 1987; Jeremy W. Crampton, "Maps as Social Constructions: Power, Communication and Visualization," *Progress in Human Geography* 25, no. 2, 2001;J. Pickles, *A History of Space: Cartographic Reason, Mapping and the Geocoded World*, London: Routledge, 2004, p. 145.

[23] Black, *Maps and Politics*; Crampton, "Maps as Social Constructions"; Pickles, *A History of Space*.

sal, sosyal ve politik bağlamlar ve söylemler aracılığıyla şekillendirilen ve anlaşılan sosyo-politik yapılardır.[24] 'Toplumsal yapılar' ['*social constructions*'] var olanı yansıtıyor göründükleri için sağduyu olarak kabul ettiğimiz şeylerdir. Örneğin, toplumsal cinsiyet rolleri veya kimlik de toplumsal yapılardır, toplumun zaman içinde ürettiği ama doğalmış, normalmiş gibi algılanan sosyal inşalardır. Toplumlar genellikle sosyal yapıları doğal olarak kabul ederler ve kökenlerini neredeyse hiç sorgulamazlar.[25] Haritalara bakıldığı zaman, bir haritanın sınırları içinde olanların bu sınırların dışında kalanlardan farklı bir kimliği paylaştığı tipik olarak kabul edilir[26] ve genelde kimliğin tarihsel değişimlerle şekillenen karmaşık yapısı göz ardı edilir. Bu durum, Kürdistan haritası da dahil olmak üzere bütün siyasi haritalar için geçerlidir.

Yine, buradaki mesele toprak ile toplum arasında bir bağın gerçekten var olup olmadığını tartışmak değildir. Soru, böyle bir bağlantının neden var olduğunun düşünüldüğü, bu bağlantı algısının zaman içinde nasıl değiştiği ve devlet-dışı milliyetçi aktörlerin bölgesel politikalarını nasıl etkilediğidir. Uluslar ve topraksallık üzerine söylem ve anlatıya gömülü varsayımlar, dünya haritasını veya özlem duyulan vatanların kartografik tasvirlerini nasıl gördüğümüzü şekillendirir. Bu varsayımlar, şimdiye kadar açıklandığı gibi iki yönlüdür. Birincisi, bir nevi görsel bir araç olan haritalara siyasi güç veren onların nesnelliğine ve doğruluğuna olan inançtır. İkincisi, bu algıları şekillendiren uluslararası normatif ve politik bağlam tarihsel olarak değişmiştir. Bahse konu olan ikinci konuya bu makale özelinde detaylı olarak değinilmeyecektir, ancak kısaca belirtmek gerekirse; uluslararası tarih boyunca kendi kaderini tayin etme ve topraksallık ilkeleri, bunların farklı dönemlerdeki yeni anlamları, hem Kürtlerin hem de dışarıdan gelenlerin Kürdistan haritalarını ve Kürt bölgeselliğini algılama biçimini farklı şekillerde etkilemiştir.

Örneğin, 19. yüzyılda Avrupalı seyyahların eski Osmanlı topraklarındaki keşifleri ve ürettikleri haritalar, sömürgeci güçlerin ulus ve medeniyet anlayışları ve bölgedeki siyasi, ekonomik ve jeostratejik çıkarlarına dayanır. Ağırlıklı olarak oryantalist bir bakış açısının ve kolonyal epistemoloji ve coğrafya metodolojilerinin hakim olduğu bu çalışmalar, muhtemelen Şerefhan, Evliya Çelebi ve Hacı Kadiri Koyi gibi tarihçilerin ve seyyahların Kürdistan tasvirlerine de dayanmıştır. Bu tür haritaların örneklerinden bazıları şunlardır: İngiliz gezgin Claudius Rich'in on dokuzuncu yüzyıl başındaki seyahatleri sırasında çizdiği bölge haritaları; bir Alman gezgin tarafından 1854'te çizilen sadece Kürdistan'ı değil Ermenistan'ı,

[24] Jeremy W. Crampton ve J. Krygier, "An Introduction to Critical Cartography," *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 4, no. 1, 2006, p. 15-17

[25] Weldes, "Constructing National Interests," p. 279-80.

[26] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991.

Azerbaycan'ı, bu bölgelerdeki etnik dağılımı ve ticaret yollarını gösteren harita; 1896'da Rus subayı Karstov tarafından üretilen Kürt aşiretlerini gösteren harita; ve 1892'de İngiliz askeri subayı Maunsell tarafından bölgedeki Kürtlerin ve diğer toplulukların yerleşimini gösteren harita.[27]

Yirminci yüzyılın başlarındaki uluslararası siyasi koşullar imparatorlukların dağılması ve yerlerine yeni devletlerin kurulması, Avrupa devletleri arasındaki rekabet, Birinci Dünya Savaşı, savaş sonrası müzakereler/anlaşmalar ve ABD Başkanı Wilson'ın kendi kaderini tayin etme ilkesinin uluslararasılaşması gibi süreçler tanımladı. Bu geniş çaplı uluslararası siyasi ve normatif dönüşümde, İtilaf Devletleri Avrupa ve Ortadoğu'nun siyasi haritasının kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmeye çalıştılar. Kendi kaderini tayin hakkı, belirli bir topraksal bölge ile tanımlanabilecek farklı etnik kimliklere ve kültürlere sahip gruplara kısmen uygulandı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1919'daki Paris Barış Konferansı'nda, dünyanın dört bir yanından heyetler çeşitli haritalarını ulus-devlet kurma taleplerini kanıtlamak için sundular.[28] Osmanlı Kürt diplomatı Şerif Paşa, Kürt Heyeti'nin temsilcisi olarak Kürt Halkının İddialarına Dair Muhtıra'sına ek olarak bir Kürdistan haritası da sundu. Bu dönemdeki başka bir harita örneği de 1936'da Iraklı Kürt tarihçi ve siyasetçi Muhammed Emin Zeki tarafından üretilen Kürdistan haritasıdır. 1930'larda Kürtler tarafından bunlara benzer başka haritalar da üretildi ve bunlar Kürt siyasi emellerini daha geniş bir şekilde desteklemek için kullanılmaya başlandı. Şerif Paşa ve Zeki Bey'in haritaları büyük ölçüde daha önceki Avrupalı gezginlerin haritalarına ve I. Dünya Savaşı'ndan önce Batılı silahlı kuvvetler tarafından üretilen haritalara dayanmaktaydı.[29]

İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren dünyanın siyasi ve ilkesel çerçevesi, Batı ve Doğu Blokları (ya da liberal demokrasi ve kapitalizm ile Marksist sosyalizm ve komünizm arasındaki) ABD ve Sovyetler Birliği merkezli bir rekabetle tanımlanmaya başladı. Soğuk Savaş döneminin ilk yıllarında büyük Kürdistan haritaları öne çıktı ve bu haritalar Kürtler tarafından her iki Blok içindeki uluslararası platformlarda tanıtıldı. 1940'larda Kürtler tarafından üretilen bu haritalar (örneğin Hoybun, Rizgari ve Kahire'deki bilinmeyen bir Kürt grubu tarafından) en etkili versiyonlar haline geldi. Bu haritalar, 1980'lerde ve 1990'larda Kürtler tarafından yeniden üretilerek bugünkü Kürdistan haritalarının da temeli oldu.[30]

Soğuk Savaş sonrası uluslararası bağlam, Wilsoncu kendi kaderini tayin etme kavramının etnik kimliği daha fazla ön plana çıkarır bir şekilde geri dönüşüne tanık oldu. Sovyetler Birliği'nin ve Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti'nin

[27] O'Shea, *Trapped Between the Map and Reality*, p. 108-12.

[28] Edward Mandell House ve Charles Seymour (ed), *What Really Happened at Paris, the Story of the Peace Conference 1918-19* / by American delegates (London, 1921), 14.

[29] O'Shea, *Trapped Between the Map and Reality*, p. 172.

[30] Zeynep Kaya, *Mapping Kurdistan: Territory, Self-Determination and Nationalism*, New York: Cambridge University Press, 2020 p. 104-13.

dağılmasının ardından yeni devletlerin ve özerk bölgelerin oluşumu ivme kazandı. Kürtler, Tamiller, Sudanlılar, Doğu Eritreliler, Çeçenler, Katalanlar, Basklar, Doğu Timorlar, Abhazlar, Güney Sudanlılar, Sihler gibi grupların devlet olma ya da özerklik talepleri de yeni bir ivme kazandı. Dolayısıyla bu Kürt milliyetçiliği ve siyasi seferberlik için çok aktif bir zamandı. Kürt hareketi insan hakları, kültürel haklar, demokratikleşme, soykırım ve yerinden edilme gibi meseleler hakkındaki prensipler de dahil olmak üzere, kendi kaderini tayin hakkını meşrulaştıran ve güçlendiren uluslararası ilkelerden büyük ölçüde yararlandı. Bu dönemde, diasporadaki Kürtlerin faaliyetleri, Kürtlerin devlet olma veya demokratik özerklik taleplerinin ivme kazanmasında çok önemli bir rol oynadı ve Kürdistan haritası da Kürt davasına desteği artırmak için yaygınlaştırıldı (örneğin Mehrdad Izady'nin haritaları). Haritanın hem Kürtler hem yabancılar tarafından kullanımı arttı ve artık harita yazılı ve çevrimiçi medyada yaygın hale geldi.

Harita, 'Kürt Nüfusun Yoğun Olduğu Alanlar', Laris Karklis, Washington Post, 12 Ekim 2007.

Özetle; siyasi haritaların gücü, kartografik görüntüleri ve söylemleri onları nasıl algıladığımızdan kaynaklanmaktadır. Haritalar ile çokça paylaşılan baskın söylemler arasında bir etkileşim vardır.[31] Egemen ulusal kimlik ve bölgesellik anlatıları arasındaki örtüşme, başka bir deyişle dünyanın uluslardan ve onların topraklarından oluştuğu fikri, siyasi haritaları etkili söylemler haline getirmiştir. Ulus ve vatan kavramları, haritaları algılamamız noktasında yönlendirici bir çerçeve oluşturur. Ulusal kimlik ve bölgesellik kavramlarımız, yalnızca devletlerin

[31] Weldes, "Constructing National Interests," p. 286.

haritalarını nasıl gördüğümüzü değil, aynı zamanda özlem duyulan bölgelerin, aday ulusların iddia edilen anavatanlarının haritalarını da şekillendirmektedir. Bu anlamda kartografik görüntüler, yalnızca tanınmış devletler için değil, bağımsızlık ve özerklik yanlısı milliyetçiler gibi uluslararası tanınma arayışında olan gruplar/yapılar/toplumlar için de siyasi araçlar haline gelebilir. Haritalar aynı topraklar üzerinde birbiriyle yarışan toprak anlayışlarını gösteren araçlar haline gelir.[32]

Sonuç

Kürdistan haritası, çizdiği bölgenin Kürtlere ait olduğu mesajını vermekte ve etkisi, 'ulus' ve 'bölge' arasındaki varsayılan doğal bağlantıdan gelmektedir. Ama, aslında Kürdistan haritası siyasi olarak inşa edilmiş bir oluşumdur. Siyasi haritalar, insanların dünyayla ilgili imgelerini tek başına bir metnin yapamayacağı şekilde biçimlendirme gücüne sahiptir. Bunlar görünüşte homojen ulusal bölgelerin görsel ifadeleridir. Gerçekte ise siyasi haritalar dünya topraklarının nasıl bölündüğünün yansımaları değildir. Bunlar ulus, toprak ve topraksallık hakkındaki varsayımlarımız aracılığıyla baktığımız ve siyasi projelerin inşaları olan etkili kartografik söylemlerdir ve dünya topraklarına ilişkin algılarımızı şekillendirirler. Kürdistan haritası da bu konuda bir istisna oluşturmamaktadır. Harita, ulus-devlet anlayışına meşruiyet kazandıran hakim uluslararası normlar kullanılarak geliştirilmiş ve iletilmiştir. Kürdistan haritasının ileri sürdüğü, haritada gösterilen sınırların bir Kürt toprağını yansıttığına yönelik siyasi ve öznel bir argümandır. Bununla birlikte, haritanın yaygın olarak kullanılması ve çoğaltılması, Kürt milliyetçi ve siyasi söylemleri hakkındaki farkındalığı desteklemektedir.

[32] Karen Culcasi, "Cartographically Constructing Kurdistan Within Geopolitical and Orientalist Discourses," *Political Geography* 25, no. 6, 2006, p. 681.

CUMHURİYET REJİMİ KÜRTLERİN ASLINDA TÜRK OLDUĞUNU NASIL 'BİLDİ'?

Alişan Akpınar[1]

1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti rejiminin önündeki en önemli meselelerden bir tanesi Kürtlerin durumudur. Millî Mücadele süresince Kürtler, yapılan mücadelenin temel bileşenlerinden biri olmuş ve dönemin kaynaklarında da bu açıkça dile getirilmiştir. Millî Mücadele'nin örgütlendiği ve geliştiği yıllarda Kürtlerin kazanılması çok önemlidir ve örneğin Amasya Protokolü'nde, Osmanlı ülkesinin Türklerin ve Kürtlerin ortak vatanı olduğu açıkça belirtilmiştir.[2] "Cumhuriyet rejiminin kurucuları ülkenin çok-etnili kompozisyonunu ve dolayısıyla Kürtler'in kavmî mevcudiyetini ve bu mevcudiyetten kaynaklanan siyasi ve hukuki haklarını tanımak konusunda tereddütsüzdürler."[3] Ancak 1924 Anayasası ile işler değişir: Bu anayasayla birlikte Kürtler de ülkede yaşayan tüm topluluklar gibi Türk kabul edilmişlerdir. Anayasaya göre, Türkiye'de yaşayan tüm insanlar din ve ırk ayırmaksızın Türk'tür. "Devlet 1930'lu yıllara geldiğinde bir anda Türkiye'de Türk'ten başka etnik unsur olmadığını 'tespit' edecekti. Irkçı bir söylemin koşullandırdığı bir haleti ruhiye içindeki rejim, Kürtlerin aslında 'dağ Türkleri' olduklarının farkına vardı."[4]

Cumhuriyet rejimi birdenbire Kürtlerin Türk olduğunun nasıl farkına vardı ve nasıl 'bildi'? Aslında gayet açık bir şekilde anlaşılıyor ki Kürtlerin Türk oldukları görüşü Cumhuriyet öncesi döneme ait bir iddiadır. İttihat ve Terakki rejimi 1916 yılından itibaren bu iddianın teorik temellerini atma girişimlerine başlamıştır bile. 1916 yılında kurulan "Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi'nin" (AMMU) en önemli hedeflerinden biri de Anadolu topraklarında bulanan gayri-Türk unsurların asimilasyonudur.[5] Bu kurum içinde faaliyet gösteren Encümen-i

---

[1] Dr. Alişan Akpınar 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Kürtler ve Alevi topluluklar üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

[2] Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 116-117.

[3] Mesut Yeğen, Devlet Söyleminde, s. 117.

[4] Age. s. 126.

[5] Bu konuda daha geniş bilgi için bakınız; Serhat Bozkurt, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak*

İlmî Komisyonu bunu açıkça dile getirmektedir. Hatta AMMU yayınlarından çıkmış olan *Beynelmilel Usûl-ı Temsîl İskân-ı Muhâcirîn* adlı kitapla[6], sömürgeci devletlerin bunu hangi 'bilimsel' yöntemlerle yaptığı araştırılarak bir araya getirilmiştir. Kitap sömürgeci devletlerin ele geçirdiği yerlerdeki halkları hangi yöntemlerle asimile ettiğini ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve bu kitap ilgili tüm devlet görevlilerine gönderilmiştir.[7]

Tıpkı Alevilerin Türkleştirilmesi[8] gibi Kürtlerin Türkleştirilmesi politikası da İttihatçıların Cumhuriyete bıraktıkları bir mirastır. Bu konuda pratik adımlar atma fırsatı bulamayan İttihatçılar, teorik zemini hazırlamak için pek çok çalışma yapmıştır. Teorik alt yapısı hazırlanan Türkleştirme politikalarının pratik adımları ise Cumhuriyet döneminde atılacaktır. Kürtlerin asimile edilerek Türkleştirilmesi politikasının İttihatçılar tarafından Cumhuriyete miras bırakıldığı hususu Fuat Dündar tarafından çok açık bir şekilde ortaya konmuştur.[9]

Kürdler Kitabı ve Habil Âdem

1918 yılında AMMU tarafından yayınlanan *Kürdler Tarihi ve İçtimaî Tedkikat* kitabı[10], Kürtlerin aslında Türk olduklarını iddia eden ilk eser olarak değerlendirilebilir. Kitabın üzerinde yazan bilgilerden anlaşılan, kitabın Berlin Şark Akademisi tarafından yayınlandığı ve yazarının Prusyalı bir bilim insanı Dr. Friç olduğudur. Ancak bu bilgilerin hiçbiri doğru değildir. Kitap AMMU tarafından hazırlanmıştır ve amacı Kürtlerin aslında köken olarak Türk olduğunu "bilimsel" bir şekilde ispat etmektir. Kitabın yazarının aslında kim olduğu konusu uzun zamandır tartışılan meselelerden biridir. Mehmet Bayrak kitabın yazarı olarak gösterilen Dr. Friç'in peşine düşer ve bu konuda yapmış olduğu araştırmayı şöyle özetler:

> "Başta Almanya olmak üzere Avrupa'daki bilim çevrelerinde araştırdık ki, böyle bir bilim adamı ya da orientalist (şarkiyatçı, doğubilimci) yok. Sonradan öğreniyoruz ki, Dr. Friç denen kişi, gerçek adı Naci İsmail (Pelister) olan -söz yerindeyse- bin bir adlı Osmanlı Milli

---

Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 2013.

[6] Bu kitap hakkında daha geniş bilgi için bakınız; Serhat Bozkurt, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu*, s. 111-125.

[7] Serhat Bozkurt, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu*, s. 107.

[8] İttihatçıların Alevilerle ilgili hazırladıkları raporlar için bakınız: Nejat Birdoğan, *İttihat-Terakki'ni Alevilik Bektaşilik Araştırması (Baha Said Bey)*, İstanbul: Berfin Yayınları, 1995.

[9] Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi- İttihat ve Terakki'nin Etnik Mühendisliği (1913- 1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

[10] Dr. Friç, *Kürdler Tarihi ve İçtimaî Tedkikat*, Berlin Şark Akademisi Tarfından Neşr Edilmiştir, AMMU, no:3, İstanbul: Kitabhane-i Suudî, 1334. Bu kitabın Türkçe çevrim yazısı için bakınız; Dr. Friç, *Kürdler Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

> Emniyet görevlisi Arnavut kökenli İttihatçı bir sahtekar... Belirlenen kadarıyla, İttihat güdümlü bu tür düzmece kitaplarında şu takma isimleri kullanmış: Habil Adem (mütercim sıfatıyla), Dr. Friç, Frayliç, Prof. Cons Mol, Prof. Johns Moul, Bokkert, Prof. Vayt, Prof. Libah (Habil'in tersten okunuşu), Tebrizi Naci İsmail ve nihayet Naci İsmail. Bunlar belirleyebildiklerimiz. Kim bilir daha belirleyemediğimiz kaç isim kullanmıştır."[11]

Habil Âdem yani Naci İsmail (Pelister) bu kitabın kendine ait olduğunu iddia etse de bu pek mümkün görünmüyor. Hem Fuat Dündar hem Serhat Bozkurt hem de Suavi Aydın, kitabın sadece Habil Âdem tarafından yazılmış olamayacağı konusunda hemfikirdirler.[12] Kitap büyük bir olasılıkla, AMMU bünyesinde hazırlanan raporların, Alman uzmanların hazırlamış oldukları raporların çevirilerinin ve *Şerefname*'deki bilgilerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Hatta kitaptaki bazı bölümler, kitap yayınlanmadan bir yıl önce *İçtimaiyat Dergisi'nin* 5 ve 6. sayılarında M. Zekeriya (Sertel) imzasıyla yayınlanmıştır. Zekeriya Sertel burada çevirmen olarak yer almakta ve yine yazar olarak bir Almanın ismini vermektedir.[13] Habil Âdem büyük oranda bunları bir araya getiren bir editör gibi davranmış olmalıdır. Habil Âdem, o güne kadar ellerinde bulunan raporları, Kürtlerin aslen Türk olduğu tezine uyarlayarak bir araya getirmiş gibi görünüyor. Peki kimdir bu Habil Âdem?

Habil Âdem hakkındaki bilgiler çok karmaşık ve tartışmalıdır. Birçok takma isim kullanan ve kimliğini çoğu kez gizleyen Habil Âdem hakkında çok değişik ve doğruluğunu ispatlamanın zor olduğu rivayetler mevcuttur.[14] Bilindiği kadarıyla aslen Arnavut'tur. Doğumu ve ailesi hakkında pek fazla bilgi yoktur. Babası büyük ihtimalle "alaylı" bir askerdir. Eğitimi için, kendisi; elektrik mühendisi olmak için Almanya'ya gittiğini, felsefe doktoru olarak geri döndüğünü, Almanca, İngilizce ve Fransızca bildiğini söyler. Eğitimini tamamlayıp İstanbul'a döner ve burada Mevlanzade Rıfat'ın *Serbesti* gazetesinde gazeteciliğe başlar. Ardından 31 Mart Vakası meydana gelir ve Mevlanzade Rıfat bu olaydan sorumlu bulunanlar arasında yer alarak 10 yıl sürgün cezasına çarptırılır. Bu durumdan dolayı gazete kapanır, Habil Âdem de işsiz kalır ve yabancı dil bilmesi nedeniyle Devlet Emniyet Teşkilatı'nın tercüme bölümüne alınır.[15]

Habil Âdem, İttihat ve Terakki'nin iktidarda bulunduğu yıllarda önemli görevlerde yer alır ve anlaşılan Talat Paşa'nın özel adamı olarak faaliyet gösterir.

[11] Mehmet Bayrak, *Kürt Sorunu ve Demokratik Çözüm*, Ankara: Özge Yayınları, 1999, s. 21.

[12] Fuat Dündar, 2008, s. 135-136; Serhat Bozkurt, 2013, s. 110; Suavi Aydın, "'Kürdler' ve Hâbil Âdem", *Küdler Tarihi ve İçtimai Tetkikat* kitabı içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, s. X.

[13] Serhat Bozkurt, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu*, s. 110.

[14] Bu konuda daha geniş bilgi için bakınız: Mustafa Şahin, Yaşar Akyol, "Habil Âdem ya da Nam-ı Diğer Naci İsmail (Pelister) Hakkında I-II", *Toplumsal Tarih Dergisi* Cilt:2, Sayı:11, Kasım 1994, s. 6, Cilt:2, Sayı:12, Aralık 1994, s. 17.

[15] Mustafa Şahin, Yaşar Akyol. "Habil Âdem", s. 9.

Örneğin yeni kurulan "Aşair ve Muhacirîn Müdüriyet-i Umûmiyesi" içinde hemen görevlendirilmiştir. Habil Adem'in buradaki görevi "Aşiretler Masasının" Türkmenler bölümüne bakmaktır ki burada da yine Avrupalı iki bilim adamının ismiyle Türkmen aşiretleriyle ilgili bir kitap yayınlar ancak bu kitapta gerçek adını hiçbir şekilde kullanmaz. Fakat uydurma yabancı isimler hiç de yabancı değildir. Buna göre "Türkmen Aşiretleri" adlı kitabı Dr. Frayliç (Dr. Friç'e ne kadar da benziyor(!)) ve Mühendis Ravlig yazmıştır. Kitaplara yabancı bilim insanlarının isimleri verilerek daha inandırıcı ve "bilimsel" hale getirilmeye çalışılmıştır.

Kürdler kitabı; 1918 yılında Aşair ve Muhacîrin Müdüriyet-i Umûmiyesi neşriyatının üç numaralı kitabı olarak yayınlanmıştır. Kürtlerin kökenini inceleyen bir giriş yazısından sonra kitap: "Kürd Aşiretleri", "İran Kürdleri", "Bugünkü Türkiye Hududu Dahilinde Bulunan Kürt Aşiretleri", "Musul Vilayeti Kürdleri", "Mervan Beyleri", "Fazluye Prensleri", "Küçük Luristan Prensleri", "Hısn-ı Keyf Beyleri", "Baban Beyleri", "Bitlis Hakimleri" gibi onlarca küçük bölümden oluşmaktadır. Ancak kitabın amacını ve yaklaşımını çözmek açısından giriş bölümü büyük önem taşımaktadır. Kitap Kürtlerin aslında Türk kökenli olduğunu söylerken ve asimilasyona teorik bir zemin hazırlarken çok incelikli bir dil kullanmaya çalışmıştır. Örneğin doğrudan Kürtler Türk'tür diye bir şey söylememiştir. Zaten bu, kitabın yayınlandığı dönem düşünüldüğünde söylenmesi ve insanlara kabul ettirilmesi çok güç olacak bir tezdir. Bu döneme baktığımızda, İstanbul gazetelerinde yazan, İttihat ve Terakki'nin içinde bulunan veya bir zamanlar kurucuları arasında yer almış, Kürtçe-Türkçe gazete çıkaran ve Kürt kimliği ile tanınan birçok önemli sima vardır. Kürt varlığı bu dönemde tartışılması bile imkânsız olan bir gerçektir. Bu nedenle *Kürdler* kitabı gayet usturuplu bir dil tutturarak Kürt kimliğini silmeye ve Türkleştirmeye çalışmıştır.

Kitap öncelikle bazı iddialarda yer aldığı gibi Kürtlerin asla Arap, Gürcü ya da Kafkas ırkından olmadığını "kanıtlayarak" iddialarına başlamaktadır. Ardından "Kürdler'in bir devr-i tarihleri olmadığı için milli bir (hars-culture) larıda yoktur. Ve âdedleri zabt edilmemişdir. Yalnız Şeref Name sahibi, (Şeref han-ı Bitlisi) vardır ki bu zat Kürdler'in yegâne müverrihidir"[16] diyerek Kürtleri tarihi ve kendine özgü kültürü olmayan bir millet olarak tanıtır ve devam eder:

> Bu lisan, kavaidine nazaran, "Hindu-Avrupai" şubesine mensub ve eski Farsi lisanın esasıyla bu günkü ve Şah Abbas zamanındaki İran lisanı arasında kalmış gibi görünüyor. Buna binaen, tam bir millet lisanı olmaktan ziyade muhtelif tesirat altında kalmış bir lisan

[16] Alişan Akpınar, "Bir Sahtekarlık Hikayesi ya da Kürtlerin Asimile Edilmelerine İlk Adım", *Vesta Dergisi*, Sayı 3-4, 2004, s. 353.

addolunabilir. Bilhassa şayan-ı kayıddır ki, Kürd kabileleri arasında müşterek olan kelimeler, Kürd, Pehlevi, Zend, Kadim Farsi kadim kelimeleri değildir. Belki Türk, Türk-Arab (Türkçedeki Arab kelimeleri) yeni Farisi ve Şah Abbas devrine aid Farsi kelimelerdir.[17]

Yani kitaba göre, aslında tarihi, kendine özgü kültürü olmadığı gibi, Kürtlerin kendine özgü bir dilleri de yoktur, bu dil zaten bir millet dili değildir, İran, Arap, Türk etkisinde kalmış ve bunların karışımı olan bir dildir.[18]

Yalnız, Asur salnamelerinde ne Eksanafon'un (Gurdi-Gordy) ve ne de sair şark müverrihlerinin "Kürd" kelimesine tesadüf edilmiyor. Asur hükümeti böyle isimde bir millet tanımıyor... Bu cihet, "Kürd" isminin bir millet ismi olması nazariyesini çürütür ve sonra Doktor Siyc'in kaydettiği: "Şayan-ı dikkatdir ki, kahramanlığa ait şarkılarda, kahramanın ismi zikredilir ve milleti tasrih edilmez. Hiçbir şarkı yokdur ki "Kürd kelimesi bulunsun" ciheti de iddiamızı kuvvetleştirir." Petersburg akademisi, bu babdaki tetkikatını bu suretle hülasa ediyor: "Kürd kelimesi 'Hindu-Avrupai' lügatinde mevcut değildir.[19]

Kitap, Kürtlerin tarihte hiçbir yerinin, kendilerine ait dillerinin ve özgün bir kültürlerinin olmadığını dolayısıyla aslında Kürt diye bir halkın/milletin olmadığını "ispatladıktan" sonra, yavaş yavaş en can alıcı noktaya parmak basar:

Biliyoruz ki Asuriler zamanında bugünkü Kürdistan'da (Lurdehu) namında Turanlı bir hükümet var idi. Ve bittabi, bunlar da Cengiz'in kullandığı "Kürt" kelimesini isti'mal etdikleri ve Kürd aşiretleri, bu mahalle geldikleri zamanda bu kelimenin zeban-zed olduğu tasavvur olunabilir. Binaenaleyh bu tabir, (Lurdehu) beylerinin unvanıydı ve Kürdler efendilerinin yerlerini işgale başladıkları veyahut ilk geldiklerinde bu hidmet-i mühime gördükleri zaman (Kürd) ismini almışlardır. Bu, en yakın bir nazariyedir. Yeni müverrihlerin hemen hepsi de bu nazariyeyi kabul edebiliyor. Bu suretle de "isim" ile menşe arasında bir münasebet bulmak mümkün oluyor. Doktor Siyc "Kürd" kelimesinin "Lurdehu" kelimesinden müştek addediyor ki, bu da mühim bir iddiadır.[20]

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere, artık her şey aydınlanmıştır. Kürt kelimesi aslında "Lurdehu" kelimesinden gelmiştir. Lurdehular da ilk çağlarda Anadolu'da yaşamış Turani yani Türk kökenli bir devlettir, dolayısıyla da Kürtler aslında Turani kökenli olan bir halktan gelmişlerdir. Zaten kitaba göre yeni tarihçilerin hapsi de bu teoriyi desteklemektedir. Görüldüğü gibi kitap pek çok 'bilimsel' veriyi ortaya koyduktan sonra Kürtlerin aslında bir Türk kavmi olduğunu da ispatlayarak konuyu kapatmıştır. Kitap, Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesinden

[17] A.g.e., s. 355.

[18] Kitapta bir de tablo verilerek Kürtçede yer alan kelimelerin büyük bir çoğunluğunun Türkçe olduğu dile getirilmiştir. Ne ilginçtir ki bu sahtekarlıktan on yıllarca sonra, DGM savcısı olan Nuh Mete Yüksel, Hacettepe Üniversiteli gençlerin yargılamaları sırasında "Kürdler" kitabını kaynak olarak göstermiş ve Kürtçe diye bir millet dilinin aslında olmadığını anlatırken bu kitabı kullanmıştır; Özgür Politika 23 Mayıs 2002.

[19] Alişan Akpınar, "Bir Sahtekarlık Hikayesi", s. 356-357.

[20] Alişan Akpınar, "Bir Sahtekarlık Hikayesi", s. 357.

kısa bir süre önce yayınlanmıştır. Savaşın bitmesi ve Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durum düşünüldüğünde kitabın bir kenarda unutulmuş olmasını olağan karşılamak gerekir. Ancak bu kitabın "kıymeti" 1925'ten sonra yeniden anlaşılacaktır. Cumhuriyet döneminin ilk büyük Kürt isyanı bastırıldıktan sonra, Kürtlerin asimile edilmesi ve Türkleştirilmesi acil bir durum haline gelecek ve kitap, yabancı bilim insanının yazdığı bir başyapıt olarak yeniden gündem olacaktır.

Süleyman Sabri Paşa'nın *Van Tarihi - Kürdler Hakkında Tetebbu'ât* Kitabı

Cumhuriyet dönemi kadrolarının neredeyse tümünün İttihat ve Terakki döneminden kaldığı düşünüldüğünde, bu kadroların AMMU'nun çalışmalarından haberdar olmadıklarını varsaymak imkansızdır. Dolayısıyla Cumhuriyet kadroları bu mirası yeniden hatırlayacak ve asimilasyon politikalarını bu çalışmalara dayandıracaklardır. Göründüğü kadarıyla bunu ilk hatırlayan ve çalışmasına dayanak olarak kullanan Süleyman Sabri Paşa adında bir asker olmuştur. Süleyman Sabri Paşa *Van Tarihi –Kürdler Hakkında Tetebbuat* adlı bir kitap yazmış ve kitaptaki tezlerini tümüyle Dr. Friç'in *Kürdler* kitabına dayandırmıştır.[21]

Bildiğimiz kadarıyla hâlihazırda bu kitabın üç baskısı yapılmıştır fakat bu çalışma kapsamında kitabın yalnızca birinci ve üçüncü baskılarına ulaşılabilmiştir. Birinci baskı 1928 yılında Ebuzziya Matbaası'nda basılmış olup Osmanlıcadır. Üçüncü baskı ise 1982 yılında Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından yapılmıştır. Üçüncü baskıda kitabın belirli yerleri sadeleştirilmiş ve "ufak" bir değişiklik yapılmıştır. Kitabın ilk baskısında, "Kürtler Hakkında Tetebbu'ât" şeklinde yazılan başlık, "Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler" biçiminde değiştirilmiştir. İlk baskıdaki dipnotların büyük bir kısmı üçüncü baskıda olmadığı gibi, bazı teferruatlı açıklamalar içeren paragraflar da çıkarılmıştır. Özellikle kitabın ilk baskısında yoğun olarak kullanılmış dipnotların bu baskıda olmaması altı çizilecek kadar büyük bir değişiklik ve sorundur. Üçüncü baskıyı hazırlayan Gamze Gayeoğlu tarafından bu konuda en ufak bir açıklama dahi yapılmamıştır. Gamze Gayeoğlu'nun sunuş yazısındaki "Çoğunlukla ikinci baskıdan yararlandım" cümlesi, ikinci baskıda dipnotların atıldığı ve kitabın ciddi değişikliklere uğratıldığını düşündürmektedir.[22]

Kitap toplam on beş bölümden oluşmaktadır. Kitap, bölgenin coğrafyasını ve

[21] Süleyman Sabri Paşa (?), *Van Tarihi -Kürdler Hakkında Tetebbuat*, İstanbul: Matba-i Ebuzziya, 1928. Milli Kütüphane Türkçe Yazma No:4916. Yazar ismine soru işareti koymamın sebebi, ilk baskıda yazar isminin bulunmamasıdır. Bu kitabın Süleyman Sabri Paşa'ya ait olduğunu, kitabın daha sonraki Latin alfabesiyle yapılan baskısında görmekteyiz. Bu makalede yapılan alıntılar, kitabın ilk baskısından alınmıştır.

[22] Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü, 1982.

Türklerin tarih boyunca yaptığı göçlerle nasıl bu bölgeye gelip yerleştiğini anlatarak başlamaktadır. Anadolu'nun eski çağ tarihini yazarken de "büyük şark âlimi" Dr. Friç'in de belirttiği ve anlattığı gibi olayı Lu-Hurdu adlı Türk kavmine getirip bağlamaktadır.

> Asur kitabeleri, vaktiyle bu bölgede Lu-Hurdu adlı bir Türk Hükümeti bulunduğunu ve Asurluları sıkıştıracak kadar kuvvetli olduğunu kaydetmektedir. La-Hurdu kelimesiyle Urartu kelimesi arasındaki benzerlik açıktır... Şu hâlde Urartu, Lu-Hurdu, Gutiu, Kurdu kelimelerinin hepsini bir esasa bağlamak mümkündür... Büyük Tarih-i Umumi 'Haldi-Lu-Hurdu-Gutiu' Türklerinden bahsederken Hitit artıklarından olduğunu kaydediyor... Hitit Devleti yıkıldıktan sonra, Hitit Türkleri buralara iltica ederek yerleşmiş oldukları düşünülebilir (Bu bir hakikattir).[23]

Görüldüğü gibi Dr. Friç'in yani İttihatçıların *Kürdler* kitabının ortaya attığı tezler burada daha da genişletilerek kullanılmaya başlanmıştır. Sadece Kürtlerin değil, Urartuların ve Hititlerin de Türk olduğu dile getirilmiştir. 1932'lerde gündeme gelecek olan "Türk Tarih Tezi"nin temelleri 1928 yılında böylelikle atılmıştır. Ayrıca, Osmanlı ve İran dönemlerini anlatan yazar bölgedeki aşiret yapısı ve aşiretlerin tarihi hakkında da genişçe bilgi sunmaktadır. 1921-26 yılları arasında Karaköse (Ağrı)'de 7. Aşiret Süvari Komutanlığı, 8. Aşiret Süvari Tümen Komutanlığı, Revandız-Van bölgesi Komutanlığı ve Van Vali Vekilliği yapmış olan yazar, bölgenin sosyolojik yapısını anlatırken gözlem ve deneyimlerinden örnekler de verir. Şüphesiz kitabın en kayda değer yerleri bu bölümleridir. Ardından Yezidileri de en eski Türkler olarak ilan eden Sabri Paşa dil meselesine geçmektedir:

> Türkiye Cumhuriyeti dâhilindeki dağlı Türklerin dili ikiye ayrılır; biri Kurmanç, diğeri Zaza'dır... Bir dilin esasını fiiller gösterir. Kürtçe'de fiiller birtakım isimlerden, yani tek tek kelimelerden ibarettir...
>
> VERE= Gel! Aslı 'Varmak'tan Veriver=Var! Dır.
>
> Here= Git! Aslı 'Yerimek-Yürümek- Yörümek' ten Yürü! Dir.
>
> Dr. Fritz'in Kürtler adlı eserinde, dil hakkında şu bilgiler verilmektedir:[24]

Yazar, meşhur "Prusyalı alim" Dr. Friç'in kitabından alıntılar yaparak Kürtçe diye bir dil olmadığını, bu dilin tüm kelimelerinin Arapça, Farsça ve Türkçeden geldiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bu bilgilerin ünlü "Berlin Şark Akademisi üyesi Dr. Friç'in" yaptığı bilimsel araştırmalara dayandırılması inandırıcılığını ve "kıymetini" arttırmaktadır. Yazar, kitabının bundan sonraki bölümlerinde Kürtlerin kökenleri ile ilgili tartışmalara girer ve sonraki bölümleri neredeyse tamamen Dr. Friç'ten yapılan referans ve alıntılardan meydana getirir. "Bu hususta

[23] Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi*, s. 9-11.

[24] Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi*, s.59-60-61.

araştırmalar yapan Avrupa âlimleri an'aneyi, dili, masalları, halk türkülerini gözden geçirmişler, Kürtlüğe ait bir eser ve Kürt namı altında müstakil bir millet bulamamışlardır (Dr. Fritz'in 'Kürtler' adlı eserine müracaat)"[25] "Eski tarih Kürt adlı bir millet kaydetmiyor. Asur kitabelerinde Kürt adına tesadüf edilmiyor; bunun için Kürt kelimesi bir milleti kanıtlamıyor. İşte Avrupalı bilginlerin hükmü budur. (Dr. Fritz'in 'Kürtler' adlı eseri)"[26]

Süleyman Sabri Paşa'nın kitabıyla birlikte, İttihatçıların kurmaca bir isimle yayınladıkları *Kürdler* kitabının dile getirdiği, Kürtlerin aslında Türk oldukları tezi, Cumhuriyet rejimi tarafından hatırlanmış olur. Şüphesiz bu kitabın 12 Eylül 1980 darbesi sonrası yeniden yayınlanması bir tesadüf değildir. Darbe sonrası Kürtlerin asimilasyonu konusu ciddi bir şekilde devreye sokulan konulardan biridir. Bu dönemde, Kürtlerin aslında Türk olduklarını "bilimsel" yollarla ispatlamaya çalışanların başında gelen Prof. Dr. Abdülhaluk Çay'ın da temel dayanaklarından birinin Dr. Friç'in *Kürdler* kitabı olması sürpriz olmamıştır.[27]

Sonuç

Cumhuriyet rejiminin Kürtleri Türkleştirme çabalarının teorik alt yapısı İttihatçılar tarafından oluşturulmuştur. Kürtleri ve Anadolu'daki gayrı Türk unsurları asimile etmek isteyen İttihatçılar, planlarını tümüyle uygulayamadan iktidardan uzaklaşmıştır. Cumhuriyet rejimi ise İttihatçıların bıraktığı bu mirası kaldığı yerden devam ettirerek pratik uygulamalarını da gerçekleştirmiştir. Örneğin AMMU'nun pek çok görevlisi ve ideoloğu Cumhuriyet döneminde de önemli görevlerde yer almış ve önceki dönemde yapmış oldukları çalışmaları sürdürmüşlerdir. Kürt adında bir topluluğun olmadığı ve bu insanların Türk olduğu devletin resmi söylemi haline gelmiştir. Kürt dili yasaklanmış, Kürtçe yer adları tümüyle Türkçeleştirilmiştir. Kürt ve Kürdistan adlandırmaları yasaklanarak kriminalize edilmiştir. İttihatçıların hazırladıkları imha ve asimilasyon projesi, Cumhuriyet yönetimi tarafından hayata geçirilmiştir.

---

[25] A.g.e., 1982, s. 65.

[26] A.g.e., 1982, s. 79.

[27] Serhat Bozkurt, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu*, s. 132.

"HAYALİ İSYANCILAR": TÜRK ULUS İNŞASINDA ALEVİ KÜRTLER

Cevat Dargın[1]

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ve Türk ulus inşasında Alevi Kürtlerin özel bir yeri vardır. Onlar hem Alevi'dir hem de Kürt'tür. Türk devlet elitleri Aleviler ve Kürtleri, Ermeniler ve Rumlar gibi Müslüman olmayan topluluklarla beraber, Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet olma serüveninde engel teşkil eden topluluklar olarak gördüler. Benzer örnekler milliyetçilik ideolojisine dayanarak kurulan ulus-devletlerin tamamında geçerlidir. Her ulus-devlet kurma sürecinde devlet elitleri belli bir coğrafya üzerinde yaşayan topluluklara ait kimlikler arasından birini egemen kimlik olarak benimser ve öteki kimliklere sahip toplulukları bu egemen kimliğe uyarlamaya çalışır. Bu süreç şiddet, ekonomik araçlar, sosyal ve psikolojik yönlendirmeler gibi birçok kanaldan yürütülebilir. Milliyetçilik ideolojisinin ortaya çıkıp yayılmasında önemli rolleri olan Fransa'da yaşanan süreç bunun en bariz örneklerindendir. Eugen Weber'in modernleşme olarak anlattığı, Fransa kırsalında yaşayan çeşitli toplulukların "Fransızlaştırılması" süreci başka birçok yerde olduğu gibi Türkiye kırsalında yaşayan toplulukların "Türkleştirilmesi" sürecine de ışık tutar.[2]

Milliyetçilik teorisinin önde gelen isimlerinden olan Ernest Gellner de ulus-devlet inşası sürecini modernite çerçevesinde ele almış ve milliyetçilik ideolojisini kültürel birim ile politik birimin birbirine denk gelmesi, eşleşmesi (*congruity*) prensibine dayandırmıştır.[3] Bu teze göre, milliyetçiler kendilerini ait hissettikleri topluluk (*kültürel birim*) ile o topluluğu yöneten devlet mekanizmasının (*politik birim*) birbiriyle eşlemesi gerektiğine inanırlar. Bu birimler arasında bir uyuşmaz-

---

[1] Dr., Michigan Üniversitesi, Ann Arbor'da post doktora yapmaktadır.

[2] Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914 [Köylülerin Fransızlara Dönüşmesi: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914]*, Stanford: Stanford University Press, 1976.

[3] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* [Milletler ve Milliyetçilik], Ithaca: Cornell University Press, 1983, p. 1.

lığın olduğu hissiyatı veya inancı milliyetçileri rahatsız eder ve onlar bu uyuşmazlığın giderilmesi için mücadele ederler.[4] Diğer yandan Benedict Anderson'a göre Gellner'in politik birim ve kültürel birim olarak tanımladığı ve kabaca devlet ve millete tekabül eden kavramlar aslında "hayali" olgulardır.[5]

Milliyetçilik olgusuna getirilen bu yaklaşımların konumuz açısından önemine değinmeden önce güncel iki yaklaşımdan daha bahsedilebilir. Bunlardan ilki Türkçe'ye "kesişimsellik" olarak çevrilebilecek olan *intersectionality* teorisidir.[6] Uygulama alanı oldukça geniş olan kesişimsellik teorisi temelde kişi ve toplulukların taşıdıkları kimliklerin birkaçının bir arada o kimlikleri taşıyanların aleyhine işlemesine dayanır. Kürtlük etnik, Alevilik ise dini temellere dayanan aidiyetler olmakla beraber Türk ve Sunni devlet elitleri bu kimliklere sahip toplulukları benzer politik amaçlar için araçsallaştırageldiler. Bu açıdan bakıldığında, devlet elitlerinin bu iki kimliği birden taşıyan etno-dinsel bir topluluk olan Alevi Kürtlere yönelik tutumları, Türk ulus inşasında hem Alevilerin hem de Kürtlerin rolünü anlamamızda yardımcı olur.

Diğer güncel yaklaşım da nekropolitika *(necropolitics)* kavramı merkezlidir. Teorinin sahibi Achille Mbembe'ye göre modern dünyayı şekillendirmede hâkim olan egemenlik (iktidar) anlayışı devlete düşman olduğu varsayılan herkesin yok edilmesi veya onların "yaşayan ölülere" (*living death*) dönüştürülmesi siyasetine dayanır.[7] Başka bir ifadeyle, iktidar erkleri belli toplulukları gereksiz veya zararlı olarak belirledikten sonra ya onları bir bahaneyle yok ediyor veya onları *iktidarsız*, yani kendi hayatları ve bedenleri üzerinde karar veremez hala getirerek etkisiz kılıyor.

[4] Türkiye'de yaygın olan anlayışla açıklayacak olursak, milliyetçilik ideolojisine göre devlet ve millet birbirinden ayrılmaz, bir bütünün iki ayrı yüzü gA.g.e.ir. Türk devlet elitlerinin Azerbaycan ve Türkiye için kullandıkları "bir millet iki devlet" söylemi aslında onlar açısından bu prensibin ihlal edildiği anlayışına dayanır.

[5] Benedict Anderson ulusu hayali bir topluluk olarak tanımlarken, yazılı medyayla başlayan tarihsel süreçte oluşturulan ortak semboller ve ortak bir dil aracılığıyla birbirlerini tanımayan insanların aynı toplumun üyesi olarak algılanması durumuna işaret eder. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* [Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması Üzerine Düşünceler], London, New York: Verso, 1992.

[6] Kesişimsellik kavramı aslında birçok yerde ve zamanda kullanılmış olsa da son yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyahi kadınların, sadece siyahi oldukları için değil aynı zamanda kadın oldukları için de haksızlığa ve ayrımcılığa uğramalarına dair geliştirilen bir yaklaşımdır. Patricia Hill Collins, *Intersectionality as Critical Social Theory* [Eleştirel Sosyal Teori Olarak Kesişimsellik], Durham: Duke University Press, 2019.

[7] Mbembe İsrail'in Filistinlilere uyguladığı siyaseti nekroiktidar anlayışının en gelişmiş örneği olarak vermektedir. Achille Mbembe, *Necropolitics* [Nekropolitika], Durham: Duke University Press, 2019, p. 92.

Buraya kadar kısaca özetlediğim dört teorik yaklaşım (*modernleşme*, *milliyetçilik*, *kesişimsellik* ve *nekropolitika*), Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt Alevilerle olan macerasını ve bu maceranın mevcut tarih yazılımında nasıl sorunlu temsil edildiğini anlamada temel bir çerçeve sunar. Genellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika odaklı geliştirilen bu teorik yaklaşımları Ortadoğu bağlamında daha sağlıklı değerlendirebilmek için bir de Şarkiyatçılık (*Orientalism)* teorisini incelemek gerekmektedir. Edward Said'in şarkiyatçılık eleştirisi Batı'da Doğu hakkında üretilen bilginin, Doğunun ve özellikle Müslüman ve Arap topluluklarının sömürülmesine hizmet ettiği tezine dayanır.[8] Bu durum aslında bütün kolonyal projeler için geçerlidir. Başka bir ifadeyle, Doğu-Batı ayrımına ek olarak Doğu'nun ve Batı'nın kendi içinde belli toplulukları sömürgeleştirme süreci, bu topluluklar hakkında bilgi üretimiyle başlar ki bu durum Doğu-Batı ayırımını önemli ölçüde anlamsız kılar.[9] Kürtler ve Aleviler, özelde ise Kürt Aleviler, Doğu'nun kendi içinde uyguladığı iç sömürgecilik siyaseti örneklerinden olan Osmanlı Şarkiyatçılığına en çok maruz kalmış topluluklardandırlar.

İç sömürgecilik siyaseti aslında yukarıda bahsi edilen dört teorik yaklaşımı bir araya getirir. İç sömürgecilik siyasetinin en etkin ve yaygın araçlarından biri devlet elitlerinin ulus devlet kurma sürecinde sömürmek, yok etmek veya yaşayan ölülere dönüştürmek üzere hedef olarak belirledikleri topluluklar hakkında geliştirdikleri, devlete karşı isyan etme ve hatta isyan etmenin o toplulukların gelenekleri olduğu söylemlerine dayanır. Alevi Kürtler resmi devlet ideolojisi ve mevcut tarih yazımı aracılığıyla tarihsel olarak "isyancı unsurlar" olarak tanımlanmış ve onlara yönelik siyasi yaklaşım büyük oranda bu tanımlama üzerinden yürütülmüştür. Bu siyaset Türk ulus inşasında önemli rol oynamıştır. Osmanlı'nın merkezileşme, modernleşme, Batılılaşma ve uluslaşma çabalarının başladığı on dokuzuncu yüzyılın başlarından günümüze kadar Kürtler ve Kızılbaş olarak bilinen Aleviler neredeyse sadece bu süreçlere itiraz eden, aykırı davranan, uymayan, isyan eden unsurlar olarak temsil edilmişlerdir. Tarihte başka bir rolleri yok gibidir.[10]

[8] Edward Said, *Orientalism* [Oryantalizm], New York: Vintage Books, 1979.

[9] İngilizlerin İskoçya ve İrlanda'nın da dahil olduğu Celtic Fringe olarak bilinen bölgelere yönelik siyaseti ile Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde başlayıp Cumhuriyet döneminde devam eden iç sömürgecilik süreçleri Şarkiyatçılık eleştirisinin baz aldığı Doğu-Batı dikotomisini sorgulatan güçlü örneklerdir. İngiltere'nin bahse konu siyaseti için bakınız: Michael Hechter, "Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development." [İç Sömürgecilik: İngiliz Ulusal Kalkınmasında Keltik Sınır Bölgeleri], New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1999; Osmanlı Oryantalizmi için bakınız: Ussama Makdisi, "Ottoman Orientalism." *The American Historical Review* 107, no. 3, 2002, p. 768–96.

[10] Kızılbaşlık kavramı, farklı dönemlerde devlete karşı olduğu düşünülen her kişi veya grubu tanımlamak için kullanılmıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren benzer bir durum Kürtler için de geçerlidir.

Türk Ulus İnşası Sürecinde Alevi Kürtler ve Tarih Yazılımı

Alevi Kürtlerin ulus-devlet kurma süreciyle bağını anlayabilmek için onların tarih yazımındaki temsilinin dayandığı varsayımları sorgulamak gerekir. Bu minvalde verilebilecek bir örnek ise Kürt ve Alevilerle birçok açıdan iç içe geçmiş bir tarihe sahip olan Ermenilere yönelik algıdır. Ermeniler de Kürtler ve Aleviler gibi Osmanlı'nın merkezileşme politikaları çerçevesinde giderek artan bir şekilde iç düşman olarak görülmüşler ve nitekim 1890'lardaki Hamidiye Katliamları ve 1909'daki Adana Katliamlarından sonra Birinci Dünya Savaşı sırasında uygulanan soykırım siyasetiyle büyük oranda yok edilmişlerdir. Alevi Kürtler Ermeni komşularıyla aynı kaderi paylaşmaktan korktuklarını her fırsatta dile getirmiş ve bunun yaşanmaması için çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Konu hakkında mevcut literatürün yansıttığının aksine isyan etmek, özellikle Cumhuriyet döneminde, bu yöntemlerden biri veya baskın olan seçenek olmamıştır. Bunu daha iyi anlayabilmek için Cumhuriyet döneminde yaşanmış olan ve hem devlet söyleminde hem de mevcut literatürde "isyan", "Kürt isyanı", "Alevi isyanı" veya "Kürt Alevi isyanı" olarak temsil edilegelmiş birkaç olaya ayrıntılı olarak bakmakta fayda vardır. Bu maksatla irdeleyeceğim örnekler Koçgiri (1921), Koçuşağı (1926), Pülümür (1930) ve Dersim'dir (1937-38). Bunlar Cumhuriyet dönemi Alevi Kürt algısının isyan söylemi etrafında şekillenmesinde temel alınan dört olaya tekabül eder.[11]

Koçgiri ilçesi bugün Sivas iline bağlı olsa da bu bölge adını tarihsel olarak Dersim bölgesiyle ilişkili bir Alevi Kürt aşiretinden almaktadır. Konu hakkında yazılmış hemen her kaynakta isyan olarak geçen olaylar, 1921 yılında bu aşiret bölgesinde yaşanmış olan ve devamında gelişmiş katliam ve talanları kapsamaktadır. Ali Şîr (Alişer) ve Nuri Dersimî gibi entelektüellerin liderliğinde Kürt milliyetçiliği idealleriyle başlatılmış olduğu öne sürülen gelişmeler hakkında yapılmış bazı çalışmalar bu teze katılmaktadır.[12] Ne var ki yaşanan olaylar hakkında üretilmiş en kapsamlı ve ilk resmi rapor olup bu çalışmaların da temel kaynağını teşkil eden meclis raporu, Koçgiri'de yaşananların bir isyan neticesinde ortaya çıkmadığı yönünde önemli bilgiler içermektedir.[13]

Ankara'da kurulmakta olan yeni hükümetin Koçgiri olaylarından sonra bölgeye gönderdiği heyetin hazırladığı ayrıntılı rapora göre süreç şöyle ilerlemişti:

[11] Benzer olaylar elbette Cumhuriyet öncesinde de yaşanmış ve bu olaylar Cumhuriyet döneminde yaşanan olaylarla yakından ilintilidir ancak mevcut çalışma Cumhuriyet dönemiyle sınırlandırılmıştır. Alevi Kürtlere karşı Cumhuriyet öncesinde isyan söylemi altında yapılan operasyonlar için bakınız, Burhan Özkök, *Osmanlı Devrinde Dersim İsyanları*, Ankara: Askeri Mecmua, 1937.

[12] Dilek K. Soileau, *Koçgiri İsyanı: Sosyo-tarihsel Bir Analiz*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

[13] Bu raporun bir kopyasını bana sağladığı için Dilek K. Soileau'ye çok teşekkür ederim.

1920 yılında Yozgat'ın Yenihan semtinde Ankara hükümetine karşı halifeliği destekleyen bir isyan yaşanmıştı.[14] Postacı Nazım İsyanı olarak da bilinen bu kalkışma hızla bastırılmış ancak elebaşlarından Zalim Çavuş isimli kişi, Koçgiri bölgesine kaçmıştı. Zalim Çavuş ve militanları kendilerini yakalamak için bölgeye gönderilen taburdan bir askeri öldürmüş ve on beş askeri de rehin almıştı.[15] Bu gelişmelerden kısa bir süre önce, 3 Ocak 1921 tarihinde, yeni kurulan Merkez Ordusu komutanı Sakallı Nurettin Paşa, Koçgiri bölgesindeki yerel yöneticilere bir telgraf göndererek bölgedeki Müslüman ve gayrimüslimlerin nüfus rakamlarını talep etti. Koçgiri kaymakamı bu emri nahiyelere göndermiş, ancak "birileri bir şekilde" bu emrin metnine "Alevi Kürtlerin imhası" fikrini gündeme getiren bir paragraf eklemiş ve bu da "bölgedeki Kürtler arasında büyük bir korku ve alarma neden olmuştur."[16]

Böyle bir emir haberiyle dehşete düşen bölgedeki Kürt Alevi halkı korku ve teyakkuz içinde beklerken, Merkez Ordusu 14 Şubat 1921'de Zalim Çavuş'u yakalamak ve rehineleri kurtarmak için bölgeye daha büyük bir askeri birlik gönderdi. Bölgelerine doğru ilerleyen askeri kuvvetlerin kendilerini imha etmek üzere gelen güçler olduğu zannıyla, bölge halkı birliklerin köylere girmesini engellemeye çalıştı ve çıkan çatışmalarda askeri birlik komutanı Halis Paşa'yı diğer birkaç askerle birlikte öldürüp tümenin geri kalanını ele geçirdi.[17]

"Kürt ayaklanması" olarak yorumlanan bu gelişmenin ardından Ankara hükümeti, bölgedeki Alevi Kürt nüfusun büyük oranda yok edilmesiyle sonuçlanan bir operasyon için Nurettin Paşa komutasındaki Merkez Ordusu'nu ve Karadeniz bölgesinden Topal Osman'a bağlı çeteleri bölgeye gönderdi. Operasyonun sonuçları meclis raporunda şöyle özetlenmiştir: "Kürtlerin evleri hem ordu hem de beraberindeki milisler tarafından topluca yakıldı." Rapora göre, askeri birlikler ve çeteler bölgede 107 köyü ve bu köylerdeki 1,703 ev ve 39 ahırı yakıp, "1,000'den fazla Kürt'ü öldürdüler," 100'den fazla kişiyi yaraladılar ve yüzlerce insanı "olaylar patlak verdiğinde bölgede oldukları için" hapse attılar. Raporu yazan meclis üyeleri "bazı masum insanların da öldürüldüğüne dair söylentilerin yalanlanamayacağını" vurgulayarak, komşu kasaba ve köylerde yaşayan halkın Kürtlerin tüm mal, mülk ve hayvanlarına el koymalarının "resmen" emredildiğini de raporda açıkça yazdı. Buna göre, Koçgirililerin malları yağmalanmış ve Giresun'a kadar varan geniş bir bölgeye yayılacak şekilde dağıtılmıştır. Ayrıca, hayatta kalan Koçgirililerle yapılan görüşmelerden yola çıkan meclis üyeleri, "operasyon sırasında çok sayıda kız ve kadının iffet ve namusunun ihlal edildiği" sonucuna varmıştır. Koçgiri raporunu yazan meclis üyeleri bu olayların "*yanlış yönlendirilen*

---

[14] TCGKB, *Türk İstiklâl Harbi: İç Ayaklanmalar (1919–1921)*, Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1974, s. 95.

[15] Koçgiri Hadisesine Dair Heyet-i Tahkikiye Raporu, TBMM Arşivi, No:34, Sayı:43.

[16] *Havali-i mezkuredeki Kürd anasırında büyük bir vehm ve telaş tevhid eylemiş idi.*

[17] Koçgiri Hadisesine Dair Heyet-i Tahkikiye Raporu. TBMM Arşivi, No:34, Sayı:43, s. 12.

emirler nedeniyle meydana geldiği" sonucuna varmıştır.[18]

Konu hakkında mevcut en detaylı ve en önemli kaynakta verilen bu ayrıntılar bölge halkının "Ermeniler gibi" yok edilecekleri korkusunun yersiz olmadığını göstermektedir. Yaşanan katliam ve talandan kaçan bir kısım Koçgirili Alevi Kürt kendileri için daha güvenli olduğunu düşündükleri Dersim'in iç bölgelerinde yaşayan aşiretlere sığınmış ancak daha sonraki yıllarda devlet güçlerinin takibinden kurtulamamışlardır. Dönemin Diyarbakır valisi 1925 yılında yaşanan Diyarbakır merkezli Şeyh Said Ayaklanması'ndan bir yıl sonra yazdığı raporda "eşkıyalığı sanat addeden" bazı Dersimli aşiretlerin "Koçgiri aşiretinin suçlu ve hükümlü üyelerini" barındırdıkları gerekçesiyle "yok edilmelerinin mümkün ve çok iyi olacağını" açıkça yazmaktadır.[19] Böyle bir operasyon sadece Dersim'deki diğer Kürt Alevi aşiretlerini etkilemekle kalmayacak, aynı zamanda Dersimlilerin başka yerlerdeki Kürtlere katılmasını da engelleyecekti.[20] Ankara hükümeti bu amaç doğrultusunda, Dersimin en büyük aşiretlerinden Koçan aşiretine karşı yapılacak olan operasyonu komuta etmesi için (1943 yılında Van bölgesinde otuz üç Kürdü kurşuna dizmesiyle bilinecek) Albay Mustafa Muğlalı'yı görevlendirdi. Koçuşağı Harekâtı olarak bilinen bu operasyonda ordu, geleneksel kara kuvvetlerinin yanı sıra ilk kez Kürt Alevilere karşı hava gücü de kullandı.[21]

Aylarca süren kara ve hava destekli operasyondan sonra, 28 Kasım 1926'da harekât komutanı Muğlalı, "Dersim'in ezeli yenilmez aşireti ve milli kahramanı olarak bilinen Koç Uşağı haydutlarının son sığınağı olan Kılabuz Boğazı'nın temizliğinin tamamlandığını" ilan etti. Komutana göre, "her kayanın arkasında, her meşe ağacının altında, kayaların içindeki her delikte ve her mağarada isyancıları aramak için zor şartlar altında çalışan Türk subay ve birlikleri," "aziz vatanımızın bağrında nekroza dönüşmüş bir çıbandan başka bir şey olmayan bu canavar grubunu *nihayet yok etti*."[22] Koç Uşağı operasyonunun tamamında "asilere ağır kayıplar verdirildi ve savaş ganimeti olarak 1,084 koyun ve keçi ile 342 büyükbaş hayvan ele geçirildi."[23]

Bu operasyondan dört yıl sonra devlet yetkilileri bu kez de Dersim'in Pülümür

[18] *Hükümet'i millimizin akide-i siyasisine mugayir olarak.* Detaylar için bakınız, TBMM Arşivi, No:34, Sayı:43, s. 12.

[19] JGK, Dersim, *Jandarma Genel Komutanlığının Raporu*, s. 172.

[20] CA, TCDV, Numara 453, [27 Temmuz 1925].

[21] Koçan Aşiretine yönelik on yıllarca devam eden devlet şiddetinin ayrıntılarını anlattığım makale için bakınız: "'Osmanlı'dan Cumhuriyet'e bir "Eşkıyalık Efsanesi': Koçan (Koçuşağı) Aşireti (1890-1938)," *Şekâvet, Hıyânet, İsyan: Geç Osmanlıdan Cumhuriyet'e Eşkıyalık*, ed. Yalçın Çakmak ve Ahmet Özcan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023, s. 69-89.

[22] Albay Reşat Hallı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar*, Ankara: Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı, 1972, s. 175.

[23] Hallı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar*, s. 192.

bölgesindeki Alevi Kürtlere yönelik bir operasyon hazırlığına başladı. 18 Eylül 1930'da Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak bölgeye yaptığı ziyareti sonrasında, dönemin başbakanı İsmet İnönü'ye Erzincan'daki Türk köylülerinin Pülümürlü Dersim aşiretlerinin eşkıyalığından şikayetçi olduklarını belirttikten sonra bazı köylerin isimlerini sıralayıp bu köyleri "Türk halkı üzerinde büyük olumsuz etkiler yaratmakla" ve bölgedeki diğer Kürt köylülerini eşkıyalığa teşvik etmekle suçladı.[24] Çakmak "Bölgedeki son derece şımarık Kürt köylerinin tamamına etki bırakmak ve devlet otoritesini hakim kılmak için bu köylerin hava birliği ile yıkılmasının uygun olduğu" talebini bildirdiği mektubunda "en önemli hususun" ise bölgedeki Kürtlerin Türkleri Kürtleştirmesi olduğunu vurguladı. Çakmak, mevcut durumun devam etmesi halinde "Kürtlerin birkaç yıl içinde Erzincan'ın tamamını işgal edeceğini" endişesini paylaşıp askeri operasyonlara ek olarak, bölgede Türkçe'nin yaygınlaştırılması, "Kürt ırkına" mensup memurların görevlerinden uzaklaştırılması ve bölge sakinlerinin bir kısmının batı illerine iskan edilmesi gibi bir dizi önlem talep etti.[25] 8 Ekim 1930'da İsmet İnönü "önerilerinin bakanlar kurulunda görüşüldüğünü" ve "uygulanması kolay görülmediği" gerekçesiyle çok sayıda insanın batı illerine yerleştirilmesi dışındaki tüm taleplerinin kabul edildiğini Fevzi Çakmak'a bildirdi.[26]

Pülümür operasyonu 24 Ekim 1930'da başladı. 27 Ekim'de bazı köyler "işgal edilip ateşe verilirken" Kutu Boğazı'na kaçmaya çalışan köylüler helikopterlerle bombalandı.[27] Takip eden günlerde, hükümet güçlerinin yirmi kişiyi öldürdüğü, Dersimlilerin ise on askeri öldürdüğü ve on bir kişiyi yaraladığı bildirildi.[28] İlerleyen günlerde iki askerin kaybolduğu bildirilirken, Dersimliler ele geçirdikleri sekiz askerden üçünü serbest bıraktı.[29] Operasyonun sonraki aşamasında, "köyleri ateşe verilen 200 ila 300 civarında haydut birinci tabura saldırmaya başladı" ve "yanan köylerini söndürmek için komşu köylerden gelen köylülerin makineli tüfekler ve otomatik silahlarla vurulması sonucunda iki yüz köylü ve bir askerin öldüğü" bildirildi. Ordu kuvvetleri 12 Kasım'da yaklaşık yüz kişiyi daha öldürdüklerini bildirildi.[30] Askerler Gürk köyünü "tamamen yaktı" ve Gürk Deresi'nde mahsur kalan "tüm haydutları yok etti." 14 Kasım'a kadar "kalan 40 haydut imha

---

[24] A.g.e. 351.

[25] A.g.e., 351–352. 20 Eylül 1930'da Fevzi Çakmak başbakana ikinci bir mektup göndererek aynı talepleri tekrarlamıştır.

[26] A.g.e., 353.

[27] *Dersim, Jandarma Genel Komutanlığının Raporu*, s. 154.

[28] Hallı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar*, s. 359.

[29] JGK, Dersim, Jandarma Genel Komutanlığının Raporu, s. 155.

[30] Hallı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar*, s. 359.

edildi" ve bunlara ek olarak Fevzi Çakmak'ın listelediği köyler de tamamen yakıldı ve yıkıldı.[31]

Türk subaylar, 1934 yılında Kazım Orbay öncülüğünde hazırlayıp "gizli ve göreve mahsus" notuyla bastırdıkları kitap boyutundaki Dersim raporunda Pülümür operasyonunu şu ifadelerle değerlendirdiler: "Bu harekât Dersim aşiretlerine etkisini yansıtmış ve propagandaların yapılmasına ve *bunun Dersim'in tamamına karşı yapılacak genel bir harekatın* doğuşu olduğunun anlaşılmasına yol açmıştır."[32] Aynı raporda, ordu mensupları, Ağrı (Zilan) gibi önceki isyanlarda savaşı kaybeden Kürt milliyetçi örgütlerin başarılı olabilecekleri yeni yerler aradıklarını ve Dersim'in, dağlık coğrafyası ve aralarında "Kürtlük cereyanı oluşmaya başlamış olan" ağır silahlı nüfusuyla, Kürt milliyetçileri için ideal bir yer sağladığını vurguladılar. "Dersimlilerin ayaklanması zayıf bir ihtimal" olsa da "Dersim'i Kürt milliyetçi duygularından tamamen izole etmenin" akıllıca olacağını belirten Türk subaylar şu sonuca vardılar: "Bizim için bilinen bir gerçek varsa, o da Kürt hissi denen şeyin ... Dersim'de hala yuvalanmaya çalıştığıdır ... Orada körüklenen ateşin kıvılcımları etrafa saçılmadan söndürmek Ağrı kadar önemli ve gereklidir."[33]

Bu ifadeler 1937-38 yıllarında Dersim'de yapılacak olan katliam ve sürgünlerin ilk işaretlerini vermesi açısından hayati öneme sahiptir. Gerek generallerin bu ve benzeri ifadeleri gerekse Birinci Umumi Müfettiş İbrahim Tali'nin Dersim üzerine yazdığı raporlar, devletin en üst düzeyde Dersim'e yönelik kapsamlı bir operasyon hazırlığında olduğunu göstermektedir. Bu durum, 1935 yılındaki gelişmelerden çok açık ve tartışmasız bir şekilde anlaşılmaktadır. Erzincan valisi 12 Haziran 1935 tarihinde, "Bu yıl Dersim'e askerî harekât yapılacağı korkusuyla birlik olma fikrini" taşıyan elli aşiret reisinin kendi aralarındaki husumetleri sona erdirmek amacıyla buluştuklarını bildirdi.[34] Dersimli ağaların korkusu yersiz değildi. Aynı günlerde, Başbakan İsmet İnönü doğu illerine yaptığı kapsamlı gezi sonrası Kürtler hakkında yazdığı ayrıntılı raporunda Dersim'e özel bir bölüm ayırdı ve Fevzi Çakmak'ın Pülümür operasyonu için yazdığı gerekçeye benzer şekilde, o da "son derece ürkütücü" bir uyarıda bulundu: "Erzincan bir Kürt merkezi olursa Kürdistan'ın kurulmasından korkarım." [35]

İnönü 1935 tarihli bu raporunda devletin "Dersim ıslahatını" hazırlık, tecrit ve iskân olmak üzere üç aşamada gerçekleştireceğini, hazırlıkların üç yıl süreceğini,

---

[31] JGK, *Dersim, Jandarma Genel Komutanlığının Raporu*, s. 158.

[32] Vurgu yazara aittir.

[33] JGK, *Dersim, Jandarma Genel Komutanlığının Raporu* (İstanbul: Analiz B. Y. T. U. şirketi, 1934), s. 159.

[34] CA. 030.10-11.743.7.

[35] Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt raporu*, İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık, 2007.

ve bu hazırlıklar kapsamında "Dersim vilayetinin yeni bir şekilde kurulacağını," Dersim'deki memurların hiçbirinin yerel halktan olmayacağını, Dersim valisinin "komutan-vali" unvanına sahip bir korgeneral olacağını ve bu valiye bağlı bölgenin "kolordu karargâhı" gibi yönetileceğini net ifadelerle yazdı.[36] Ayrıca 1935 ve 1936 yıllarında, daha sonra yapılacak operasyonlara hazırlık amaçlı, yollar, köprüler ve askeri istasyonlar inşa edileceğini de rapora ekledi.

Başbakana göre gerekli hazırlıklar 1937 baharına kadar tamamlanırsa, o bahar, askeri kuvvetler komutan-valinin emrine verilecek ve "Dersim'i şekillendirme aşaması" bundan sonra başlayacaktı. "Şark Raporu" olarak bilinen bu raporda öngörülen hazırlıklar eksiksiz bir şekilde tamamlanmış ve yine raporda öngörüldüğü üzere Türk ordusu 1937 yılının bahar aylarında Dersim'de operasyonlara başladı. Burada ayrıntılarına giremeyeceğim ancak son yıllarda Türkiye kamuoyunda en çok tartışılan konulardan olan, Aleviler ve Kürtlere karşı yakın tarihte gerçekleştirilmiş en büyük katliam olan Dersim soykırımı bu şekilde başladı ve 1939 yılının sonlarına kadar devam etti.

Sonuç

Yukarıda kısaca özetlediğim dört örnek ışığında Alevi Kürtler ile Cumhuriyet yönetimi arasındaki ilişki değerlendirildiğinde genelde Aleviler ve Kürtler, özeldeyse onların kesişim kümesi olan Alevi Kürtler hakkında yaratılmış olan "isyancı" mitinin sorgulanması gerektiği aşikardır. Bu miti sorgulamak Alevilerin veya Kürtlerin devlete karşı gelmedikleri veya devlet otoritesini sorgusuzca kabul ettikleri anlamına gelmez. Aleviler ve Kürtler sistematik olarak ayrımcılığa maruz kalan topluluklar olarak elbette çeşitli direnme mekanizmaları geliştirmişlerdir. Ancak onların her olayda "isyancı" olarak tanımlanması, makalenin giriş bölümünde değindiğim nekropolitika siyasetinin uygulanmasına zemin hazırlayan bir mittir. Bu mit devlet elitleri tarafından kurgulanmış, medya aracılığıyla halka sunulmuş ve tarihçiler tarafından günümüze kadar sorgusuzca ve denebilir ki sorumsuzca taşınmış ve geliştirilmiştir. Bu mit aracılığıyla önemli sayıda Alevi Kürt katledilmiş ve geriye kalanlar ise "yaşayan ölüler" olarak varlıklarını devam ettirmek zorunda bırakılmışlardır. Devlet daha sonraki on yıllarda Kürtlere ve Alevilere yönelik sindirmeci siyasetine devam etmiş ve Kürtlere uyguladığı birçok katliam ve baskıcı tutuma ek olarak Maraş (1978), Sivas (1993) ve Gazi Mahallesi'ndeki (1995) Alevi katliamlarıyla bu iki topluluğun kesişim kümesi olan Alevi Kürtlere yönelik tutumunu sürdürmüştür. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Soğuk Savaş bağlamında gelişen süreçte Kürtlük ve Aleviliğe, devlet elitlerince

[36] CA. 03.30-111.743.11.

pejoratif olarak kullanılan ve ideolojik bir ötekileştirme aracı olan, *komünistlik* de eklenmiştir.[37] Bu üç temel unsur göz önünde tutularak bir değerlendirme yapıldığında devlet elitlerinin Türk ulus inşasında Alevi Kürtlere yönelik geliştirdikleri nekropolitika siyasetinin günümüzde de en gelişmiş haliyle devam ettiğini görürüz.

[37] Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bakınız: Yalçın Çakmak, "İtikattan Kimliğe: Dinamikler ve Karşı Dinamikler Bağlamında Yetmişli Yıllarda Aleviler," *Türkiye'nin 1970'li Yılları*, 645-669, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim, 2021.

ULUS, MEKAN VE KİMLİK İNŞASI

PLANLAR VE RAPORLAR:
CUMHURİYETİN KÜRT MESELESİ ENVANTERİ

Mesut Yeğen[1]

Cumhuriyetin Kürdistan'da, Kürt meselesinde ne yaptığını bilmekle ilgili pek bir eksiğimiz yok. Yaşananlar, gözlenenler, yaşananlar üzerine yapılan çalışmalar, son kırk-elli senede yazılıp çizilenler Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt meselesine dair siyasetini bilmek ve anlamak için fazlasıyla yeterli. Yeterli, çünkü karşımızda çok özgün bir hikaye, pek tekil bir deneyim yok. Yaşananlar, gözlenenler, yazılıp çizilenler şunu gösteriyor: Öncesi de olmakla beraber, 19. yüzyıldan başlayarak dünyanın başka pek çok yerinde olmuş bir durum, Türkiye'de de gerçekleşmiştir. Geleneksel bir imparatorluk toplumu ve devleti, değişen çevre şartlarına uyum sağlamaya çalışmak üzere modern ve milli bir toplum ve devlet olmaya evrilirken, bu dönüşüm serüvenine ulus inşa ve ulus imha süreçleri eşlik etmiştir.[2] Türk ulusu inşa edilirken Kürtlük imha edilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyetin Kürdistan'da, Kürt meselesi özelinde yaptığı esas olarak budur.

Esası bu olmakla beraber Cumhuriyetin Kürdistan'da, Kürt meselesinde yaptıklarının önemli detayları, yapılanlara eşlik edip bunları koşullandıran ideolojiler, yapılanlara yol yordam kazandıran ve dönemden döneme değişen icra teknikleri var. Bütün bu detayları, ideolojileri ve icra tekniklerini Cumhuriyetin geride kalan 100 senelik uygulamasından çıkarıp derlemek imkansız değil. Ancak bunların hepsine olmasa da önemli bir kısmına dair genel bir resim çizmenin daha zahmetsiz bir yolu var: Cumhuriyet bürokrasisinin Kürt meselesi siyasetini düşünüp icra ederken kaleme aldığı rapor ve planlara bakmak. Pek çoğu zamanında gizli olmak kaydıyla kaleme alınıp bugün erişilebilir hale gelmiş bu raporlar, Cumhuriyetin Kürt meselesine dair siyasetinin çetelesinin tutulduğu bir büyük envanter, daha doğrusu yapmak istediklerinin kayıtlarının saklandığı bir tür mahzen gibidir.

[1] Prof. Dr. Sosyolog. *Kürt Tarihi Dergisi* Editörü.

[2] Walker Connor, "Nation Building or Nation Destroying", Walker Connor (der.) *Ethnonationalism. The Quest For Understanding*, Princeton: Princeton University Press, 1994, içinde s. 29-66.

Hedefler, Zihniyetler, Teknikler

Kürt meselesine atıfla kaleme alınan rapor ya da plan türünden sistematik metinler, 1925 Ayaklanmasının ardından sökün etmiş olmakla beraber, Cumhuriyetin Kürt meselesi siyasetine ilham verip rehberlik eden daha eski metinler ve olaylar da var.[3] Olması da kaçınılmaz, çünkü bugün Kürt meselesi olarak bilinen vakanın büyük kısmı Cumhuriyet döneminde cereyan etmiş olmakla birlikte, meselenin Cumhuriyeti önceleyen bir geçmişi ve 'ekalliyetler meselesi' başlığı altında meşgul olunan muadilleri vardı. Geçmişe ve muadillere dair bu bilgi ve görgüden ilham almış olsa da, Cumhuriyetin Kürt meselesi siyaseti envanterini 1925'le başlatmakta bir mahsur yok. Öte yandan, envantere doküman girişi muhtemelen bugün de devam ediyor olsa da, gerek açığa çıkan dokümanların büyük kısmının Cumhuriyetin ilk birkaç on yılına ait olması, gerekse de Kürt meselesinin seyrinde 1960 civarında bir büyük kopuşun gerçekleşmiş oluşu, Cumhuriyetin Kürt meselesi siyaseti envanterinin 1925-1960 kısmına odaklanmayı makul ve biraz da mecbur kılıyor.[4]

1925-1960 arasında kaleme alınan çok sayıda rapor ve plandan Şark Islahat Planı,[5] İsmet İnönü Raporu,[6] Celal Bayar Raporu[7], Abidin Özmen Raporu[8] ve Avni Doğan Raporu[9] gibi belli başlı metinlerin Cumhuriyetin Kürt meselesi siyasetinin hedeflerine, bu siyasetin ardındaki ideolojilere ve bu siyasetin tekniklerine dair ne söylediğine bakıldığında birkaç ana hedeften söz etmek mümkün. Raporlar, Cumhuriyetin başat hedefinin Kürdistan'ı ve Kürtleri ulusal gövdenin parçası kılmak, Kürdistan'ı Türkiye'nin Kürtleri de Türklüğün parçası kılmak olduğunu gösteriyor. Kürdistan ve Kürtler ulus inşası ve imhasından oluşan karşıt politikalarla ulusal gövdeden kılınmaya çalışılacaktır: Raporlar ana hedefin bu olduğunu gösteriyor. Kürtler okullaşmayla, dil yasaklarıyla, Türkçeyle temasları artırılarak Kürtlükten arındırılıp Türkleştirilirken, Kürdistan da yerinden etme, iskan ve

[3] Olaylar derken Ermeniler ve Rumlarla yaşananları, daha belirgin olarak da Ermeni soykırımı ve Rumların mübadelesini kast ediyorum. Sözünü ettiğim türden metinlere dair yakın tarihli ve kıymetli bir çalışma için bkz. Bahtiyar Mermertaş, *"İlmin Baştan Çıkaran ve İnsanı Sarhoş Eden Sihri": Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürtlük Hakikatinin Bilimsel İnşası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2022.

[4] Ağrı Ayaklanmasının 1930'da bastırılmasının ardından 1880'lerde Şeyh Ubeydullah Ayaklanmasıyla başlayan modern dönem Kürt ulusal hareketinde ilk dönem kapanmış oldu. Kürt ulusal hareketi 1958'den sonra 'geri döndüğünde' failleri, hedefleri, ideolojisi ve mekanı hepsi birden değişmişti. Kürt meselesinin seyrini de kökten yenileyen bu dönüşüme dair daha etraflı bir analiz için bkz. Mesut Yegen, "Kurdish Nationalism in Turkey: 1898-2018", H. Bozarslan, V. Yadırgı & C. Güneş (der.) içinde, *The Cambridge History of the Kurds*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, s. 311-332.

[5] Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*, Ankara: Özge Yayınları, 1993, s.481.

[6] Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, İstanbul: Doğan Kitap, 2007.

[7] Celal Bayar, *Şark Raporu*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.

[8] Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, s. 71-86.

[9] Mehmet Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri*, Ankara: Özge Yayınları, 1994, s.233-270

imha yoluyla Kürtlerden arındırılıp, Türklerle doldurulacaktır. Şark Islahat Planı'ndan başlayıp Bayar Raporu'na kadar belli başlı planların hepsinin bu birinci hedefi esas aldığını tespit etmek zor değil.

Cumhuriyetin ikinci büyük hedefi devlet gücünü Kürdistan'a taşımak, Kürdistan'ı ve Kürtleri yaygın ve yoğun olarak devlet gücüne maruz bırakmaktır. Raporlar, Kürdistan'ın ve Kürtlerin devlet iktidarıyla dolaylı, seyrek ve cılız temasının Cumhuriyet açısından tahammül edilemez olduğunu gösteriyor. Bu ikinci amaç bütün raporlarda şöyle ya da böyle yer almakla birlikte, bilhassa Dersim raporlarında belirgindir. Cumhuriyet Dersimlilerin 'kendi dünyalarında' yaşayıp gitmelerinden çok rahatsızdır.

Üçüncü hedefi ise Kürtlükten arındırılıp Türklüğün ve devlet gücünün taşınmasıyla muti kılınmak istenen Kürdistan'ın ve Kürtlerin bir de 'üretken' kılınmasıdır. Kürdistan ve Kürtler sadece ulusal kültür ve siyasetin değil, ulusal ekonominin de parçası kılınmak istenmektedir. Raporlar bir de bunu gösteriyor. Mesela, Bayar raporunda bilhassa vurgulanan bir nokta Kürdistan'ın yol yapılarak ulaşılabilir kılınması, köylülerin kredi verilerek üretici hale getirilmesi ve Kürtlerin Türkiye ulusal pazarıyla bütünleştirilmesidir.[10] Benzer bir vurguya Ömer Halis Bıyıktay Raporunda[11] da rastlanır. Kürtlerin içinde olduğu ekonomik ağın ulusal ekonomi ağından kopukluğunun, bir tür özerkliğinin bir tezahürü olarak 'kaçakçılık' faaliyeti de dönemin raporlarında işlenen konulardandır. Hem Türk ulusal ekonomisi üzerindeki 'bozucu' etkisinden hem de Kürtleri 'kendilerine yeterli' kılmasından dolayı olsa gerek Cumhuriyet, Kürtlerin 'sınır-ötesi' ticari faaliyeti olarak kaçakçılığı bitirmek istemektedir.[12] Özetle, raporlar Cumhuriyetin Kürt meselesi siyasetinin ana hedeflerinin Kürtleri ve Kürdistan'ı Türk, muti ve üretken kılmak olduğunu gösteriyor.

Bu siyasetin ardındaki ideolojilere gelince, aynı epistemeye, aynı zihniyet evrenine ait birkaç farklı bakış açısının bir arada çalıştığını söylemek mümkündür. Modernizm, milliyetçilik, sömürgecilik, jakobenizm Cumhuriyetin Kürt meselesi siyasetine ilham verip eşlik eden ideolojilerin belli başlıları olarak görülebilir. Raporlarda da işaret edildiği üzere, Cumhuriyet Kürdistan'da beden, ruh, mekan, kültür, nüfus ve sosyal olan ile modernist, milliyetçi, kolonyalist ve jakoben bir zihinle meşgul olmuştur.

Şark Islahat Planı'ndan Dersim raporlarına, Cumhuriyetin Kürt meselesiyle ilgili belli başlı bütün plan ve raporları şunu gösteriyor: Cumhuriyet, kendisini dönüştürülmesi gereken bir sosyallikle karşı karşıya görmektedir. Cumhuriyet Kürtleri ve Kürdistan'ı rakip bir ulusal gövdenin uzuvları olarak gördüğü gibi,

[10] Celal Bayar, *Şark Raporu.*

[11] Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Ankara: SETA, 2011, s. 106-110.

[12] Bu türden bir rapor için bkz. "1936 tarihli Gümrük Muhafaza Genel Komutanı Seyfi Düzgören Raporu", *Umumi Müfettişler Konferansında Görüşülen ve Dâhiliye Vekâletini İlgilendiren İşlere Dair Toplantı Zabıtları ile Rapor ve Hulasası*, Ankara: Başvekâlet Matbaası, 1937.

silinmesi gereken bir sosyalliğin de taşıyıcıları olarak görmektedir. Raporlardan anlaşılan, Kürtler ve Kürdistan'ın Türkleştirilmesi ve modernleştirilmesi gerektiğidir. Kürtler ve Kürdistan sadece Kürtlükten değil, geleneksel toplumsal ilişkilerden ve yapılardan da 'özgürleştirilmelidir' Diğer bir deyişle, Cumhuriyetin Kürtlük ve Kürdistan ile derdi siyasal, iktisadi ve kültürel olduğu kadar sosyaldir de. Ancak şunu vurgulamakta fayda var: Zaman zaman birini diğerinden ayırsalar da, Cumhuriyetçiler sosyal olanın kültürel ve siyasal olana ev sahipliği ettiğinin, bu ikisi arasındaki genetik ilişkinin pekala farkındadır.

Cumhuriyetin rapor ve planlarına ruh veren diğer bir ideoloji, belki başta geleni milliyetçiliktir. Cumhuriyet, Kürdistan ve Kürtler karşısında geniş anlamıyla ve farklı imalarıyla milliyetçidir. Raporlar, Cumhuriyetin siyasi topluluğun ulusal topluluk olması gerektiğine iman etmesi gibi, Kürtler de dahil Türk olmayan Müslüman vatandaşların hepsinin Türkleşmesi gerektiğini düşünmesi itibariyle de milliyetçi olduğunu gösteriyor. Ancak Cumhuriyetin milliyetçiliği siyasi ve asimilasyonist olarak kapsayıcı olduğu kadar, dışlayıcı ve üstünlükçüdür de. Kürtlerin Türklükten önceki millilikleri kazınması gereken, düşük vasıfta bir millliktir. Sürdürülmesi halinde taşıyıcılarıyla birlikte düşmanlaştırılıp imha edilmeye çalışılan bir millilik.

Raporlardan süzülen önemli bir başka veri ise ulus inşasının başka yerlerde olduğu gibi Türkiye'de de kolonyalizme açılan bir kapısının olmasıdır. Raporlar, Cumhuriyetin kimi anlarda Kürdistan'ı fethedilmesi gereken uzak bir kolonyal diyar, Kürtleri de uysallaştırılması gereken bir koloninin mensupları olarak gördüğüne işaret ediyor. Cumhuriyet, belli ki düşük vasıfta bir milliğinin taşıyıcısı olarak gördüğü hallerde, Kürdistan'ı fethedilmesi gereken bir toprak parçası, Kürtleri de kolonyal tekniklerle yönetilmesi gereken bir nüfus olarak görmüştür.

Cumhuriyetin Kürt meselesine yönelik siyasetine ruh üfleyen diğer bir ideolojinin, bir tür zihniyetin de jakobenizm olduğu anlaşılıyor. Sosyalliği yoğrulması, biçim verilmesi gereken bir hamur olarak gören Cumhuriyet, başka mevzulara dair siyasetlerinde olduğu gibi Kürt meselesine dair siyasetinde de jakoben bir tutum alacaktır. Cumhuriyetin Kürt meselesindeki jakobenizmi sürat, zor, dayatma ve meşruiyet noksanlığı gibi unsurlardan oluşur. Cumhuriyet, modern ve milli olmayan Kürdistan ve Kürt sosyalliğini modern ve milli kılmak için sürate, zora başvurmuş, rıza arama zahmetine katlanmamıştır. Bu durum, raporlarda da görüldüğü üzere, Cumhuriyetin Kürt meselesi siyasetinin askerileşmesinin, ağırlıkla bir güvenlik siyasetine dönmesinin de önünü açmıştır.

Cumhuriyet Kürdistan'ı ve Kürtleri Türk, muti ve üretken kılabilmek için çok sayıda enstrümanı, epey farklı yönetim tekniğini bir arada kullanmak istemiş görünüyor. Kendi olağan hukukunu sürekli askıya almak, sürekli bir istisna hali bu tekniklerin başında geliyor. Kürdistan'ı sürekli olağanüstü hal ile ve umumi müfettişlik eliyle yönetmek, sık sık imha ve yerinden etme gibi tedbirlere başvurmak bu yönetim tekniğinin en bilinen tezahürleri olmuştur. Okullar ve yatılı okullar

yoluyla Kürt çocuklarını Türkleştirmek ise diğer bir tekniktir. Öte yandan, Kürtleri Türkleştirmenin tek yolunun okullaşma olmadığını tahmin etmek zor değil. Kürdistan'da istihdam edileceklerin Kürtçe konuşmayan nüfustan olması, istihdam edilenlerin Kürt kızlarıyla evlendirilmeye teşvik edilmeleri, Kürt erkeklerinin askerliklerini Kürdistan haricinde yapmalarının sağlanması, Kürtçe konuşmanın cezalandırılması ve Kürt kimliğinin 'kriminalleştirilmesi' Türkleştirmenin diğer araçları olarak düşünülmüştür. Kürtleri yerinden edip Kürdistan'a Kürt olmayan toplulukları yerleştirerek Kürdistan'ın nüfus kompozisyonunu değiştirmek de bu işin ayrıcalıklı enstrümanlardan olmuş görünüyor. Haddizatında, Cumhuriyet'in en etkili, en ihtiraslı enstrümanının bu türden bir nüfus mühendisliği olduğu söylenebilir. Bahse konu olan sosyalliği bir tür oyun hamuru gibi görmek, 10 sene içerisinde 500.000 Türkü Kürdistan'a yerleştirmeyi hedeflemek, ancak Cumhuriyet'in özgüveninin verdiği cesaretle açıklanabilir.[13] Bir diğer mümtaz ve muhteris enstrümanın da Kürdistan coğrafyasının 'bütünlüğünü' bozmak olduğu anlaşılıyor. Türkiye'de yaşayan Kürtleri Irak'ta ve Suriye'de yaşayan Kürtlerden ayırmak için sınırların tahkim edilmesinin haricinde, barajlar ve göller oluşturmak suretiyle Kürdistan'ı Türk, muti ve üretken kılmanın derdine düşüldüğü anlaşılıyor. Coğrafyaya müdahale yoluyla Kürdistan'ın Türk, muti ve üretken kılınması malum bugün de devam eden bir uygulama biçimidir.

Farklı Yordamlar

Cumhuriyetin Kürt sorunu siyaseti envanteriyle ilgili bildiklerimize eşlik eden kısmen de olsa enteresan bir mevzu Cumhuriyet eliti arasında Kürt sorunu siyasetinde bir fikir, yol ve yordam farkı olup olmadığıdır. Kürt sorununa ve Cumhuriyetin Kürt sorunu raporlarına ilişkin literatürde, en bilinenlerinden ikisi olarak İnönü ve Bayar raporlarına atıfla, Cumhuriyet elitinin Kürt sorununda sert ve yumuşak yol ve yordamlar arasında ayrıştığına dair bir iddia olduğu biliniyor. Bu iddiaya göre; Cumhuriyet elitinden İsmet İnönü, Fevzi Çakmak ve İbrahim Tali Öngören gibileri Kürt sorununda sertlik ve güvenlik tedbirleri yoluyla, Celal Bayar, Cemal Bardakçı ve Ömer Halis Bıyıktay gibileri de yumuşak ve entegrasyonist bir siyasetle yol alınmasından yanadır.[14]

Bu 'ayrışmaya' dair raporlardan çıkarılabilecek iki önemli izlenim var. İlkin, Cumhuriyet elitinin Kürdistan'a yönelik ana hedefler konusunda bir muğlaklık içerisinde olduğunu söylemek mümkün değil. Cumhuriyetin Kürt meselesine özgü siyasetini tasarlayıp uygulayanlar arasında Kürdistan'ın Türk, muti ve üretken kılınması konusunda güçlü bir fikir birliği var. İkinci olarak, Cumhuriyetin Kürt meselesine dair siyasetini düşünenler arasında belli belirsiz bir köktenciler

[13] Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*, s. 484.
[14] Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Ankara: SETA, 2011, s. 106-110.

ve mutediller ayrımından söz etmek mümkün görünüyor. Mesela, Fevzi Çakmak zora dayalı ("Dersimli okşanarak kazanılmaz")[15] Abidin Özmen ise hızlandırılmış 'çözümler' önerirken,[16] kısmen Bayar[17] kısmen de Bıyıktay[18] gibi isimler daha mutedil, zamana yayılmış ve zecri olmayan enstrümanları öne çıkaran çözümler önermektedir. Bu durum, Cumhuriyet elitinin Kürtlerin ve Kürdistan'ın ulusal gövdeden kılınması işinde az da olsa farklı yordamlar önerdiklerini gösteriyor.

Sair Karakteristikler

Raporların, hedefler ve yöntemler başlığı altında değerlendirilmesi çok da münasip olmayacak birkaç önemli karakteristiğinden de söz etmek yerinde olur. En genel anlamıyla; ortada Kürt meselesi siyasetine dair büyük bir tartışma ya da çok farklı reçete yoktur, detaylar ihmal edilecek olursa, rapor ve planlar bir diğerinin neredeyse aynısıdır. Raporların hepsi asimilasyondan, nüfus mühendisliğinden, Kürtleri ve Kürdistan'ı devlet gücünün erişimine sokmaktan söz etmektedir. Yukarıda sözü edilen, zora ve hıza dayalı çözüm öneren radikaller ile ikna etmeye ve zamana dayalı çözümler öneren ılımlılar arasındaki ayrım hariç tutulacak olursa, bahse konu olan bütün plan ve raporlarda kayda değer tartışmalar ve yaratıcı teklifler neredeyse yoktur. Raporlar bir açıdan Osmanlı-Türkiye sürekliliğine işaret ederken, başka bir açıdan da ulus-inşa işine girişen bütün devletleri kuşatan genel bir epistemenin ürünü basit tekrarlardan ibarettir.

Raporlarda göze çarpan diğer bir husus ise şudur: Ne yapılması gerektiğine dair, kapsamlı bir teorik bilgi ve kuvvetli bir irade olmasına karşılık, Cumhuriyet imkan, alet edevat ve personel açısından pek iyi durumda olmadığı gibi işlerin gidişatı da çok parlak değildir. Bu açıdan Avni Doğan raporu iyi bir örnek teşkil eder. Şark Islahat Planı'nın üzerinden neredeyse 20 sene geçtikten sonra kaleme alınan Doğan raporu Kürdistan'a Türk muhacir yerleştirme siyasetinin iflas ettiğini göstermektedir. Doğan'a göre durum 'insanı ağlatacak' kadar kötüdür.[19]

Raporların bir diğer önemli özelliği, yazı dili ve kullanılan kimi mefhumlar açısından devletin (kamuya) açık metinlerine göre farklılıklar göstermesidir. Örneğin, açık metinlerde çok sık rastlanan Kürt kalkışmalarının ya da genel olarak Kürt sorununun arkasında ecnebi kışkırtması olduğu fikri gizli plan ve raporlarda neredeyse yok gibidir. Burada şu söylenebilir: Planların ve raporların ge-

---

[15] Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, s. 106.
[16] Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, s. 78.
[17] Celal Bayar, *Şark Raporu*,
[18] Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, s. 106-110.
[19] Mehmet Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri*, s. 264.

nellikle gizli metinler olarak kaleme alınmış olması devletin Kürt meselesi üzerine daha rahat daha samimi bir dille konuşmasının önünü açmış olsa gerek. Diğer bir deyişle, gizli raporlar meselenin 'esasını' ikrar etmek konusunda daha bonkör olmuş gibidir. Keza, açık raporların aksine, meselenin arkasında siyasi bir faaliyetin, ulusal bir kimliğin olduğu gizli raporlarda daha sık telaffuz edilmektedir. Bu açıdan Abidin Özmen raporu[20] temsili niteliktedir. Benzer bir biçimde, bu gizli metinlerde rastlanan Cumhuriyet ile Kürtler ve Kürdistan arasındaki ilişkinin kolonyal bir anlayış üzerinden temellendirildiğine dair vurgulara açık metinlerde hiç rastlanmaz. Bu son mevzuda iki karşıt pozisyonun olduğuna dikkat çekmek gerekiyor. Cumhuriyet elitinin bir kısmı Kürdistan'la ilişkinin kolonyal bir ilişki gibi kurulmasını önerirken, başka bir kısım yönetici koloni tarzı siyaseti mahkum etmektedir. Örneğin, Cemil Uybadın raporu[21] 1925 Ayaklanmasından sonra Kürdistan'da müstemleke tarzı bir idarenin kurulmasını, Fevzi Çakmak'ın Dersim Raporu[22] da Dersim'de yönetimin bir 'koloni yönetimi' şeklinde örgütlenmesini önerirken, Burhan Ulutan raporu[23] Kürdistan'da takip edilen siyaseti sömürge (müstemleke) siyasetine benzetip bundan vazgeçmeyi önermektedir.

Cumhuriyetin Kürt meselesi siyaseti envanterinde 1960'lara kadar birikenlere dair söylenebilecekler kısaca böyle özetlenebilir. 1960'lardan bugüne değin bu envanterin genişleyip, büyüdüğü muhakkaktır. Envanterin 1960 sonrası ikinci kısmında nelerin yer aldığını henüz etraflıca bilmesek de elimizde işaretler yok değil. Cumhuriyeti yönetenlerin kamuoyuna açık değerlendirmeleri ve bilhassa MGK toplantılarından sonra yayımlanan bildirilerden öğrendiklerimiz envanterin ikinci kısmında birikenlere dair kimi izlenimler oluşturmaya elveriyor. Ancak envanterin 1960 sonrası içeriğinde ne var sorusunu hakkınca cevaplamak için biraz daha zaman geçmesini, Cumhuriyetin makama özel metinlerinin gün ışığına çıkmasını beklemek gerekiyor.[24]

[20] Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, s. 74-77.

[21] Mehmet Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri*, s. 467-480.

[22] Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, s. 104-106.

[23] A.g.e., s. 159-162.

[24] 1960 sonrasının gizli raporlarından biri 1961'de Bakanlar Kuruluna sunulmuştur. Dönemin Çalışma Bakanı Bülent Ecevit'in arşivinden çıkan rapor pek çok açıdan 1930'lardaki raporlarla benzerdir. Rapor için. bkz. Rıdvan Akar & Can Dündar, *Ecevit'in Gizli Arşivi*, Ankara, İmge Yayınları, 2008, s.91-103. 1990'lardan sonra devlet harici çok sayıda aktör Kürt sorunu üzerine yazılanlara dair çalışmalar yapıp, zikredilen raporların bir kısmını yayımladı. Bu türden çalışmalar için bkz. Hüseyin Yayman, *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası* ve Belma Akçura *Devletin Kürt Filmi* İstanbul: Ayraç Yayınları, 2008.

DERSİM "ANOMALİSİ" VE 1930'LARDA TÜRK ULUSUNUN İNŞASI[1]

Özlem Göner[2]

Bu yazıda, Dersim'in bir öteki olarak üretimi ve bu ötekiliğin 1930'larda Türk ulusunun inşasındaki merkeziliği mercek altına alınmaktadır. Milliyetçilik her ne kadar yukarıdan aşağıya bir seçkinler zümresinin inşası gibi görünse de[3] ulusal kimliğin, ulusun sınırlarını imleyecek ve bu sınırlara dahil edilenler için devlet otoritesini meşrulaştıracak şekilde ötekilerin üretimi yoluyla inşa edildiği ileri sürülmektedir. Kaldı ki, ulusal ve öteki kimliklere ilişkin söylemler belli bir çeşitlilik sergilese de, ulusa kimlerin dahil edildiğine ilişkin hakim söylemlere şekil veren, nihayetinde tarihsel iktidar ilişkileri ve mücadelelerdir.

Burada, Dersim'e ve Türk ulusal kimliğine ilişkin söylemler arasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya koymak amacıyla Cumhuriyet Gazetesi, TBMM devlet arşivlerinde Dersim'e dair belgeler ve iki adet askeri raporda yer alan Dersim tasvirleri analiz edilmektedir.[4] Nitekim ulusal gazetelerin yanı sıra, devlet ve ordu raporlarında Türk ulusu, Türk ırkı, Türk devleti ve ötekilere ilişkin çeşitli söylemler kullanılarak Dersim, ordu ve devlet nezdinde anlaşılabilir ve yönetilebilir kılınmaya çalışılmaktadır. Dersim'e ilişkin söylemler iki kategori altında sınıflandırılabilir. Bu kategorilerden ilki, ırk temelli milliyetçilik eksenli evrenselci bir ayniyet anlayışıdır. İkinci kategoride ise Türkiye'de yaşayan ötekilerin varlığı ve farklılığı münhasıran ulusun refahına yönelik bir tehdit olarak tanınır. Bu söy-

[1] Yazarın 2017 yılında Routledge Yayınları'ndan basılan *Turkish National Identity and Its Outsiders: Memories of State Violence in Dersim* adlı kitabından düzenlenip çevrilmiştir. Çeviri için sevgili Emine Ayhan'a teşekkür ederim.

[2] Doçent, Antropoloji Departmanı, New York Şehir Üniversitesi (CUNY).

[3] Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 3. ed, Studies in Middle Eastern History, New York: Oxford University Press, 2002; Ayşe Azman, "Niyazi Berkes: Ulusçuluk-Devrimcilik Ekseninde Kemalist Çağdaşlaşma Modelinin İnşası," *İstanbul University Journal of Sociology* 3, no. 17, February 7, 2012, s.31–47; Henri J. Barkey, "The Struggles of a" Strong" State," *Journal of International Affairs*, 2000, p.87–105.

[4] Bu raporlardan ilki kitaplaştırılmış bir rapor (İzzeddin Çalışlar, *Dersim Raporu*, 3. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), diğeri ise anonim bir kaynaktır.

lemler bazen aynı belgede bir araya gelerek yeni inşa edilen Türk ulusunun çelişkilerini ortaya koysa da, sonunda "tehdit" söylemi baskın çıkmış ve 1937-38 Soykırımlarına yol açmıştır.

Evrensel/Irk Temelli Türklüğün Kanıtı Olarak Dersim

Ulus içindeki farklılıkları inkâr peşindeki evrenselci söylemlerde Dersim üzerinden ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş bir Türklüğü savunma çabası göze çarpar. Gerek askeri raporlarda gerekse gazetelerin köşe yazılarında, Dersim'in sadece Türk olduğu değil, Türklüğün uygarlaşmamış erken bir formu olması itibariyle Türk ırkının biyolojik kanıtı olduğu öne sürülmüştür. Söz konusu söylemlerde, tarihsel figürler, yer adları ve inançlar daha önceki Türk devletleriyle ilişkilendirilerek resmedilmiştir. Örneğin, anonim bir askeri raporda, Dersim'de yaşayanların büyük kısmının "İslamiyeti kabul etmemiş Türkler" olduğu belirtilmektedir. Benzer şekilde, 1936'da *Cumhuriyet* Gazetesi'nde yayınlanan bir yazı dizisine göre ise Dersim'in Türklüğü, eski Türklerin sembolü olan bozkurt anlatılarının Dersim'deki varlığı gibi, tarihsel figür ve sembollerden hareketle kurulmuştur.[5] Gazetedeki bu yazı dizisinde ayrıca Dersim'in gerçek adının Türkçe bir ad olan Tunceli olduğu ve Selçuklular döneminde Dersim olarak değiştirildiği iddia edilmiştir. "Tuncelinin yalnız adı değil tarihi de Türktür ve Türkündür" başlıklı bir yazıda, Dersim'in aslen Türkçe olan adının Tunceli olması gibi gizli kalmış tarihsel kanıtların Dersim'in Türklüğünü ortaya koyduğu öne sürülmüştür.[6] 1930'larda Dersim'i ilk Türk devletleriyle ilişkilendiren bu söylemler, İslam ve Osmanlı İmparatorluğu öncesi Türk tarihine yönelik artan ilgiyle bağlantılıdır.

Quataert'in de belirttiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türk kökenli Müslümanlar İslamiyet öncesi Türkler hakkında fazla kafa yormamıştır.[7] *Malazgirt Türkleri*, Osmanlı İmparatorluğu'ndan önceki Türk hükümdarlar, Bizans'a karşı Türkler, Çinlilere karşı ilk Türkler vb. konulu haber ve yazılar, 1930'larda erken dönem Türk tarihine yönelik yeni bir ilginin uyanmaya başladığını göstermektedir. Dersim'in Türklüğünü tarihsel olarak kanıtlamaya adanmış gazete ve askeri belgelerin, Dersim'i Osmanlı ve İslam öncesi köklerine geri döndürmek suretiyle Türklüğü de yeniden yapılandırmak gibi bir işlevi vardır.

Evrenselci çerçeve her ne kadar farklılığın inkârına dayansa da, zaman zaman

[5] Bozkurdun Türklerin atası olduğuna inanılır. Örneğin, *Cumhuriyet*'in Dersim yazı dizisinde yer alan 23.09.1936 tarihli yazıda, Dersimli bir ihtiyarın Türk tarihinin efsanelerinden olan kurt efsanesini anlattığı aktarılmaktadır.

[6] B. Turgut Akaygün, *Tunçelinin İç Yüzü* yazı dizisi, "Tuncelinin yalnız adı değil, tarihi de Türktür, Türkündür," *Cumhuriyet*, 04.10.1936.

[7] Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, 2nd ed, New Approaches to European History. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.

Türklük sınırları içinde tanımlanan başlangıca ilişkin farklılığının Dersimlileri diğer ötekilerden ayırmasına da cevaz verilmiştir. Örneğin, Dersimlileri Zaza diye adlandıran Dersim Raporu, ilk bakışta onların Türklerden farkını kabul eder görünmektedir. Rapor'da Dersimlilerin Zaza, dillerininse Zazaca olduğu, dolayısıyla kimlik ve dil bakımından Kürtlerden ve Kürtçeden ayrıştıkları belirtilmektedir.[8] Ancak, raporun devamında, *Zaza* sözcüğünün *Oğuz Türklerinin* bir kolu olan ve "Kürtlükle hiçbir ilgisi olmayan" *Jazikleri* belirten, sonradan değişerek bu hali almış *jaza*'dan geldiği iddia edilmiştir. Has Türk kimliğinden bir sapma, bir yozlaşma olarak değerlendirilen bu sınırlı farklılık Kürt kimliğine karşı kullanılmıştır.

Raporlar ayrıca Dersim'i ırk temelli ulusalcılığın biyolojik ispatı olarak kullanmaktaydı. Örneğin, Dersim Raporu'nun "Dersim'in Irkî Vaziyeti" başlıklı kısmında Dersim'in Türklüğü fizyolojik açıdan ortaya konmakta ve Dersimlilerin Türklerle aynı *brakisefal* kafa tipine sahip olduğu, yüz ve vücut özelliklerinin yanı sıra kişilik özelliklerinin de Türkmenler ile birebir aynı olduğu belirtilmektedir.[9] *Cumhuriyet*'te yayınlanan 1936 tarihli yazı dizisinde ise bu konuyla ilişkili olarak şunlar söylenmiştir: "Çıplak, açık bir nasiyenin [alın] alt kısmındaki çekikçe, yumuşakça gözler, basık burnun iki yanındaki çıkık şakaklar ve takribî, nazarî bir ölçüşle kafa kutru bana hurafesiz ve gayrimektub bir tarihin en büyük ve canlı bir tipini, en büyük ve maddi bir vesikasını [delil, belge], tahrif edilmez bir enmuzecini [örnek, numune] vermişti."[10]

Buna göre, Dersimliler sadece uygarlaşmamış has Türkler olmakla kalmıyor, fiziksel özellikleri bakımından da genel olarak Türk ırkının varlığının canlı bir kanıtını oluşturuyordu. Dersim, bu yönüyle, ırk temelli milliyetçi söylemler için adeta deneysel bir vaka niteliğindeydi. Dersim'in has Türklüğünü kanıtlamaya yönelik bir diğer söylem seti de etnik köken, din ve ırkla kesişir şekilde toplumsal cinsiyet ve cinselliğe odaklanmıştır. Örneğin, *Dersim Raporu*'nda, Dersim'deki kadınlar ile Türkmen kadınları arasında benzerlikler şöyle ifade edilmektedir: "Zaza kadınının diğer bir hususiyeti de Kürt diye anılan bazı kadınlar gibi erkekleşmemesidir. Zaza kadını Türkmen kadınları gibi, Yörük kadınları gibi cinsî temaslara pek düşkündür. Öteden beri taptığı parlak ve bol yıldızlı göklü yaylalarda, ay ışığına karşı neşeli ve şen kahkahalar salan ve boyu içinde kendisine eş arayan Türkmen kadınından Zaza kadınını ayırmak ve bunları aynı neslin kızları sanmamak onları tanımamak olur."[11]

[8] İzzeddin Çalışlar, *Dersim Raporu*, İstanbul: İletişim, 2010, s. 49.

[9] A.g.e., s. 41-64.

[10] B. Turgut Akaygün, *Tunçelinin İç Yüzü* yazı dizisi, "Dersimin tarihi: Asırlarca Türk cemiyetinden geri kalmış olan bu mıntıkanın mazisine bakış," *Cumhuriyet*, 23.09.1936.

[11] İzzeddin Çalışlar, *Dersim Raporu*, İstanbul: İletişim, 2010, s. 49.

Raporda cinselliği ve kadın(sı)lığı "uygarlaşmamış" ırkın kadınlarına atfeden oryantalist bir ırkçı söylem göze çarpmaktadır: Kürtler barbar ötekilerse, Zazalar da cinsel arzunun egzotik nesneleridir. Buna göre, önce İslam, ardından modernleşmeyle gelen uygarlık Türkmen kadınlarını modern ve ahlaklı Türk kadınlarına dönüştürmüştür. Sünni İslam'ın kabulüyle, göklerin kutsal sayılması türünden "uygarlaşmamış" spiritüel Türkmen inanışları da dönüşüme uğramıştır. Türkmen kadınlarından farksız sayılan Zaza kadınları, bu açıdan, Kürt hemcinslerinin aksine, uygarlaştırılma potansiyeline haiz görülüyordu. Gelgelelim henüz uygarlaşabilmiş sayılmıyorlardı, üstelik asıl Türk kimliklerini de unutmuşlardı. Dolayısıyla bu görece "sempatik" raporlarda dahi Dersim'in bir "uygarlaştırma" misyonuna ihtiyacı olduğu düşünülmektedir.

Yeni kurulan Türk devletinin Dersim'e yönelik "uygarlaştırma misyonu," Dersim'i ulusun refahına bir tehdit olarak saptayan ikinci söylem setinde daha acil bir tona sahiptir. Dersim'in farklılığının hem ulus için bir tehdit hem de devlet için bir sorun olarak açıkça sorunsallaştırılması, sonunda hakim tutum haline geldi. Bu da bize, ulusal ve yabancı kimliklerin sınırlarını şekillendirenin tarihsel ve güncel iktidar ilişkileri ve mücadeleler olduğunu gösterir niteliktedir. Türkiye'de milliyetçilik ve Sünni Müslüman Türk kimliği Ermeniler özelinde bütün gayrimüslimlerin, Alevilerin, ve Kürtlerin öteki olarak kurulmasina dayalidir ve Türk devletinin Dersim'i en nihayetinde soykırıma varan bir şiddetle bastırmasının ana nedeni, onun bu öteki kimlikleri ve mücadele tarihini muhteva etmesi yatar.

Ulusa Yönelik bir Tehdit olarak Dersim

> "Dersim, Şiiliğin bir kaynağı olduğu günden beri isyankâr ruhunu hiç değiştirmemiş ve bu ruh onu daima hükümetten uzak bulundurmuştur."[12]
>
> "Dersim gittikçe Kürtleşiyor, tehlike büyüyor."[13]
>
> "Ermenilerin on beş yirmi seneden beri giriştikleri akılları çelme faaliyetleri, Dersimlilerin boş inançları üzerinde bir hayli etkili olmuş gibidir."[14]

Dersim'in palazlanan etnik ve ulusal kategoriler içindeki karmaşık kimliğini tanımlamak kolay değildir. Üstte belirtilen atıfllardan da görüleceği üzere; dönemin devlet seçkinlerinin Dersim'i kategorileştirme çabalarında, Alevi, Kürt ve Ermeni kimlikleri milliyetçilik söylemlerine ve devlet ile ötekiler arasındaki müca-

[12] A.g.e., 2010, s. 74.

[13] Mülkiye Müfettiş Hamdi Bey'in 1926 tarihli Dersim raporu için bkz.: *Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu* (1932), İstanbul: Kaynak Yayınları, s. 223-26, 2010.

[14] Kazım Karabekir'in Dersim Raporu için bkz.: Faik Bulut, *Dersim Raporları*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2005, s. 196-218

delelere bağlı biçimde sorunsallaştırılmıştır. Yeni Türk devleti ötekileri pasifleştirmek amacıyla zaman zaman milliyetçilik kurgusunda inkârcı söylemleri ön plana çıkarmış olsa da, aşağıda göreceğimiz üzere, ötekilerin devletle girdikleri mücadele tarihi Dersim'e uygulanan soykırımda belirleyici olacaktır. Şiiliğin isyanlarla tanımlanması, Kürtlüğün büyüyen bir tehdit olarak adlandırılması, Ermenilerin bu bölgede yürütmüş oldukları olası dayanışma faaliyetleri ve Dersim'in Ermeni Soykırımı sürecinde devletle açık bir işbirliği kurmayı büyük oranda reddetmesi, devletin Dersim'i "problem" olarak kurmasında bu mücadele tarihinin merkezde olduğunu gösterir. Bu nedenle öteki kimlikleri de farklı söylemlerle kurulmuş olmalarına, çeşitlilik ve değişkenliklerine rağmen, politiktir ve tarihi oluşum ve dönüşümleri iktidar karşıtlığını ihtiva eder.

Öncelikle, Dersim'in Alevi kimliğine ilişkin tartışmalar hayli ihtilaflıdır. Raporlarda Alevilik aynı anda hem erken dönem Türk inanışlarıyla ilişkilendirilmiş, hem de bir sorun olarak ele alınmıştır. - Öyle ki anonim bir askeri raporda Aleviliğin Türklüğe Sünni İslam'dan daha yakın olduğu savunulmaktadır. Keza, *Cumhuriyet*'in 1936 tarihli yazı dizisinde yer alan "Bu saha ve halkın halis Türk olduğu tahakkuk edilmiştir" başlıklı bir yazıda, Dersim'in geleneksel dininin aslında göğün ve yerin kutsallığına dayanan has Türk dini olan Şamanizm olduğu belirtilmiştir.[15] Bununla birlikte, Dersim Raporu'nun Zaza kadınlarıyla ilgili yukarıda alıntılanan kısmında da yine hem Zaza hem de Türkmen kadınlarının gökleri kutsal saydığından bahsedilmektedir. *Cumhuriyet*'te yayınlanan yazının devamında ise, kutsal Alevi figürleri ve mekânlarının tümüyle Türk kökenli olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, bu anlayışa göre Alevilik, Türk dininin otantik biçimlerinin bir modifikasyonundan ibarettir.

Aleviliğe ilişkin bu söylem, daha öncesinde gerek 1915 Ermeni Soykırımı ile, gerekse İslam'ın diğer yorumlarına karşı Sünni İslam'ı teşvik işlevi gören Diyanet İşleri Başkanlığı kurumuyla tesis edilen Sünni Müslüman ulus inşalarıyla çelişmektedir. Bu durum, iki ulus anlayışı arasında bir çekişmenin söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır: Ulusu Osmanlı İmparatorluğu ve İslam öncesi köklerine götüren bir Türklük imgeseli ile Osmanlı İmparatorluğu döneminde yerleşikleşerek sonrasında Türk devletinin tarihi boyunca farklı biçimlerde ortaya çıkacak bir Türk-İslam sentezine dönüşen Sünni Müslüman ortodoksisi arasındaki çekişmedir bu.

Aleviliğin sapkınlığına ilişkin söylemler Osmanlı İmparatorluğu'ndan bu yana gerek devlet içinde gerekse toplumda yerleşik bir hal almıştı. Sözgelimi, yine Cumhuriyet Gazetesi Alevi inanışları ile öz Türk inanışları arasındaki yakın-

[15] B. Turgut Akaygün, *Tunçelinin İç Yüzü* yazı dizisi, "Bu saha ve halkın halis Türk olduğu tahakkuk edilmiştir," *Cumhuriyet*, 26.09.1936.

lığı vurgulayan yayınlar yaparken, bir yandan da Alevi ritüeli *cem* sırasında gerçekleştirilen ve ensest olduğuna inanılan *mum söndü* gibi sözümona sapkın Alevi pratiklerine dair çok sayıda habere yer verebilmiştir.[16] Ulusal medya ise eş zamanlı olarak Sünni-Müslümanların önemli dini günlerinde gerçekleşen ulusal kutlamalara ilişkin sayısız haber yaparak, geneli Sünni-Müslümanlardan oluşan bir ulus temsili sunmaktaydı. Kur'an tercümeleri ve dini günlerin modern kutlamaları gibi devlet politikaları yer yer aşırı sekülerleşmenin göstergesi olarak yorumlanmışsa da[17], ötekilere ilişkin söylemler devletçe tanımlanan İslam'ın Türk ulusuna dair kavrayışları şekillendirmeye devam ettiğini ortaya koymaktaydı.

Medyadaki ulus temsillerinde yer bulan İslami bilinç inşa edilmekte olan ulusa bir alternatif olmak şöyle dursun, onun bir bileşenidir. Örneğin, Türk devleti dini bayramların yerine milli bayramları koymaktansa, tarihsel olarak (bugüne kadar) her ikisini de benimseyip desteklemiştir. Alevilikle Türklük arasında kurulan özdeşim, aşırı milliyetçilerin Alevileri başta Kürtler olmak üzere etnik azınlıklardan ayırmak için belli aralıklarla yaygınlaştırdığı bir söylem olsa da, Türk ulusal kimliği Alevilerin sürekli sorunsallaştırılması ve yönetilmesi temelinde öteden beri Sünni-Müslüman olarak tanımlanagelmiştir.

Dersim'le ilgili ikinci sorun Kürtlüğe ilişkindir. Müfettiş Hamdi'nin 1926 ve Başbakan İsmet İnönü'nün 1935 tarihli raporlarında Kürtlük Dersim için bir tehdit olarak ele alınır. Dersim'in Türklüğünü savunanlar dahi giderek artan Kürtlükten bir tehdit olarak söz etmektedir. Örneğin, Dersimlileri Kürtlerden ayıran Müfettiş Hamdi, 1926 tarihli raporunda şöyle demektedir: "Dersim gittikçe Kürtleşiyor, tehlike büyüyor."[18] Bu durum, ötekileri tam da inkârları yoluyla potansiyel olarak kapsayabilecek evrensel Türklük söylemlerinde bile farklılık tehdidinin mevcut olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle, Dersim, Kürt olmasa bile, devletlü elitler nezdinde sözgelimi Çerkesler gibi böylesi bir 'tehdit' altında olmayan azınlık nüfuslarının dahil olduğu iç(erilebilir) nüfusların aksine, Kürtleşme potansiyeli taşımaktaydı.

Türk devletinin tarihi boyunca ayrı bir Kürt kimliğinin adı bile zikredilmemiş ve Kürtler "dağ Türkleri" ya da "Doğu vilayetleri" gibi farklı terimlerle anılmıştır.[19] Dersim'i evrenselci bir Türk ulusuna dahil edebilmek adına onun Kürtlerden farklılığına vurgu yapan argümanların, Türkiye sınırları içinde Türklerden başka

[16] Örn. bkz. *Cumhuriyet* 09.02.1931 ve 21.10.1931.

[17] Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Critical Perspectives on Women and Gender (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2004); M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," *Comparative Politics*, 1997, p.63–82.

[18] *Dersim Jandarma Umum Kumandanlığı Raporu* (1932), İstanbul: Kaynak Yayınları, s. 223-26.

[19] Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999; Mehmet Bayrak, *Kürtler'e Vurulan Kelepçe: Şark Islahat Planı*, Ankara: Öz-Ge, 2009.

bir (etnik) grubun varlığını tanıması ve böylece milliyetçiliğin paradoksunu sergilemesi açısından ironiktir. Bunun nedeni, Türk milliyetçiliği giderek etnik ve ırksal bir nitelik kazanırken, Kürt milliyetçiliğinin de gelişiyor olmasıydı. Bu yıllara ait devlet belgelerinde, Türkiye içinde ve dışında ayrı bir Kürt ulusunun ve/ya dilinin varlığını ortaya koyan çeşitli yayınların yasaklandığı görülmektedir.[20] 1920'lerin ikinci yarısından itibaren, Nuri Dersimi gibi Kürt entelektüelleri Dersim'de bir Kürt hareketi seferber etme çabasına girmiştir. Bu yıllarda, farklı bölgelerden entelektüeller ile liderler arasındaki etkileşim ve alışveriş devam etmiş ve bu durum, devlet yetkilileri nezdinde bir sorun olarak addedilmiştir. Dolayısıyla, burada Kürtlük sadece bir öteki kimliği olarak görülmekle kalmamış, sistem karşıtı bir hareket örgütleme kapasitesinden ötürü de yeni kurulan devlet açısından bir sorun olarak değerlendirilmiştir.

Dersim'in farklılığına ilişkin söylemlerde sorunsallaştırılan son öteki kimlik ise Ermenilik olmuştur. Devletin 1935'te Dersim'e vali olarak atadığı general Alpdoğan ile 1927'de askerlikten emekli edilen general Kazım Karabekir burada bir Ermeni tehdidinden bahsetmiştir. [Zira] Doğu Anadolu 1915'te Ermenilerden "arındırılmış" olsa da, Dersim'deki halkın tamamı Ermenileri Türk devletine teslim etmediği için, 1937'de burada halen bir Ermeni varlığı söz konusuydu.[21] Örneğin Kazım Karabekir, Dersim liderlerini Ermenilere yardım ve yataklık etmekle, dolayısıyla Rusya'ya casusluk yapmakla suçlamıştır.[22] Dersim'de Ermenilerin varlığını sürdürmesi iki nedenden dolayı sorun teşkil ediyordu. İlk olarak, Dersim'de Ermenilerin süregiden varlığı Dersim'in Türklüğüne ve Ermeniler ile diğer gayrimüslim unsurların yok edilmesiyle Sünni İslam şemsiyesi altında homojenleştirilen Türk kimliğine aykırıydı. İkincisi, Ermenilerin bu bölgede görece korunmuş olması, Dersim'in diğer bölgelerden farklı olarak, devletin Ermeni nüfusunu askeri güçlere teslim etme yönündeki emirlerine uymadığının göstergesiydi. Örneğin Alpdoğan, Dersim'deki "asilik ve isyan"dan Ermeni nüfusunu sorumlu tutmuştur.[23] Dolayısıyla, Dersim bir yandan Ermenileri görece koruduğu

[20] Örn. bkz. 01.08.1934'te Suriye'deki Kürt Hoybun Cemiyeti'nin yayınlarına getirilen yasak: *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi* (*Cumhuriyet* Arşivi), No. 080 18 01 08, 47 54 16. Bu yasaklar sonraki on yıllarda da devam edecektir. Siyasi yayınların yanı sıra, çeşitli Kürtçe edebiyat metinlerinin Türkiye'ye girişi de yasaklanmıştır. *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi* (Cumhuriyet Arşivi), No. Published on 10/4/36.

[21] Vahakn N. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, 6., rev. ed., repr. in paperback, New York: Berghahn Books, 2004; Taner Akçam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, 1. Holt Paperbacks ed, New York: Holt Paperback, Metropolitan Books, 2007.

[22] Faik Bulut, *Dersim Raporları*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2005, s. 196-218

[23] Abdullah Alpdoğan'ın 8 Nisan - 28 Nisan 1937 tarihleri arasında hazırlayarak Ankara'ya gönderdiği Dersim odaklı 6 adet istihbarat raporu için bkz.: Cemil Koçak, *Tek-Parti Döneminde Muhalif Sesler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 127-141.

için asi sayılırken, diğer yandan da, hayatta kalan Ermenilerin buradaki isyan tehdidine katkıda bulunduğu düşünülüyordu.

Sonuç

1930'larda Dersim ve Türk ulusal kimliğine ilişkin olarak, birbiriyle çelişen, zaman zaman da çatışan çeşitli söylemler dolaşımdaydı. Bu söylemlerin hepsi aynı ölçüde iktidar üretici bir etkiye sahip değildi. Söylemsel alanın sınırlarını belirleyen, devlet ile ötekiler arasındaki geçmişten bu yana süregelen ilişkilerin yanı sıra, ötekilerin olası toplumsal hareketlerinin ulusa ve devlete yönelik birer tehdit olarak algılanmasıdır. Dersim'de Alevi, Kürt ve Ermeni kimliklerinin sorunsallaştırılmasında sadece homojenleştirilmiş bir ulusal imge değil, aynı zamanda yeni kurulan Türk devletine karşı birer "asilik" kaynağı olarak görülmeleri de etkili olmuştur.

Farklılık ve tehdit söylemlerinin hakim hale gelmesi, ulusun miras alınan bir aidiyet duygusu temelinde inşa edilmediği gibi, ulusalcı bir elitin iradesiyle de özgürce inşa edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Bir ulus-devletin ulusal kimliği ve meşruiyeti, daha ziyade, ötekilik söylemleri ve ötekilerin potansiyel hareketlerinin bastırılması üzerine inşa edilir. Modern Türk devletinin en sistematik soykırım projelerinden biri olan Dersim Soykırımı sadece Alevi, Kürt ve Ermeni nüfusun yok edilmesini değil, aynı zamanda bu kimlikler temelinde inşa edilebilecek her türden potansiyel hareketlerin de önüne geçmeyi amaçlamıştır.

KÜRT MESELESİNİ MİSAK-I MİLLİ ODAĞINDA TARTIŞMAK

Taha Baran[1]

Kürt meselesi; Kürtlerin parçası oldukları devletten etnik, ulusal, dilsel ve teritoryal farklılıklar taşımasıyla ortaya çıkan çok katmanlı bir sorunsala işaret eder. Teritoryal farklılık, bu meselede merkezi konumda bir dinamiğe karşılık gelir. Kürt topraklarının dört farklı ulus devlete pay edilmiş olması Kürt meselesinde karşılaştığımız sorunların ilk kaynağını oluşturmaktadır. Toprak egemenliğinin Kürtlere ait olmayışı, Kürtlere karşı, ulus devlet bünyesinde birçok homojenleştirme eylemlerine kapı açmıştır. Kürtlerin varlığı inkâr edilmiş, etnik ve kültürel özellikleri birçok baskı formuyla yok edilmeye çalışılmıştır. Bu aynı zamanda Kürtler içerisinde çeşitli direniş ağlarının ortaya çıkmasına yol açmış, birçok isyan hareketine zemin hazırlamıştır. Devletlerin direnişlere yanıtı daha çok sert güç üzerinden gerçekleşirken, şiddet pratikleri de meselenin merkezine yerleşmiştir. Bu nedenle, Kürt meselesini en temelde düzeyde toprak egemenliği üzerinden tartışmak, sorunun çözümüne yönelik önemli bir kavşağı geçmek anlamına gelir. Bu çalışma, Kürt topraklarının söylemsel olarak nasıl Türk ulusuna ait kılındığı ve yeniden kurulan sahipliğin Kürtleri nasıl bir tehdit unsuru olarak kurduğunu tartışacaktır. Başka bir ifadeyle, Türkiye özelinde, devlet elitlerinin hangi söylemsel yapılarla toprak ve Türklük arasında özdeşleşme kurduğunu ve bu (kurgusal) 'doğallığa' meydan okumanın tehdit öznesi yaratan etkilerini tartışacaktır. Devlet elitlerinin toprak egemenliğine dair anlatılarının izlenebileceği yegâne alanlardan biri ise Misak-ı Milli anlatısıdır.

Siyasal elitlerin Misak-ı Milli'ye kutsallık atfetmesinden anlaşılacağı üzere, bu beyanname günümüzün siyasal düzenini şekillendiren önemli bir tarihsel anlatıdır. Çünkü geçmişin bilgisi veya tarih, ulusal bilincin ve kolektif hafızanın kurulduğu başat alanlardan biridir. Smith'e göre bir toprak parçasının vatan olabilmesi için teritoryal hafızanın inşa edilmesi, bu teritoryanın coğrafi ve tarihsel anlamda yeniden üretilmesi gerekir. Başka bir anlatımla; tarihsel olarak bir toprak parça-

[1] Dr., Kanada'da Concordia Üniversitesi'nde misafir araştırmacı olarak çalışmalarına devam etmektedir.

sına referansla ataların izinin sürülmesi yerli kültürün, din, dil ve gelenekler aracılığıyla yüceltilmesi ve tarihin yeniden yazılmasıyla etnik bilinç keşfedilip canlandırılmış, böylece ulusun bir toprak parçası üzerinden hayal edilmesine imkân vermiştir.[2] Bu açıdan tarih, "hayali cemaat" olan topluluğa kolektif hafıza katarak ulusal bir çimento işlevi görmektedir.[3]

Misak-i Milli tanım olarak ulusal yemin anlamına gelir. Bu yemin İstanbul'da toplanan son Meclis-i Mebüsan tarafından 28 Ocak 1920'de oybirliği ile kabul edilmiştir.1. Dünya savaşını bitirecek anlaşmalarda Türkiye'nin kabul edeceği asgari anlaşma koşullarını belirtir.[4] Bu beyannamenin tartışmamız açısından en önemli boyutu sınırlarla ilgili birinci maddesidir. Bu sınırlar Türkiye'nin bugünkü sınırlarını da içeren ama daha geniş bir coğrafyayı kapsayan bir beyannamedir. Örneğin Irak Kürdistanı'nın neredeyse tamamı, Musul, Kerkük, Suriye'de Halep'e kadar olan bölge, Yunanistan sınırları içinde bulunan Selanik'e kadar olan topraklar bu sınırların içindedir. Dolayısıyla Türkiye'nin mevcut/'resmi' sınırlarını aşan bir beyannameden bahsetmekteyiz. Bu beyanname, bu nedenle, hem Türkiye'nin mevcut sınırlarının tarihsel gönderim yapıldığı ilk çerçevesini oluşturmakta hem de geniş sınırları sahiplenerek daha küçük bir coğrafyaya hapsedilmiş olmanın mağduriyetini kurmaktadır. Beyannamenin birinci maddesi, özellikle Kürt bölgelerine işaret etmektedir: "Madde 1. Osmanlı Devletinin, özellikle Arap çoğunluğunun yerleşmiş olduğu, 30 Ekim 1918 günkü Silah Bırakışımı [Mondros Mütarekesi] yapıldığı sırada, düşman Ordularının işgali altında kalan kesimlerinin [o sırada Hatay ve Musul bölgesi Osmanlı egemenliği altında idi] geleceğinin, halklarının serbestçe açıklayacakları oy uyarınca belirlenmesi gerekir; sözkonusu Silah Bırakışı çizgisi içinde, din, soy ve amaç birliği bakımlarından birbirine bağlı olan, karşılıklı saygı ve özveri duyguları besleyen soy ve toplum ilişkileri ile çevrelerinin koşullarına saygılı Osmanlı-İslam çoğunluğunun yerleşmiş bulunduğu kesimlerin tümü, ister bir eylem, ister bir hükümle olsun, hiçbir nedenle, birbirinden ayrılamayacak bir bütündür."

Misak-ı Milli, özel olarak Kürt devletinden, Kürt nüfusundan veya Kürdistan'dan bahsetmemektedir. Beyannamenin kabul edildiği tarih itibarıyla, işgal altında olmayan Osmanlı egemenliğindeki tüm topraklarının kendilerine ait oldu-

[2] Anthony Smith, *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, İstanbul: Everest Yayınları, 2002, s. 190.

[3] Elie Podeh, 'History and Memory in the Israeli Educational System: The Portrayal of the Arab-Israeli Conflict in History Textbooks', *History & Memory*, c. 1. s. 12, 1948-2000.

[4] Beyannamenin kabulü ve yayımlanma biçimiyle ilgili henüz açıklığa kavuşturulmamış bazı noktalar mevcuttur. Her şeyden önce beyannameye ilişkin görüşmeler ve özgün metin Meclis-i Mebusan zabıtlarında yoktur. Bu durumda beyannamenin resmi bir oturumda değil, (Meclis üyelerinin tümüne yakınını kapsayan) Felah-ı Vatan grubunda kabul edilmiş olduğu ihtimali dile getirilmiştir. Birleşik Krallık Büyükelçisi Sir Horace Rumbold, "yayınlanmış hiçbir imza listesi yoktur" diyerek, izlenen prosedürün "misakın geçerliliğini kuşkulu kıldığını" iddia eder. Bkz. Nejat Kaymaz, "Misak-ı Millî Üzerinde Yapılan Tartışmalar Hakkında", *VIII. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, 1977, s. 8.

ğunu kabul etmektedir. Kürt coğrafyasının işgal altında olmadığı hatırlandığında, bu toprakların egemenliği doğrudan sahiplenilmiş olmaktadır. Ancak, özellikle Kürtler açısından belirtmek gerekir ki, toprak egemenliği self-determinasyon prensibi doğrultusunda sahiplenilmemiştir. Yani Kürt topraklarının egemenliği, Kürtlerin fikri alınmadan sahiplenilmiştir.

Egemenlik Kurucu Olarak Misak-ı Milli

Taylor'ın önerdiği gibi; ulusal coğrafya, siyasetin temelde devlet merkezli bir toplumsal sürece kavuşması için doğrudan egemenlikle bağlantılıdır, bu anlamda modern dünya toprak üzerine kuruludur.[5] Modern sınırlar, kimliğin özellikle de ulusal kimliğin temel işaretleridir. Bir başka ifadeyle; sınırlar politik inançların, toplumsal birlik ve doğal bölgesel bütünlük mitlerinin ifadeleridir.[6] Alexender, modern devlet sistemi içerisinde ulus ve ulusa 'ait' toprağın karşılıklı olarak birbirini kurduğunu belirtir.[7] Bu açıdan ele alındığında Misak-ı Milli anlatısı, toprak ile kimlik arasında, birinin diğerini kurduğu ve birinin bir diğerini koruduğu karşılıklı bir ilişki içerisindedir. Bu bağlamda Misak-ı Milli anlatısı, teritorya aracılığıyla ulusal bir kimlik oluşturmaktadır; toprak ulusal kimliğin bir parçası olarak inşa edilmekte böylece teritorya, ulusalı kurucu yeni bir ağ halini almaktadır.

Misak-i Milli anlatısı toprak egemenliğini Türk ulusuna ait kılarken başat strateji olarak içerideki sınırları silen ve dışarıdaki sınırları belirginleştiren bir söylemsel yapı kullanmaktadır. Böylece dış sınırlar Türklerin egemen olduğu bir coğrafik düzleme ve iç sınırları da (ötekilerin sahiplik iddialarını silerek) Türklerden müteşekkil homojen bir ulusal yapıya dönüştürülmektedir. Başka bir deyişle Misak-i Milli anlatısı, coğrafi sınırların kullanım ve değişim haklarının Türklere ait olduğunu belirterek toprak ve Türklük arasında bir sahiplik bağı kurmakta; dış sınırları vurgulamakla da içerideki farklılıkları Türklük kimliği altında silmektedir. Siyasal elitler, Misak-ı Milli anlatısını, atalara ve onların mücadelesine referans vererek soyut bir anlatıdan çıkarıp ete kemiğe büründürmektedir. Misak-ı Milli anlatısı, devlet söyleminde mevcut (iç ve dış) sınırların sahipliğini 'bedeller' üzerinden inşa etmekte, sınırların hem varlığını hem de meşruluğunu bu 'bedeller' üzerinden hakikat olarak temsil etmektedir. Devlet söyleminde toprak egemenliği, 'bir ulus bedel ödemişse, o toprak doğal olarak o ulusa ait' şeklinde

[5] Peter J. Taylor, 'The State as Container: Territoriality in the Modern World-System', *Progress in Human Geography*, c. 18, 1, 1994, p. 151–162.

[6] Malcolm Andersen, *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*. Oxford: Polity Press, 1996, p. 2.

[7] Robin J. Alexander, Border Crossings: Towards a comparative pedagogy, *Comparative Education*. 37, 4. *2002*, p. 507-523

kurgulamaktadır. Bahsedilen bedel, savaşlarda ölen özneleri anlatmaktadır. Toprak ile ulus arasındaki kurgusal ilişki bedeller üzerinden doğallaştırılmaktadır. Örneğin dönemin İçişleri Bakanı Nahit Menteşe sınır-sahiplik-bedel etkileşimini şöyle ifade etmektedir: "*Türkiye'nin, dünyanın kabulü olan sınırları vardır. Bu sınır, -demin de arz ettiğim gibi- Misakımillî sınırıdır ve yetmiş yıl önce, bedeli, milletimizce ödenerek çizilmiştir*".[8] Bu anlatı, toprağa hakimiyet ilişkisini verilen bedeller üzerinden hakikat olarak temsil etmektedir. Alıntı, Misak-ı Milli anlatısıyla hem ülkenin dış sınırlarını yeniden üretmekte hem de içerdeki farklılıkları silmektedir.

Misak-ı Milli'nin coğrafi sınırları belirlemesi ve toprağın sahipliğini kurması için kullanılan bir diğer strateji, "kan anlatısı" olarak bilinir. Örneğin, DYP Grubu adına konuşan Erzurum Milletvekili İsmail Köse, "[...] *mübarek topraklarımızı, bu misakı milli sınırlarımızı çizen ecdadımızın kanı...*" diyerek Misak-ı Milli anlatısına atalarının kanını ekleyerek toprağa hakimiyet ilişkisini inşa etmektedir.[9] Bu anlatı, "atalarımızın" kanının dökülmesi nedeniyle toprağa sahiplik ilişkisi kurulduğunu ve hakimiyetin miras yoluyla "bize" geçtiğini iddia etmektedir. İsmail Köse bu durumu, "[...] *Türk Milleti, bir bütün olarak, bu düşmanlara karşı vermiş olduğu istiklal mücadelesinde kanlarını ve canlarını ortaya koydukları*"[10] şeklinde ifade etmektedir. Köse, bu görüşlerini Batman ve Şırnak'ın il olmasıyla ilgili bir konuşmasında dile getirmiştir. Bu şekilde, Kürt sorununun olduğu bölgede, Türk milletinin kanının dökülmesiyle kazanılan toprakların sahipliğine vurgu yaparak, Kürtlere ait olmadığını hatırlatmaktadır.

Tehdit Kurucu Anlatı Olarak Misak-ı Milli

Anlatılar, özellikle şiddetin siyasi hedeflere ulaşmak için kullanıldığı bağlamlarda, inanç ve davranışların şekillendirilmesinde önemli bir rol oynar. Anlatılar şiddeti meşrulaştırabilir ve devam eden şiddeti haklı çıkaran kendi kendini sürdüren bir mantık yaratarak çatışmayı sürdürebilir.[11] Bu anlatılar, barışa ulaşmanın ve tehditlerden kurtulmanın tek yolunun mevcut çatışma araçlarını devam ettirmek olduğunu öne sürer. Sonuç olarak, siyasi hedeflere ulaşmanın bir aracı olarak şiddet kullanımı konusunda bir kaçınılmazlık hissi yaratabilirler. J. Anderson modern devlet sistemine ayrılmaz bir biçimde bağlı ve sistemin teritoryal mantığının izlerini taşıma durumuna teritorya duygusu demektedir.[12] Sınırları

[8] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XIX, Toplantı 46, c. 48 (Aralık 1993j), s. 148.

[9] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XIX, Toplantı 2, c. 1 (Kasım 1991b), s. 65.

[10] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XVIII, Toplantı 114, c. 45 (Mayıs 1990f), s. 239.

[11] Rotherbarth, H., & Korostelina, K., Social identity, narratives, and violence. In S. McEvoy-Levy (Ed.), *The European Union and the Cyprus conflict: Modern conflict, postmodern union.* Manchester: Manchester University Press, 2005, p. 133-155

[12] James Anderson, *Nationalism and Geography. The Rise of the Modern State.* (ed. James Anderson).

korumaya odaklanan teritorya duygusunun en önemli mekanizması karşıtlıktır. Tanımı gereği sınırlar karşıtlıklara ve 'öteki'ne dayalıdır.[13] Örneğin teritoryanın Yahudiler tarafından algılanışı, "zorunlu sürgün" ve daha sonra "dönüş" şeklindeki bir ulusal söylem üzerine kurulmuştur. Bu söylem birçok Yahudi'nin İsrail devletinin Filistin vatandaşlarına uyguladığı; askeri yönetim dahil olmak üzere sosyal ve ekonomik gelişim yokluğu, politik gözetleme, düşük temsil ve geniş ölçüde Filistin topraklarının ellerinden alınması gibi olumsuz eylemlerin kabul edilmesine imkan sağlamıştır.[14]

Misak-ı Milli anlatısı öncelikle tarihsel bir ana gönderim yaparak coğrafi alanı Türklüğe ait kılmakta ardından da bu coğrafi alanı korunması gereken kutsal bir mekâna dönüştürmektedir. Bu anlatı, toprak ve Türklüğü örtüştürerek meşru bir egemenlik ilişkisi inşa etmekte daha sonra sınırlara dair farklı söylemleri olan toplumsal grupları tehdit olarak resmetmektedir. Toplumsal grupların siyasala dair taleplerini ise Misak-ı Milli karşıtlığı üzerinden kurgulayarak hem onların taleplerini susturmakta hem de talep eden özneyi tehdit olarak ifade etmektedir. Bu bağlamda Misak-ı Milli anlatısı, spesifik/stratejik olarak Kürtleri hedef alan bir anlatıdır. Farklı bir deyişle; Misak-ı Milli'nin iç sınırları silmesi, Kürtlerin kimlik düzeyindeki taleplerinin yok sayılmasına neden olmaktadır. Çünkü iç sınırların varlığı, dış sınırların daha belirsiz hale gelmesine ve Kürtlerin toprak taleplerini meşrulaştırmalarına neden olabilir. Dolayısıyla Kürtlere karşı gerçekleşecek şiddet formlarının toplumsal düzlemde meşruiyetini oluşturmaktadır. Bu duruma verilebilecek bir örnek DYP Grubu adına konuşan Niğde Milletvekili Mahmut Öztürk'ün anlatımında görülebilir. Konuşma 1990 yılında SHP'nin Kürt coğrafyasında yaşanan hak ihlalleri ve sorunların çözümü için sunduğu araştırma önergesine muhalefet partilerinin verdiği tepkilerden oluşmaktadır. Öztürk, "*Misak-ı Millî ile belirlenmiş hudutlarımız içerisindeki her karış toprak bizim...*" demektedir.[15] Anlatımın bağlamından da anlaşılacağı üzere Kürt meselesi Misak-ı Milli karşıtlığı üzerinden kurulmaktadır. Dolayısıyla Kürt meselesinde çatışmanın içerisine yerleştirildiği bağlam toprak egemenliğinin tehlikeye düşmesidir. Öztürk, hak ihlallerini Misak-ı Milli penceresinden ifade etmekte; toprak bütünlüğünün parçalanma tehlikesini hatırlatarak (şiddet formu olarak) hak ihlallerinin görmezden gelinmesini talep etmektedir. Anlatıcının "her karış toprak bizimdir" tabirinden de görüleceği üzere Misak-ı Milli anlatısı, toprağı ulusal kimliğin bir parçası haline getirmekte, toprak ile kimlik arasında birbirini kuran ve birbirini koruyan

Brighton, Sussex: Wheatsheaf Books, 1986, p. 115–142.

[13] Daniele Conversi, 'Reassessing Current Theories of Nationalism: Nationalism as Boundary Maintenance and Creation', *Nationalism and Ethnic Politics*. c. 1. s. 1, 1995, s. 75-78

[14] Oren Yiftachel, 'Ethnocracy: the Politics of Judaizing Israel/Palestine Constellations', *International Journal of Critical and Democratic Theory*. c. 6. s. 3, 1999, s. 364-90.

[15] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XVIII, Toplantı 82, c. 41 (Şubat 1990c), s. 351.

girift bir ilişki oluşturmaktadır. Alıntı, Kürt bölgelerinin 'biz'e ait olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda 'biz' kimliği, tekil Türklüğü ifade etmekte olup, toprağa yinelik sahipliği dışlayıcılık üzerine temsil etmektedir. SHP Grubu adına konuşan İzmir Milletvekili M. Turan Bayazit ise 'Güneydoğu Anadolu' bölgesini, "[...] *Türkiye Cumhuriyeti Devletinin misakı millî ile çizilen değişmez sınırları içinde coğrafi bir bölge...*" şeklinde tanımlamaktadır.[16] Misak-i Milli anlatısının başka bir bölge üzerinden dile getirildiğini görmek mümkün değildir. Örneğin Marmara Bölgesi Misak-i Milli sınırlarımız içinde değişmez bir bölgemizdir türünden bir açıklama ile karşılaşmak mümkün değildir. Sınırların 'değişmez' oluşunu hatırlatmasından da anlaşılacağı üzere, anlatıcı, değişme tehdidinin varlığına işaret etmekte ve (birçok şiddet formunu içeren) olağanüstü önlemlerin alınması durumunda bu tehdidin bertaraf edileceğini belirtmektedir. Bu durum, toprak egemenliğinin tehdit altında olduğunu hatırlatarak toplumun gayrı ahlaki ve yasadışı eylemlere rıza göstermesini sağlama stratejisidir. Sinop Milletvekili Yaşar Topçu ise toprak egemenliğine meydan okumanın karşılığına dair ipuçları vermektedir: "Eğer siz 'misakı mili' adı altında çizdiğiniz bu sınırlar içerisinde kalan bu dağlara sahip değilseniz... Sizin eğer Ağrı Dağı'nın tepesindeki taşa hükmünüz geçmiyorsa, niye 'Türk Devletiyim' diye övünüyorsunuz? Olur mu öyle şey? Ağrı Dağı'nın tepesindeki taşa da Türk Devletinin hükmü geçecek. Devlet anlayışı budur."[17]

Topçu, Misak-i Milli üzerinden kurulan hakimiyetin, toprak üzerinde yaşayan etnik yapıları ve diğer toplumsal grupları hüküm altına alma hakkı verdiğini belirtmektedir. Konuşmacı, Misak-ı Milli üzerinden coğrafi yapıyla hakimiyet ilişkisi kurmanın yanı sıra toprağa egemen olanın bireylere ve gruplara hükmetme hakkına sahip olduğunu belirtmektedir. Topçu, hükmetme hakkının kullanılmamasını toprak egemenliğinin yıkılışı olarak temsil etmekte, sertlik yanlısı politikaları meşrulaştırmaktadır.

Toprak egemenliği açısından kurucu bir mahiyete sahip olan Misak-ı Milli anlatısı, dışarıda sınırları belirginleştirmek içerideki farklılıkları silmek için kurulan bir anlatıdır. Bu anlatı içerideki farklılıkları tarih üzerinden eşitlemekte ve aynı zamanda Türklük kimliği altında farklılıkların silinmesini sağlamaktadır. Tarihsel anlatı, güç üzerinden de sahipliği kurmaktadır. Örneğin Ankara Milletvekili Baki Tuğ bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Türkiye'nin güneyi, doğusu, batısı, kuzeyi söz konusu değildir. Türkiye, misakı milli ile hudutları çizilmiş, bu hudutların değiştirilmesi mümkün olmayan bir ülkedir. Bu ülkenin sınırlarının değişti-

[16] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XVIII, Toplantı 103, c. 43 (Nisan 1990e), s. 435.
[17] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XVIII, Toplantı 103, c. 43 (Nisan 1990e), s. 453.

rilmesine, önce, Türkiye Büyük Millet Meclisi, onu takiben siyasi iktidar, onu takiben de siyasi partiler ve Türk Milleti müsaade etmeyecektir."[18]

Tuğ'un anlatımından da görüleceği üzere Misak-ı Milli anlatısı ülkenin coğrafi sınırlarına meşruiyet dayanağı oluşturmaktadır. Bu meşruiyet dayanağı üzerinden coğrafi yapıya sahiplik ilişkisi geliştirilmektedir. Tuğ, "Türk Milletinin" sınırların değişmesine izin vermeyeceğini belirtmektedir.

Misak-ı Milli Topraklarında Kürdistan Olmaz

Misak-ı Milli anlatısının sınırlarına dahil ettiği Musul ve Kerkük bölgeleri Irak'ın coğrafi sınırları içerisinde yer almaktadır. Devlet elitleri bu durumu travmatik olarak karşılamakta bunun sorumluluğunu Şeyh Said İsyanı'na yüklemektedir. Dolayısıyla Misak-ı Milli üzerinden kurulan toprak egemenliğinin 'gasp' edildiğine işaret edilerek mağdur izlenimi verilmektedir. Irak Kürdistanı'nın aşamalı bir biçimde federatif yönetime kavuşması ise hem mağduriyeti yeniden hatırlatmakta hem de Kürdistan'ın kurularak Türkiye'den toprak koparacağı ihtimalini oluşturmaktadır. ANAP Grubu adına konuşan Balıkesir Milletvekili İsmail Safa Giray yukarıda bahsedilen iki duruma birden uygun olabilecek bir örnek sunmaktadır. Konuşma bağlamı hükümetin Çekiç Güç'ün görev süresini üç ay uzatma talebidir. Giray şöyle demektedir: "Kuzey Irak'ta, ta 1920'den beri, Türkiye aleyhine kışkırtmalar, birtakım oyunlar vardır. Biliyorsunuz, Misakı milli Kuzey Irak'ı içine alırdı; ama, o zaman, İngilizlerin tertiplediği bir oyun sonucu, yine petrol sebebiyle, oradaki bir plebisit sonucu, Türkiye, Kuzey Irak'ı kaybetti. Şimdi, bugün, Türkiye, Kuzey Irak'ı almalı mıdır, almamalı mıdır; bu, ayrı bir konudur; bunun münakaşasına girmiyorum, ama, Kuzey Irak'ta, Türkiye aleyhine eskiden beri kışkırtılmış bir nüfus yaşamaktadır."[19]

Giray, Misak-ı Milli anlatısında sahip olunan bölgelerin İngilizler ile Şeyh Said'in iş birliği sonucu kaybedildiğini anlatmakta ve haksızlığa uğramışlık duygusunu ifade etmektedir. Onun anlatımı, Misak-ı Milli anlatısıyla Irak Kürdistanı üzerinde iddia edilen sahiplik ilişkisinin sürdüğü iddiasında olup geri alma hakkının saklı olduğunu ima etmektedir. Alıntı Irak Kürdistanı'nı 'Türkiye aleyhine eskiden beri kışkırtılmış bir nüfus' barındırmakta olduğunu kodlamakta ve bahse konu olan Kürt nüfusunu Türkiye'deki iç sınırların silinmesinin önünde engel olarak görmektedir. Anlatı yapısal olarak analiz edildiğinde, Irak Kürdistanı'nı Kuzey Irak olarak tanımladığı, Irak bütünlüğü içerisinde bir parça olarak ele aldığı göze çarpacaktır. Giray, Irak Kürdistanı'nın Irak'tan ayrılmasını kabul edil-

[18] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XIX, Toplantı 97, c. 16 (Ağustos 1992k), s. 324.
[19] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XX, Toplantı 30, c. 2 (Mart 1996b), s. 578-579.

mez bulmaktadır. Bağımsız bir Kürdistan'ın içerdeki sınırları yeniden keskinleştireceği ya da iç sınırların silinmesini engelleyeceği kaygısı, Irak Kürdistanı'nın bağımsızlaşmasını reddetmesinin nedenini oluşturmaktadır. Bu durumun nedenini ise Kayseri Milletvekili Aykut Edibali'nin konuşmasında görmek mümkündür. Ona göre: "Kuzey Irak'ta bir Kürt oldu bittisiyle karşı karşıyayız. Bu, suni bir oluşumdur. [...] Yakında Türkiye'den yoğun toprak taleplerinin -dışarıda ve içeride- bizi rahatsız edeceğini, milli birliğimizin ve vatan topraklarının çok ciddi şekilde tehlikeye düşeceğini görmekten korkuyorum ve endişe ediyorum."[20]

Edipali'nin anlatımından da görüldüğü üzere içerideki Kürtlerin bu durumdan etkilenme ihtimali Irak Kürdistanı'na dair kaygıların nedenini oluşturmaktadır.

Sonuç

Toprak egemenliği, Kürt meselesinde sorunun ilk kaynağını oluşturmakla birlikte devlet şiddetine de meşruiyet sağlamaktadır. Egemen ulus devlet perspektifinde, toprak egemenliğine meydan okunması şiddet hakkını doğurmaktadır. Toprak egemenliği teritoryal hafızanın inşa edilmesiyle mümkündür. Misak-ı Milli, teritoryal hafızanın inşasında merkezi bir tarihsel anlatıya karşılık gelir. Misak-ı Milli anlatısı ilk olarak, topraklar üzerindeki binlerce yıllık Kürt varlığını silmekte, ikinci olarak da toprakların sahipliğini söylemsel kurgularla Türk ulusuna ait kılmaktadır. Böylece Misak-ı Milli dış sınırları keskinleştirirken, iç sınırları da ortadan kaldırarak siyasal alanı homojenleştirmektedir. Sahiplik ve egemenlik biçimlerinin kurgusal yeniden oluşumu, Kürtlerin taleplerini devletin bütünlüğüne karşı bir meydan okuma olarak tanımlamakta bu yolla da Kürtlere karşı kurulan şiddet formları için 'meşruiyet' ikamesi sağlamaktadır.

---

[20] TBMM Tutanak Dergisi, Dönem XIX, Toplantı 15, c. 19 (Ekim 1992m), s. 136.

TÜRKLÜK SÖZLEŞMESİ *VE İHTİLAFLARINI KÜRT COĞRAFYASI MERKEZİNDEN YENİDEN DÜŞÜNMEK*[1]

Ronay Bakan[2]

Bu yazıda ulus devletlerin ortaya çıkışında kendilerini sadece kronolojik bir doğuş mitiyle değil aynı zamanda belli bir toprak parçası üzerinde dile getirdikleri iddialara dayanarak da tanımladıkları öne sürülmektedir. Modern devleti toplumsal dinamiklerin dışında analitik bir kategori olarak gören bakış açıları sorunsallaştırılarak, farklı siyasi grupların ve kimliklerin mekâna müdahalelerini merkeze alıp ulus devletleşme hadisesinin hem devam eden hem de ihtilaflı bir süreç olduğu tartışmaya açılabilir. Bu çerçevede, Türkiye Cumhuriyeti'nin 100 yıllık devlet geleneği içerisinde dönüşen Türklük Sözleşmesi'ni[3] Kürt coğrafyasını merkeze alarak düşünmeyi öneriyorum. Bunu yaparken öncelikle tarihsel bir analiz sunup, ardından Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) döneminde Türklük

---

[1] Bu yazı 2016-2023 yılları arasında yapmış olduğum saha çalışmalarına dayanmaktadır. Bu yazının mülksüzleştirme ve yerinden edilmenin asimilasyonla ilişkisine odaklanan önceki versiyonları için *Ayrıntı Dergi*'nin 32. sayısında "Bir Kimliksizleştirme Yöntemi Olarak Mülksüzleştirme: Suriçi Örneği ve Kürtlerin Mülksüzleştirilme Tarihine Kısa Bir Bakış" başlıklı makaleyi veya Metis Yayınlarından çıkacak olan *Mülkiyet ve Mülksüzleştirme* adlı derlemede "Yüzyıllık Bir Devlet Geleneği Olarak Mülksüzleştirme ve Yerinden Etme" başlıklı kitap bölümünü inceleyebilirsiniz.

[2] Mekân, miras, siyasi iktisat ve karşı-isyan gibi alanlarda çalışan Ronay Bakan, Johns Hopkins Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde doktora adayıdır.

[3] Barış Ünlü, Pierre Bourdieu'nun habitus kavramından yola çıkarak Türklüğü sadece kan bağıyla ortaya çıkmış bir etnisite, vatandaşlık, ulusal kimlik veya ideolojik aidiyet değil; farklı sosyal sınıfları veya ideolojileri aşan görmenin, duymanın, algılamanın, anlamanın, önemsemenin, hissetmenin ve bir tavır geliştirmenin özel yolları olarak tanımlar. Bu Türklük halleri bir imtiyazlar dünyasına işaret eder ve bu imtiyazlar yazılı belgeleri de içeren ama çoğunlukla örtük olan, bazı temel anlaşma ve kurallardan oluşan Türklük Sözleşmesi ile varlığını devam ettirir. Bu anlamda, Türklük Sözleşmesi Türklüğün ve Müslümanlığın imtiyazlı yaşamın temelini oluşturmasının kabulü ve Türkleşmeye direnen Müslüman Kürtler ve Osmanlı Dönemi itibariyle şiddet ve soykırıma uğrayan gayri-Müslimlerle duygudaşlık veya siyaset üretiminin yasaklanması anlamına gelir. Her ne kadar Ünlü, Türklük Sözleşmesi'nin devleti aşan habitusuna odaklansa da ben bu yazıda bürokratik ve askeri güce sahip devletin bu imtiyazları (ve dolayısıyla imtiyaz dışında kalan toplumları ve mekânlarını) nasıl yeniden kurgulamaya giriştiğine dikkat çekiyorum. Türklük Sözleşmesi hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Barış Ünlü, *Türklük sözleşmesi: oluşumu, işleyişi ve krizi*, 1. baskı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

Sözleşmesi'nin politik İslam üzerinden yeniden kurgulanışını Diyarbakır merkezinde somut ve soyut miras çalışmaları ışığında okuyorum. Bu çerçevede, öncelikle 2000'lerde politik İslam'ın kendini Kürt coğrafyası içerisinde var etme çabalarının ilk tezahürlerinin nasıl ihtilaflara yola açtığını göstereceğim. Ardından, şehir savaşları sonrasında yerel belediyelerin ve katılımcı meclislerin ortadan kaldırılmasıyla Kürt coğrafyasının kendisinin Türklüğün İslam üzerinden yeniden tanımlanması sırasında çeperden merkeze taşındığını tartışmaya açacağım.

Ulus-devletin Mekânsallığını Yeniden Düşünmek

Bu yazıda ulus devletlerin ortaya çıkışında kendilerini sadece kronolojik bir doğuş mitiyle değil aynı zamanda belli bir toprak parçası üzerinde hak iddia ederek de tanımladıklarını iddia ediyor ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 100 yıllık devlet geleneği içerisinde özellikle son 20 yılda dönüşen Türklük Sözleşmesi'ni Kürt coğrafyası üzerinden anlamayı öneriyorum. Bu açıdan modern devleti toplumsal dinamiklerin dışında analitik bir kategori olarak gören bakış açılarını sorunsallaştırırken, farklı siyasi grupların ve kimliklerin mekâna müdahalelerini merkeze alıp ulus devletleşme sürecinin hem devam eden hem de ihtilaflı bir süreç olduğunu vurguluyorum.

Max Weberci devlet yaklaşımı, modern devleti toplumsal ilişkilerden bağımsız bir olgu olarak ele alır. Bu anlayış devleti belirli bir bölgede şiddet tekelini meşru olarak elinde tutan ayrı bir siyasi topluluk olarak tanımlar. Bu bağlamda, devlet şiddeti tekeline alırken birbiriyle rekabet halinde olan diğer toplumsal grupları pasifleştirir. Şiddet tekelini eline geçiren devlet akla, sağduyuya ve katı kurallara bağlı bir bürokratik sınıf yaratır.[4] Bu anlamda bürokratik yönetim, sübjektif olan toplumsal baskılardan bağımsız olarak toplumu denetlemek ve düzenlemek için homojen ve rasyonel bir düzene işaret eder.

Dolayısıyla, bu devlet anlayışı toplum ve devlet arasında keyfi bir sınır çizer.[5] Ancak devleti modern siyasi gücün değişen örgütlenme ve kontrol etme tekniklerinin toplumda yarattığı etki olarak ele aldığımızda, hem devletin sürekliliği içerisindeki ihtilaflı alanlara hem de bu alanlardaki dönüşümlerin insanların hayatlarına nasıl/ne ölçüde sirayet ettiğine odaklanabiliriz. Bu bakış açısına göre devletlerin mekânsal organizasyonları, tarihsel kurguları veya denetim/gözetim araçları insanların yaşamlarına ve mekânsal ilişkilerine düzen ve anlam veren ihtilaflı alanlardan bazıları olarak karşımıza çıkar.[6] Bu bakış açısından yola çıkarak,

[4] Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Haz. Hans Gerth ve C. Wright Mills, New York: Routledge, 2007, p. 215.

[5] Timothy Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics," *The American Political Science Review* 85, no. 1, 1991, p.77–96.

[6] Mitchell, The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics.

modern devletlerin ortaya çıkışının öncesinde farklı toplulukların ihtiyaçlarına karşılık gelecek şekilde, toprak ve mülkiyet düzenlemelerinin modern devletlerle birlikte siyasi gücün nasıl bir örgütlenme ve kontrol aracına dönüştüğünü merkeze alıyorum.[7] Bunu yaparken; mekân üretimini, tepeden inme düzenlemeler ile yerelden gelen itirazlar arasındaki diyalektiğin var olan mimari olanaklar içinde şekillendiği bir ekosistem olarak ele alıyorum.[8] Bu bakış açısıyla, Türkiye Cumhuriyeti'nin 100 yıllık tarihinde Kürt coğrafyasını merkeze alıp din ve etnisite üzerinden örgütlenen siyasi gücü ve bu gücün mekâna müdahalelerini ve bu müdahalelerin yarattığı ihtilafları odağa alıyorum.

Ulus ve milliyetçiliğe dair birkaç bakış açısı bu kavramları, hayali cemaat[9]; manevi varlık[10]; grup dayanışması[11]; politik ilke[12]; veya hadiseli bir kategori[13] olarak ele alır. Ben bu yazıda milliyetçiliğin nasıl modern devletin kendine ait gördüğü topraklar üzerinde örgütlenme ve kontrol etme mekanizmalarını meşrulaştıran bir altyapı sağladığını vurgulayacağım. Bunu yaparken de Türkiye Cumhuriyeti'nin, Kürtlerin yaşadığı topraklar üzerinde her türlü otonomi talebini bastırırken nasıl mekânsal bir-aradalıklarına müdahale ettiğini ve bu müdahalelere karşı çıkışları tetiklediğini göstereceğim. Bu tarihsel izleğin aynı zamanda Türklük Sözleşmesi'ndeki dönüşüme nasıl ışık tuttuğunu göstermeye çalışacağım. Dolayısıyla, Barış Ünlü'nün "devlet ile toplum arasındaki ve toplumun kendi içindeki, yazılı belgeleri de içeren ama çoğunlukla örtük olan, bazı temel anlaşma ve kurallar"[14] olarak tanımladığı Türklük Sözleşmesi'nin mekânsal müdahaleler ve denetimler ile nasıl kendini var ettiğini ve dönüştüğünü incelemeyi öneriyorum.

[7] James C. Scott, *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Nachdr., Yale Agrarian Studies, New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1998

[8] Sarah El-Kazaz, "Building Politics: Urban Transformation and Governance in Cairo and Istanbul", Princeton, N.J, Princeton University, 2014, https://dataspace.princeton.edu/ handle/ 88435/ dsp01 bn 9998965.

[9] Benedict R. O'G Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised edition, London New York: Verso, 2016.

[10] Ernest Renan, "What Is a Nation?," (Eds. Geoff Eley, Ronald Grigor Suny ve Ernest Renan), in *Becoming National: A Reader*, New York: Oxford University Press, 1996, p.42–56.

[11] Michael Hechter, "Nationalism as Group Solidarity," *Ethnic and Racial Studies* 10, no. 4, 1987, p.415–26.

[12] Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Repr, Cambridge Paperbacks History, Cambridge: Cambridge Univ. Pr, 1991.

[13] Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 1996.

[14] Barış Ünlü, *Türklük sözleşmesi: oluşumu, işleyişi ve krizi*, 1. baskı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

Cumhuriyetin Kuruluş Miti Karşısında Kürt Coğrafyasında Gelişen İsyanların ve Karşı-İsyanların Mekânsal Boyutları

Cumhuriyetin kurulmasıyla beraber Kemalist elitler bir yandan batılı, modern ve seküler bir mimari ile Ankara ve İstanbul başta olmak üzere Anadolu şehirlerini yeniden inşa etmeye başlar.[15] Cumhuriyetin kurulmasından önce başlayan ve cumhuriyetin ilk yıllarında da hız kesmeden devam eden homojen ve "milli" bir Anadolu coğrafyası yaratmak adına azınlıkların yerinden edilmesi ve mülksüzleştirilmesi eş zamanlı bir şekilde devam eder.[16] Dolayısıyla; 1909 ve 1915 yılları sırasında yerlerinden edilip soykırıma maruz bırakılan Ermenilerin ve Süryanilerin daha sonra Emval-i Metruke mevzuatı ile mallarına el konulmasını, 1923 Türkiye-Yunanistan nüfus mübadelesini, 1925 Şeyh Said İsyanı'nı ve takiben çıkan Şark Islahat Planı'nı, 1938 Dersim Katliamı'nı, 1942 Varlık Vergisi'ni, 6-7 Eylül Olaylarını, 1964 Rum Sürgününü, 1970 Kıbrıs Hareketi ile beraber yaşanan göçü, 1980'lerde Kürt köylerini yakılmasını ve 2015-2016 yıllarında cereyan eden şehir savaşları sırasında ve sonrasındaki yıkımları, azınlıkları kontrol altına almak amacıyla ortaya çıkmış mekânsal müdahaleler ve bunun sonucundaki mülksüzleştirmeler ve yerinden edilmeler zinciri olarak okuyabiliriz.

Bu tarihsel süreklilik içerisinde, Türklük Sözleşmesi'nin bugünkü dönüşümünü anlamak için Cumhuriyet tarihi boyunca Kürt coğrafyasında süre-gelen müdahalelere kısaca değinmekte fayda vardır. Müslüman kardeşliği vurgusunun hâkim olduğu ve bölgesel özerk yönetim vaadiyle Kürtlerin de destek verdiği 'Kurtuluş Savaşı' yıllarının sonrasında, 1923 yılında cumhuriyet ilan edilir. Ancak Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasının ardından, Cumhuriyetin kurucuları Kürtlere özerklik tanımayı reddeder ve merkezi bir ulus-devlet kurmak için kolları sıvar. Bu anlamda Cumhuriyetin ilanının ardından yürürlükte olan 1921 Anayasası

[15] Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*, 1. Basım İstanbul: Metis Yayınları, 2002

[16] Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın Izini Sürmek*, 1. Baskı, İletişim Yayınları 1815, İstanbul: İletişim, 2012; Biray Kolluoğlu Kırlı, "Cityscapes and Modernity: Smyrna Morphing into İzmir," *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe* İçinde, *1850-1950*, Haz. Anna Frangoudaki, I.B.Tauris, 2007, p.217–35, https://doi.org/10.5040/9780755622184; Raymond H. Kévorkian, *The Armenian Genocide: A Complete History*, London ; New York: I. B. Tauris, 2011; Kerem Öktem, "Incorporating the Time and Space of the Ethnic 'Other': Nationalism and Space in Southeast Turkey in the Nineteenth and Twentieth Centuries," *Nations and Nationalism* 10, no. 4, 2004, p.559–78, https://doi.org. /10. 1111 /j.1354-5078. 2004.00182.x; Ayşe Parla ve Ceren Özgül, "Property, Dispossession, and Citizenship in Turkey; Or, the History of the Gezi Uprising Starts in the Surp Hagop Armenian Cemetery," *Public Culture* 28, no. 3 (1 Eylül, 2016): 617–53, https:// doi.org/10.1215/08992363-3511574.

1924 Anayasası ile değiştirilir ve bu değişiklikle 1921 Anayasası'nda var olan bölgesel özerk yönetim fikri ortadan kaldırılır.[17] Ayrıca 1924 Anayasası Türkiye'deki Türklerin tek milli unsur olduğuna hükmeder. Bu bakımdan, 1924 Anayasası Kurtuluş Savaşı dönemine hâkim olan Müslümanlık Sözleşmesi'nden[18] Türklük Sözleşmesi'ne geçiş olarak da değerlendirilir.[19] Yaşanan bu paradigma değişikliği, hem rejime kuruluş yıllarında destek vermiş Kürtlerin hem de en başından bu yana bağımsız Kürdistan fikrinden yana olan kesimlerin tepkisini çeker. Bu tepki ile bağlantılı olarak; 1920-30'larda Kürt coğrafyasında Şeyh Said İsyanı (1925), Ağrı İsyanı (1926-1932) ve Dersim İsyanı (1937-1938) gibi çoğunlukla kırsal alanda gerçekleşen büyüklü küçüklü onlarca isyana tanıklık edilmiştir.[20]

Yeni cumhuriyet içerisindeki Müslüman tebaanın birlik ve eşitliğinin sona ermesi anlamına gelen 1924'te hilafetin kaldırılmasının ardından, ilk olarak 1925'te Şeyh Said İsyanı patlak verir.[21] İsyan beş ay sürer ve yaklaşık 15.000 kişinin ölümüne ve 18.000 evin yıkılmasına neden olur.[22] İsyanın bastırılmasının ardından, o dönemin yöneticilerine göre bölgenin Türkleştirmesini sağlamak ve Kürt vilayetlerinin "sömürgeci bir şekilde" yönetilmesini sağlamak amacıyla 1925 yılında Şark Islahat Planı hayata geçirilir.[23] Bu iskân politikaları, önde gelen Kürt aile ve aşiretlerinin yerlerinden edilmesi ve isyana katılıp katılmadıklarına bakılmaksızın mülklerine el konulmasıyla sonuçlanır.[24] Şeyh Said İsyanı'nın şiddetle bastırılmasının ardından bölgede isyanlar devam eder. 1926'da patlak veren Ağrı İsyanı, 1932'ye kadar aralıklı olarak devam eder.[25] Devlet, 1932'de Ağrı İsyanı'nı

[17] Mesut Yeğen, "'Prospective-Turks' or 'Pseudo-Citizens:' Kurds in Turkey," *Middle East Journal* 63, no. 4, 2009, p.597–615.

[18] İslamiyet her ne kadar şeriatla yönetilen Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucu unsuru olsa da özellikle II. Abdülhamid döneminde İslamiyet'in devlet ve Hanefilik merkezli bir şekilde yeniden kurgulandığını görürüz. Selim Deringil bu süreci, Hanefi İslam merkezli bir ulus-devletleşme çabası olarak okur. Deringil'e göre, Osmanlı elitlerinin Batılı, seküler ulus-devletleşme karşısında, Hanefilik temelli bir ulus-devletleşme pratiğini belli sembol, rituel ve merkezileşme pratikleriyle hayata geçirdiğini iddia eder. Daha detaylı bilgi içi bkz. Selim Deringil, *İktidarın sembollerin ve ideoloji: II. Abdülhamid dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi yayınları İstanbul: 2002.

[19] Ünlü, *Türklük sözleşmesi*, s.164.

[20] Mehmet Orhan, "Kurdish Rebellions and Conflict Groups in Turkey during the 1920s and 1930s," *Journal of Muslim Minority Affairs* 32, no. 3, September 2012, p.339–58, https://doi. org/10. 1080/ 13602004.2012.727294.

[21] Orhan.

[22] Ramazan Aras, *Formation of Kurdishness in Turkey: Political Violence*, Fear and Pain, S.l.: Routledge, 2014.

[23] Welat Zeydanlıoğlu, "Turkey's Kurdish Language Policy," *International Journal of the Sociology of Language* 2012, no. 217 (September 13, 2012): 99–125, https://doi.org/10.1515/ijsl-2012-0051.

[24] Aras, *FORMATION OF KURDISHNESS IN TURKEY*; Orhan, "Kurdish Rebellions and Conflict Groups in Turkey during the 1920s and 1930s." p.350.

[25] Aras, *FORMATION OF KURDISHNESS IN TURKEY*.

askeri yollarla kontrol altına aldığında, ulusal güvenliğe yönelik "tehditleri" ortadan kaldırmak için bu kez 1934 Zorunlu İskan Kanunu'nu hayata geçirir.[26] Bu kapsamda, bölgedeki Kürtler bir kez daha mülksüzleştirilme ve yerinden edilmeye tabii tutulur ve Kürtlerin toplumsal bütünlüğü bir kez daha hedef alınmış olur.[27]

Son olarak devlet, tam olarak nüfuz edemediği, aşiret yapılarının güçlü olduğu dağlık bir coğrafya olan Dersim bölgesine "medenileştirmek" ve "acınası" halkı "özgürleştirmek" ve "korumak" amacıyla 1935'te çıkarılan Tunceli Kanunu ile zorunlu iskân politikalarını bir kez daha yürürlüğe koyar.[28] Asıl amacı bu dağlık alanda devlet denetimini ve kontrolünü kolaylaştırmak ve bölgeyi pasifleştirmek olan bu yasaya karşı çoğunluğunu Kürt-Alevi aşiretlerinin oluşturduğu Dersim bölgesinde ortaya çıkan ayaklanma, ormanların ve köylülerin mülklerinin yok edilmesinin yanı sıra toplu katliamların gerçekleştiği 1938 Dersim Soykırımı'nın yolunu açar.[29] Dolayısıyla 1920 ve 1930'lu yıllarda askeri çatışmanın yol açtığı yıkım, mülksüzleştirme ve yerinden edilmenin yanı sıra bu dönemde çıkarılan kanunlarla hem önde gelen Kürt aileleri hem de Kürt köylüleri yerlerinden edilmiş ve mülklerine el konulmuştur. Böylece Müslümanlık sözleşmesinden Türklük sözleşmesine geçiş sırasında devlet Kürt coğrafyasını "ehlileştirmeye" çalışmıştır.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarındaki isyan ve karşı-isyan yıllarını takiben Kürt coğrafyasında yaklaşık 30 yıl süren bir sessizlik dönemine girilir. Ancak 1960'ların sonlarına doğru bir araya gelen bağımsız Kürt öğrenci örgütlerini, Türklük Sözleşmesi karşısında yeniden filizlenen bir meydan okuma olarak ele alabiliriz.[30] Bu gruplardan biri olan Partiya Karkerên Kurdistan (PKK), 1974 yılında Ankara'da bir grup Marksist-Leninist Kürt öğrenci tarafından kurulur ve özellikle 1980 darbesinin ardından Kürt siyasetinde en baskın ses haline gelir.[31] PKK, 1980 askeri cuntasının zora ve asimilasyona dayalı politikaları ile Kürt kimliğinin tamamen yasaklandığı sırada, 1984 yılında Türk devletine savaş ilan eder.[32] Bu dönemde çatışmalardan dolayı köyler boşaltılırken, diğer yandan devlet özellikle

[26] Aras, *The Formation of Kurdishness in Turkey.*

[27] Aras, *The Formation of Kurdishness in Turkey*; Zeydanlıoğlu, "Turkey's Kurdish Language Policy."

[28] Zeydanlıoğlu, "Turkey's Kurdish Language Policy.", p.107.

[29] Aras, *FORMATION OF KURDISHNESS IN TURKEY*; Taha Baran, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, İstanbul: İletişim, 2014; Yeğen, "'Prospective-Turks' or "Pseudo-Citizens."

[30] Ünlü, *Türklük sözleşmesi*, s.289.

[31] Joost Jongerden and Cengiz Gunes, "A Democratic Nation: The Kurdistan Workers Party PKK and the Idea of Nation Beyond the State," in *Beyond Nationalism and the Nation-State: Radical Approaches to Nation*, ed. İlker Cörüt and Joost Jongerden, Routledge Studies in Nationalism and Ethnicity, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2021, p. 3–22.

[32] Hamit Bozarslan, "Dark Times: Kurdistan in the Turmoil of Middle East, 1979-2003," in *The Cambridge History of the Kurds*, ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Gunes, and Veli Yadirgi, Cambridge ; New

PKK ile mücadelesinde kendisiyle işbirliği yapmayı kabul etmeyen ve/veya PKK'ye yardım ettiğini düşündüğü köyleri insansızlaştırır.[33] Dolayısıyla 1990'larda PKK ile Türk devleti arasındaki iç savaş, yaklaşık 30.000 ila 35.000 kişinin ölümüne ve yaklaşık 6.153 Kürt yerleşim yerinin zorla boşaltılmasına neden olur.[34] Ayrıca bu dönemde devlet, devam eden iç savaşın sebebi olarak sunduğu bölgesel ekonomik farklılığa karşı 1980'lerin ortasında Güneydoğu Anadolu Projesi'ni hayata geçirir. Dolayısıyla, Kürt isyanlarının meydan okuduğu devletin kurucu miti olan Türklük Sözleşmesi'ni sorunsallaştırmak yerine oldukça dar bir anlayıştan yola çıkan bu yaklaşım, görünürde bölgede barajlar ve sulama projeleri geliştirerek bölgesel ekonomik farklılıkları azaltmayı amaçlarken, esas olarak Kürt köylerinin boşaltılmasıyla sonuçlanır. Böylelikle, iç savaş döneminde devletin karşı-isyan politikalarının mekânsal boyutlarını bir kez daha ortaya koyar.[35]

Barış Umudu ve Siyasal İslam'ın Kürt Coğrafyasına Gelişi

2000'lere gelindiğinde ise; politik İslam'ın ülkede iktidara gelmesi ve iç savaşın barışçıl yollarla çözümüne dair arayışların öne çıkması hem Türklük Sözleşmesi'nin farklı aktörler tarafından yeniden tanımlandığı[36] hem de Kürt illerinde hızlı bir mekânsal dönüşümün yaşandığı bir sürecin başlangıcı oldu. PKK lideri Abdullah Öcalan'ın 1999'da tutuklanmasının ardından başlayan ateşkes ve Avrupa Birliği'ne katılım sürecine yönelik reformlar, 2002 yılında Kürt coğrafyasında OHAL yönetiminin kaldırılmasına, siyasi ve ekonomik düzeyde nispeten daha liberal bir dönemin başlamasına neden oldu.[37] 1999 yılından itibaren sağlanan kısmi "istikrar" ve "güvenlik" koşullarıyla Kürt illerinde yavaş ve kararlı bir ekonomik büyüme süreci başlamış oldu.[38] Hem dünyada hem Türkiye'de neoliberal kentleşme pratiklerinin hâkim olduğu bu dönemde[39], Diyarbakır gibi büyük

York: Cambridge University Press, 2021, p.269–89.

[33] Bilgin Ayata and Deniz Yükseker, "A Belated Awakening: National and International Responses to the Internal Displacement of Kurds in Turkey," *New Perspectives on Turkey* 32, 2005, p.16, https://doi.org/10.1017/S089663460000409X.

[34] Joost Jongerden, "Resettlement and Reconstruction of Identity: The Case of the Kurds in Turkey," *Global Review of Ethnopolitics* 1, no. 1, 2001, p. 80, https://doi.org/10.1080/ 1471880010-8405092.

[35] Joost Jongerden, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Leiden, the Netherlands; Boston: Brill, 2007, https://doi.org/10.1163/ej. 9789004 155572.i - 355.

[36] Jenny B. White, *Muslim Nationalism and the New Turks*, New edition with a new afterword by the author, Princeton Studies in Muslim Politics, Princeton: Princeton University Press, 2014.

[37] Nicole F. Watts, *Activists in Office: Kurdish Politics and Protest in Turkey*, Studies in Modernity and National Identity, Seattle: University of Washington Press, 2010.

[38] Ayse Seda Yüksel, "Rescaled Localities and Redefined Class Relations: Neoliberal Experience in South-East Turkey," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 13, no. 4, December 2011, p.433–55, https://doi.org/10.1080/19448953.2011.621788.

[39] Neil Smith, "New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy," *Antipode* 34,

şehirler başta olmak üzere Kürt illerinde de kent ölçekli bir büyüme ve dönüşüm ortaya çıktı.

Ancak bu büyümenin yanı sıra, Diyarbakır'daki somut ve soyut miras çalışmalarına yakından baktığımızda barış umudunun canlı olduğu bu yıllarda siyasal İslam'ın kendini Kürt coğrafyasında var etme çabasının ilk nüvelerini görebileceğimizi düşünüyorum. 2000'li yıllar boyunca Kürt partileri ve yerel kurum ve aktivistler kültür ve miras çalışmaları aracılığıyla diğer Kürt illerinde olduğu gibi Diyarbakır'da da mekânın dekolonizasyonu sürecine öncülük etmiştir.[40] Diğer yandan, Diyarbakır özelinde, AKP ve iş birliği içinde olduğu cemaatler tarafından "Peygamberler ve Sahabeler Şehri" mitinin hayata geçirilişine tanıklık ederiz. Örneğin, Mar Toma Kilisesi'nin (bugünkü Diyarbakır Ulu Camii) müştemilat kalıntılarının üzerine, Diyarbakır'ın 639'da fethedilmesinin ardından ilk Müslüman valisi olarak atanan Sultan Sasa'nın türbesinin inşası bu döneme denk gelir. Yine, 639'da İslam ordularının fethi sırasında şehit düşen sahabelerin mezarlarının bulunduğuna inanılan Hz. Süleyman Camii'nin yanında yer alan değirmenin camiye eklenmesi girişimi, Diyarbakır'ın "Peygamberler ve Sahabeler Şehri" olarak yeniden inşası adına başvurulan miras çalışmalarına örnek oluşturur. Fakat, 2015 şehir savaşlarına kadar geçen süreçte, yerel yönetimlerin, sivil toplum kurumlarının ve aktivistlerin Kürt şehirlerindeki güçlü varlığı bu İslami yeniden inşayı ihtilaflı bir sürece dönüştürür. Bu ihtilaflı süreçte, Hz. Süleyman Cami'nin genişletilmesi girişimi şehirdeki aktivistlerin ve belediyenin caminin yanında bulunan yapının değirmen olduğunu arşivler ve bilimsel analizler ışığında ispat etmesiyle durdurulur. Ancak, Sultan Sasa Türbesi yereldeki uzman aktivistlerin karşı çıkışlarına rağmen dönemin valisinin ısrarıyla Mar Toma Kilisesi kalıntılarının üzeri kapatılarak inşa edilir. Dolayısıyla, şehir savaşlarına dek olan dönemde Türklük sözleşmesinin politik İslam'la yeniden kurgulanması Türkiye'nin diğer şehirlerinde olduğu gibi[41] Kürt coğrafyasında da denense de belediyelerin, sivil toplum

no. 3 (2002): 427–50, https://doi.org/10.1111/1467-8330.00249; Ayfer Bartu Candan and Biray Kolluoğlu, "Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and a Public Housing Project in İstanbul," *New Perspectives on Turkey* 39 (October 2008): 5–46, https://doi.org/ 10.1017/S089-663460000-5057.

[40] Zerrin Özlem Biner, *States of Dispossession: Violence and Precarious Coexistence in Southeast Turkey*, First edition, Ethnography of Political Violence, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020; Eray Çaylı, "Inheriting Dispossession, Mobilizing Vulnerability: Heritage amid Protest in Contemporary Turkey," *International Journal of Islamic Architecture* 5, no. 2, July 1, 2016, p.359–78, https://doi.org/10.1386/ijia.5.2.359_1; Zeynep Gambetti, "Decolonizing Diyarbakir: Culture, Identity and the Struggle to Appropriate Urban Space," in *Comparing Cities: The Middle East and South Asia*, ed. Kamran Asdar Ali and Martina Rieker, Workshop [on] Comparing Urban Landscapes, Karachi: Oxford University Press, 2008, p.95–127.

[41] Cihan Tugal, "The Urban Dynamism of Islamic Hegemony: Absorbing Squatter Creativity in Istanbul," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29, no. 3, 2009, p.423–37.

kurumlarının ve aktivistlerin müdahaleleriyle tamamen engellenemese de yavaşlamıştır diyebiliriz.

Şehir Savaşları ve Kürt Coğrafyasının Yeni Türklük Sözleşmesinin Merkezine Dönüşümü

2015 yılında, barış sürecinin ulusal ve bölgesel düzeyde gerilimlerin artmasıyla birlikte durma noktasına gelmesinin ardından, Kürt hareketinin ilan ettiği özerklik kararlarını devletin tanımamasıyla başlayan kent savaşları Haziran 2016'ya dek sürdü. 2017 Birleşmiş Milletler raporuna göre, yerleşim bölgelerindeki askeri çatışmalar çok sayıda ölüme, işkenceye, kaybolmaya, kadına ve çocuğa yönelik şiddete, yerinden edilmelere, özel mülklerin ve kültürel anıtların yıkılmasına yol açtı. Ancak, askeri çatışmaların sona ermesinin hemen ardından, çatışmalardan etkilenenler bölgeler için adalet ve geri dönme seçeneği sunmak yerine geniş çaplı acil kamulaştırma kararları alındı. Bakanlar Kurulu, Mart 2016'da Suriçi'ndeki ve Silopi'deki "riskli bölgeleri" kamulaştıracağını bildirdi. Buna müteakiben Nisan 2016'da da İdil, Cizre, Yüksekova, Çukurca, Kayapınar ve Bağlar'daki Kürt yerleşim yerlerinde de güvenlik kontrol noktaları inşa etmek için acele kamulaştırma kararları alındı. Her ne kadar dönemin başbakanı alınan bu kararları devletin yeni güvenlik politikalarının bir parçası olarak ifade etse de[42], yukarıda bahsettiğim tarihsel izlek içerisinde ele alındığında acele kamulaştırma kararlarının cumhuriyet tarihi boyunca sıkça başvurulan karşı-isyan stratejilerinin bir devamı olduğu açıktır. Dolayısıyla, bu kararlarla çoğu 1980 ve 1990'lı yıllarda iç savaştan kaçıp Suriçi'ne yerleşmiş olan halk bir kez daha yerinden edilip ve mülksüzleştirilmiştir. Böylece, Türk devletine tehdit olarak görülen Kürt halkının mekânsal bir aradalığı hedef alınmış ve yoksullaştırılırken kimliksizleştirilmeye çalışılmıştır.[43]

Ancak, bu karşı-isyan stratejilerinin sadece devamlılığını değil aynı zamanda dönüşen ideolojik altyapısını şehir mekanı üzerinden anlamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu anlamda, bugün hala Kürt coğrafyasında yıkım ve yeniden yapım çalışmaları güvenlik ve kapitalist büyüme parametreleriyle iç içe devam ederken, 2000'ler itibariyle Kürt coğrafyasında hayata geçirilmeye çalışılan

"Davutoğlu: 'Sur Toledo gibi olacak,'" *Milliyet*, 2016, https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/ankara/davutoglu-sur-toledo-gibi-olacak-11191664.

[43] Ronay Bakan, "Bir Kimliksizleştirme Yöntemi Olarak Mülksüzleştirme: Suriçi Örneği ve Kürtlerin Mülksüzleştirilme Tarihine Kısa Bir Bakış," *Ayrıntı Dergi*, October 15, 2019, https://ayrintidergi.com. tr/bir-kimliksizlestirme-yontemi-olarak-mulksuzlestirme-surici-ornegi-ve-kurtlerin-mulksuzlestirilme-tarihine-kisa-bir-bakis/.

Türk-İslam kurgusunun bu kez belediyelere atanan kayyumlar aracılığıyla şiddetle inşa edildiğine tanıklık ediyoruz. Bu süreçte, "Surlarda Diriliş" adıyla devam eden Diyarbakır Surları restorasyon projesiyle, Fetih Haftası ve Mevlid-i Nebi etkinlikleriyle veya yapılan kazılarda ortaya çıkan İslami dönem eserlerinin özel teşhiriyle İslamiyet'in şehir peyzajına kazınmasını gözlemleyebiliyoruz. Her ne kadar bu durum ilk bakışta AKP'nin Türkiye'nin geri kalan şehirlerinde de hayata geçirdiği İslami miras ve kentleşme çabalarının bir uzantısı olarak görünse de[44], 2015 sonrası Kürt coğrafyasında Türk-İslam kimliğinin ve Anadolu'nun Türkleşmesi anlatısının miras çalışmalarıyla bizatihi yeniden kurgulandığına tanıklık ediyoruz. Bu anlamda, Anadolu'da Türk egemenliğinin başlangıcı olarak ele alınan 1071 yılındaki Malazgirt Savaşı'nın yerini İslam ordularının Anadolu'daki ilk ele geçirdikleri toprak olan Diyarbakır'ın 639 yılındaki fethine bıraktığını görüyoruz. Bu kronolojik ve coğrafi kaymayı 2021 yılı Fetih Haftası etkinlikleri sırasında kayyumun Diyarbakır'ın fethini, "Malazgirt fethinin habercisi, İstanbul fethinin de müjdecisi" olarak sunuşunda okumak mümkündür.[45] Yine ortak İslami kökler üzerinden yeniden tanımlanan Türklük Sözleşmesi'nin, 2022 yılında düzenlenen Sur Kültür Yolu Festivali'nde de görüldüğü gibi Kürtçe ve Zazaca tasavvufi içeriklerle kapsamının Kürtlüğün dini formlarını da kapsayacak şekilde genişlediğini söylemek mümkündür. Ancak ortak İslami köklerin izini Türk devleti Kürt coğrafyasında ararken, Kürtlerin ve Kürtlüğün her formunun kendini Türkiye'nin geri kalanında ifadesinde şiddetle karşı karşıya kaldığını görmeye devam ediyoruz.[46] Dolayısıyla, çatışma sonrası dönemde İslamiyet ulus-devletin ortak kurucu unsuru olarak tanımlanıp karşı-isyan politikalarının ideolojik altyapısını oluştururken, bu kez Kürt coğrafyasına ulus-devlet anlatısında merkezi ama Kürt coğrafyasının ötesinde kırılgan bir rol atfetmiştir.

Sonuç

Bu yazı, Kürt coğrafyasını merkezine alarak modern ulus-devletlerin toplumsal dinamiklerin dışında değil, farklı toplumsal ve siyasi grupların mücadeleleri ve bu mücadelelerin mekân üzerindeki etkileri üzerinden okunabileceğini savunur. Bu anlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. yılında cumhuriyetin kurucu miti olan Türklük Sözleşmesi'nin hem Kürt coğrafyasında ortaya çıkardığı karşı çıkışlara hem de bu karşı çıkışlar ışığında kendini yeniden nasıl var ettiğine dikkat çeker. Bunu göstermek için, tarihsel bir analiz sunduktan sonra, özellikle Adalet

[44] Tugal, "The Urban Dynamism of Islamic Hegemony."

[45] Keremke, "Diyarbakır'ın Fethi 1382 Yaşında," *Keremke*, Temmuz 2021, 1 edition, Personal Archive.

[46] "Kürtçe Konuştukları için 7 Yılda 5 Kişi Öldürüldü," accessed July 24, 2023, http://www.mezo-potamyaajansi35.com/KULTUR SANAT/content/view/http%3A%2F%2Fwww. Mezopotamya jansi 35.com%2FKULTUR-SANAT%2Fcontent%2Fview%2F134435.

ve Kalkınma Partisi dönemindeki Türklük Sözleşmesi'nin siyasal İslam'la yeniden yazılması sürecinin Kürt coğrafyasında ortaya çıkardığı ihtilafları somut ve soyut miras çalışmaları üzerinden ele aldım. Özellikle, 2000'lerde Diyarbakır'da artan "Peygamberler ve Sahabeler Şehri" söyleminin Türkiye'nin geri kalanında yaşanan İslamileşme ile paralel okumak mümkünken, özellikle 2015 sonrası (şehir savaşlarını müteakiben) Kürt illerinin nasıl İslamiyet'in ve Türklüğün ortak tarihinin yazılmasındaki merkezi coğrafya haline geldiğini vurguladım. Ulusdevlet mitlerini ihtilaflı ve sürekli olarak dönüşen kategoriler olarak tanımladığım bu yazıyı bitirirken, bugün hala Kürt coğrafyasında devam eden arşiv çalışmalarının, hafıza yürüyüşlerinin ve harita çalışmalarının merkezi devletin Kürtleri yok sayan politikalarının karşısında mekân ve hafıza temelli karşı çıkışın veçhelerinden bazılarını oluşturduğunu belirtmek istiyorum.[47]

[47] Bu alandaki çalışmalara dair daha detaylı bilgi için Dilan Kaya'nın bu kitapta yer alan yazısına göz atabilirsiniz.

CUMHURİYET'İN KÜRTLERE DÖNÜK DİN POLİTİKALARI

Erkan Karabay[1]

Giriş

Bu yazı, kuruluşundan günümüze dek Türk müesses nizamının Kürtlere dönük dinsel politikalarını tartışacaktır. Bu, aynı zamanda Kürt meselesinin yüz yıllık serencamını da anlatmaktadır. Dinin devletle girdiği oldukça girift ve çok boyutlu, çok aktörlü ilişki biçimi, aynı zamanda Kürt meselesinin bugününe dair önemli bir veri sunma potansiyeli taşımaktadır.

Konuyla alakalı yazılmış çoğu metinde Türkiye Cumhuriyeti'nin, Osmanlı'nın bakiyesi üzerinde kurulduğu ifade edilir. Bu yaklaşım doğru olmakla birlikte eksik bir yaklaşımdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin inşası, temelleri Osmanlı'nın son döneminde atılmış bir merkezileşme ve modernleşme projesi olarak da tanımlanabilir. Cumhuriyetin ideolojik ve politik hattını belirleyen kadroların Osmanlı bürokratik sistemine son döneminde yön veren İttihat ve Terakki anlayışının temsilcileri ve ardılları olması, yukarıdaki tespiti de doğrulamaktadır.

Osmanlı'dan farklı olarak Cumhuriyet, devraldığı çok kimlikli toplumsal yapıyı Türklük ve Sünni Müslümanlık esaslarına dayandırarak tekçi, homojen bir yapı inşa etmeye girişti. Bir yandan ülkedeki Müslüman olmayan nüfus, mübadele ile evlerinden ve topraklarından edilirken diğer yandan Türk olmayan Müslüman toplulukların (Balkanlar, Kafkasya ve Orta Asya'dan gelen veya getirtilen taşıma nüfus da buna dâhil) asimilasyonu gerçekleştirildi.[2] Böylece Türkiye Cumhuriyeti'nin Müslüman Türklük potasında eritilmiş homojen ve türdeş bir yapıya kavuşması hedeflendi. Cumhuriyet rejimi, Türklük dairesini tek ve yegâne etnik kimlik olarak tespit ederken, kendisine biat eden ve sistemin verili kodlarının dışına çıkmayan bir dinselliği; kısaca 'Türk Müslümanlığı'nı esas almıştır. Bunun dışında kalan, yeni rejime muhalefet eden -İslami olsun olmasın- her türlü dinsel tutum, anlayış ve örgütlenmeler ise hızla ve zorla bertaraf edildi.[3]

[1] Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi.

[2] Ercan Çağlayan, *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1923-1950)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 15.

[3] Erkan Karabay, "Parti Cami Cemevi: Kürt Siyasi Hareketinin Dinle Kurduğu Dönüştürücü İlişki" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MSGSÜ, 2019), s.52.

İttihat Terakki'den Cumhuriyet'e Din Politikaları

19. yüzyılın son çeyreğinde, gücünü ve imparatorluk topraklarını kaybeden Osmanlı devleti, önce Osmanlıcılık, sonrasında İslamcılık ve bu ikisinde de başarılı olamayınca en son Türkçülük politikasına yönelmiştir. Cumhuriyet Türkiye'sinin etnopolitik tavrının arka planında, öncülüğünü Jön Türk ve İttihat Terakki Cemiyeti'nin yürüttüğü Pan-Türkist fikirler yer alır.[4] Böylece kökenleri Abdülhamid dönemine kadar giden etnisite mühendisliğinin sonucunda, Müslümanlaştırma ve Türkleştirme politikaları ile devletin zor aygıtı bir araya getirilmiştir.[5] 1915'te Ermeniler ve Süryanilere yönelik soykırımlar, yine 1920'lerin başlarına kadar devam eden Pontus soykırımı buna örnek gösterilebilir.

Osmanlılık sözleşmesinin başarılı olmadığını gören İttihat ve Terakki'nin Müslümanlık sözleşmesine geçişi ile beraber[6] o güne kadar müstakil birer topluluk olarak kabul edilen Kürt, Arnavut ve diğer Müslüman halkların "Türklük" dairesi içinde düşünülmesi; dolayısıyla hızlı bir biçimde bu daire içerisine sokulması gerekliliğini de ortaya çıkarmıştır. Gayrı Türk gruplar arasında kültürel asimilasyonla Türklüğe intikal etmesi en zor grup Kürtlerdir.[7] Kuruluş sürecinde ülke nüfusunun beşte birini teşkil eden ve denetim altına alınması oldukça zor bir coğrafyanın kadim unsuru olan Kürtlerin, devletin "müstakbel" Türk yurttaşları olmaları için Müslümanlık, en önemli manivela olarak Cumhuriyet elitlerinin de önünde durmaktadır.

Kemalist Ulus Devlet İnşasının "Görünmeyen" Harcı Olarak Türk Müslümanlığı

Osmanlı'nın son döneminde İttihat ve Terakki eliyle tohumları atılan yeni kimlik inşası, 1923'te ilan edilen Cumhuriyet'le birlikte laiklik, milliyetçilik ve devletçilik gibi esaslara dayalı bir rejime dönüştü. Bu rejimin temeli, Türk milliyetçiliğini esas alan seküler Türk kimliğini meydana getirmektir.[8] İlerici, modernist ve radikal bir çizgi gibi görünmekle birlikte inşa edilmek istenen kimlik devletçi, otoriter ve bu yönleriyle de geriye dönüktür. Dinin devlet ve siyaset alanlarının dışına çıkarılması, ancak devletin dine müdahil olduğu, onun sınırlarını belirlediği,

[4] Martin van Bruinessen, *Ağa Şeyh Devlet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 395.

[5] Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi İttihat ve Terakkinin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s.439. Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018, s. 124-125.

[6] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, Ankara:Dipnot Yayınları, 2018. s. 119.

[7] Naci Kutlay, *Türk Siyasal İslamcılığında Kürt Damarları*, Ankara: Beybun Yayınları, 2005, s. 33. Soner Çağaptay, *Türkiye'de İslam Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 31.

[8] Ercan Çağlayan, *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1923-1950)*, s. 14.

kontrol ettiği ve ihtiyaç duyduğu noktada araçsallaştırdığı "milli" bir ideoloji (aygıtı) olarak kurgulamıştır.[9] Tüm bunlara paralel olarak şiddet araçlarının merkezileşmesi ve tekçi ceberrut devlet aygıtının tahakkümü ile birlikte özellikle 1924'ten sonra başta Kürtler olmak üzere Türkiye'de yaşayan bütün etnik kimlikleri kapsamına almaya çalışan "Milli bir Müslümanlık" kuruluşuna gidilmiştir.[10]

Oysa Cumhuriyet rejiminin kuruluşuna doğru giden yıllarda bundan oldukça farklı bir politik tutum ve söylem geliştirilmişti. Örneğin Mustafa Kemal, Anadolu'daki mukavemet hareketlerini birleştirme süreci olan 1919-1922 yılları arasında yaptığı konuşmalarda İslam birliğine dönük birçok konuşma yapmıştı.[11] Aynı dönemde bizzat Mustafa Kemal'in dinsel ulema ile görüşmelerinde dini kıyafetler giydiği, geleneksel dini merkezlerin ve şahsiyetlerin siyasi süreçlere dâhil edildikleri, topluma "rehber" misyonuyla sunuldukları, direnişi örgütleyecek kongrelerde dinsel kimlik sahibi kimselerin yer almalarının sağlandığı görülmektedir.[12]

Rejimin kuruluşunun tamamlanması ile yukarıda anlatılan politik hat terkedildi. 1924 Anayasası ile –kimi dönemsel değişimler göstermekle birlikte- günümüze kadar kendisini sürdüren Kemalist devlet doktrini meydana getirildi. Bu doktrin, İttihat ve Terakki ile başlayan toplumsal mühendislik uygulamalarının devamı olarak ulus devletin homojen toplum inşasını tamamlamayı esas alıyordu. Böylece Türklük dairesinin dışında kalan Ermeni, Rum, Yahudi, Ezidi, Süryani gibi Müslüman olmayan topluluklar devletçe tanınmakta ve dışlanmakta; Kürt, Arap, Laz, Çerkes ve diğer Müslüman etnik kimlik gruplarının tamamı ise "Türk" kabul edilmekteydiler.[13]

Kemalist Cumhuriyet rejimi, eğitim yoluyla sekülerleştirme ve Türkleştirmenin ilk adımlarını Türkçe'yi tek eğitim dili haline getirerek ve diğer dilleri kamusal alanlarda yasaklayarak attı.[14] Halifeliğin kaldırılması, medreselerin kapatılması, kılık kıyafet kanunları çıkarılması ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla devam eden sürecin sonunda dinsel alan, devletin mutlak denetimi altına alındı.[15] Öte yandan eğitim alanında çıkarılan Tevhidi Tedrisat Kanunu ile eğitim

[9] Berna Turam, *Türkiye'de İslam ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2011, s. 52. M. Hakan Yavuz, *Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, s. 56.

[10] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

[11] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 61.

[12] Naci Kutlay, *İttihat Terakki ve Kürtler*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 367; Denise Natali, *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*, çev. İ. Bingöl, İstanbul: Avesta, 2009, s. 123.

[13] Nevcihan Özbilge, *Çekirgeler, Kürtler ve Devlet*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020, s.44.

[14] Soner Çağaptay, *Türkiye'de İslam Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir*, s.26-29.

[15] Martin van Bruinessen, *Kürtlük Türklük Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. H. Yurdakul,

müfredatları da Kemalist rejimin inşasının bir parçası haline getirildi.[16] Diyanet İşleri Başkanlığı, devletin Hanefi- Sünni- İslam temelindeki dinsel bir örgütlenme ile etnik kimlik konusundaki tekçi dayatmasının din alanındaki karşılığını da meydana getirmiş oldu.[17]

Bu noktada vurgulanması gereken bir mesele de Cumhuriyet rejiminin dinle kurduğu bu yeni ilişki biçimidir. Dinsel alanla kurulan ilişki, siyasal iktidarlar ve siyasi konjonktüre göre farklılaşan kimi yaklaşımlara rağmen, kuruluşundan günümüze kadar deyim yerindeyse siyaset üstü bir ideolojik politik hat olarak her dönem varlığını korumuştur. Dolayısıyla yüz yıllık Cumhuriyet rejimi boyunca farklı siyasal anlayışlar iktidar olmuşsa da, devletin dinsel politikalarının söz konusu anlayışlar tarafından korunduğu ve sürdürüldüğü görülmektedir.

Cumhuriyet rejimi kuruluşundan bugüne değin gerçek manada dinle karşı karşıya gelmemiştir.[18] İslam dinini, cemaatleri, tarikatları, İslami harekette etkin aktörleri kendi denetimine alan devlet, dini kamusal alanın dışına çıkarmış olmakla birlikte aslında "ikiz hoşgörü" ile dinle dengeli bir uzlaşı içine girmiştir.[19] Özetle bu dönemden itibaren görünüşte devletin bir dini olmadığı biçimindeki seküler doktrin uygulamaya konulurken, gerçekte Sünni Müslümanlık inancı devletleştirilmektedir. Nasıl ki Tanzimat dönemindeki İslamcılık Osmanlıcı idiyse, Cumhuriyetin İslamcılığı da Türk milliyetçisi olarak belirmektedir.[20] Devlete biat, devletin kutsallaştırılması, milli kimliğin kabulü ve bunlara karşı çıkan herkesin dinen men edilmesi temelinde oluşturulan zımni sözleşme, bugüne kadar uzanan Türk İslamcı geleneğin de temel kodlarını teşkil etmektedir.

Ulus devletin yeni kimlik inşasında en çok zorlanacağı, dolayısıyla gerilim ve çatışma zemini en fazla olan kesim, kuşku yok ki Kürtler idi. Kuruluş sürecinde din kardeşliği söylemiyle destekleri alınan, kurulacak yeni devlette özerklik vaat edilen Kürtler, kuruluşun üzerinden kısa bir süre geçmesinin ardından rejimin bütün baskı ve zor aygıtlarına maruz kalmıştır. Vilayet-i Şarkiye, yani Kürt coğrafyası; yüzyılın ortalarına değin sürecek bir karanlık döneme girmiştir. Yeni Cumhuriyet, Kürt muhalefetini "irtica, bölgesel geri kalmışlık, aşiret kalkışması

İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s.11. Berna Turam, *Türkiye'de İslam ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*, s. 51.

[16] Denise Natali, *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi.*

[17] Mehmet Aras, *Demokratik İslam*, Diyarbakır: Aram Yayınları, 2016, s.237.

[18] M. Hakan Yavuz, *Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, s.60.

[19] Murat Somer, "Demokratikleşme, Çatışan Anlatılar ve İslami Muhafazakâr Aktörler ile Laiklik Yanlısı Aktörler Arasında 'İkiz Hoşgörü'," *Politik İslam, Kemalizm ve Kürt Sorunu Türkiye'de Milliyetçilik ve Politika*, der. Marlies Casier, Joost Jongerden, İstanbul: Vate Yayınları, 2013, s.73.

[20] Naci Kutlay, *Türk Siyasal İslamcılığında Kürt Damarları*, s.203.

ya da kaçakçılık" olarak resmederek bütün bu dönem boyunca yaşananların etnopolitik çerçevesini yok saymıştır.[21] Dönem boyunca Kürt coğrafyasının maruz bırakıldığı devlet şiddeti, salt askeri zorla sınırlı kalmamıştır. Nüfuz sahibi ailelerin ve aşiret reislerinin Batı illerine zorunlu sürgünü, Balkan muhacirlerinin bölgeye getirilerek zorunlu iskâna tabi tutulmaları, Kürt bölgesinde kurulan "hususi adliye rejimi", Türklük merkezleri, yatılı okullar ile Türk devletinin Kürt coğrafyasındaki hegemonik inşası için bütün imkânlar seferber edilmiştir.[22] "Okul, yol, karakol" üçlüsü bu inşayı tanımlar niteliktedir. Eğitim sistemiyle Kürt çocukları Türklüğe asimile edilmekte, en ücra noktalara yol götürülerek devletin varlığı ve gücü gösterilmekte, muhalefet edenlerin veya edeceklerin karşılaşacağı şiddet ise bölgenin her yerine inşa edilen askeri garnizonlar ve karakollar vasıtasıyla gösterilmektedir.

Kürt Coğrafyasında Dinin Devletleşmesi

Kürtler için Cumhuriyet'in Türklük dairesini İslam'a öncelemesinin kimi anlamları bulunmaktadır. Bu anlamların ilki, kuruluş sürecinde Kürtlere vadettiği otonomi veya özerklik sözünün tutulmayıp katı merkeziyetçi ve otoriter bir rejimin inşa edilmesidir. Bir diğer anlamı ise Kürtlere –her ne kadar İslam dairesinde ortak olsalar bile- Türkleşmelerinin dayatılmasıdır.[23] Böylece Kurtuluş Savaşı olarak tanımlanan dönem boyunca Kürt halkını müstakil bir etnik grup olarak tanıyan Kemalist rejim, Kürt kimliğinin kategorik olarak reddine ve inkâr edilmesine koyulmuştur.[24] Artık Kürt meselesiyle ilgili her türlü vaziyet geri kalmışlık, irtica, eşkıyalık, aşiretçilik olarak sunulacaktır. Dolayısıyla Türk milliyetçiliği bu dönemden itibaren Kürt coğrafyası özelinde etnisiteye dayalı dışlayıcı sınırlar aracılığıyla kültürel bir yapıdan ırkçılığa doğru evrilmeye başlamıştır.[25]

Kürt coğrafyasında dini alanda devletin hegemonyasını perçinlemek isteyen Kemalist rejim, bölgedeki geleneksel aşiret yapısını ortadan kaldırmamış, onu değiştirerek devlete bağlı ve güdümlü yeni bir ilişki düzlemine taşımıştır. Bunun bir uzantısı olarak kamu bürokrasisi ve siyasal partilerin Cumhuriyet döneminde Kürdistan'da adeta aşiretleştikleri, kimi yerlerde cemaatleştikleri dahi söylenebilir.[26] Bölgede hâkim olan Nakşibendilik tarikatı, Sünni devlet inancının örgüt-

[21] Nevcihan Özbilge, *Çekirgeler, Kürtler ve Devlet*, s. 45.
[22] Ercan Çağlayan, *Cumhuriyet'in Diyarbakır'da Kimlik İnşası (1923-1950)*, s. 16-20.
[23] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, Ankara:Dipnot Yayınları, 2018.
[24] Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009
[25] Denise Natali, *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*, s. 132.
[26] Martin van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.161; Denise Natali, *Kürtler ve Devlet*, s. 141.

lenme ve propaganda tekelini elinde bulunduran Diyanete bağlı cami-imam-Kuran kursu vd. ağların tamamı bu perspektife uygun olarak konumlandırıldı.[27] Nitekim Kürt bölgesinde oldukça yaygın ve etkin olan bazı Nakşibendi tarikat merkezi ve medreselerin hukuken yasaklanmış olmalarına rağmen varlıklarını sürdürmüş olmaları, ancak devletle girilen girift ilişkiler üzerinden açıklanabilir. Seçim süreçlerinde bazı siyasal parti liderlerinin ve bürokratların söz konusu merkezleri, dergâhları, şeyhleri ziyaret etmeleri, destek istemeleri de bu tespiti kanıtlamaktadır.

Kürtler arasındaki Sünni (Şafii, Hanefi), Alevi, Ezidi gibi birçok inanç farklılığını da kullanan rejim, olası Kürt muhalefetine karşı bir aparat olarak dinsel alanı sürekli olarak kullanageldi. Özellikle 1950'lerden sonra siyasal ve toplumsal alanlarda daha fazla görünür olan İslamcılık, Kemalist rejim tarafından kimi zaman sosyalizm/komünizme karşı, kimi zaman ise Kürt muhalefetine karşı desteklendi ve kullanıldı. Bunun son halkası olarak 1980 askeri darbesinden sonra ortaya konulan Türk-İslam Sentezi anlayışı, başta Kürtler olmak üzere sivil demokratik mücadele alanındaki bütün hak talepleri karşısında konuşlandırıldı.[28]

Kürtlerin Toplumsal Muhalefetinde Dinin Rolü

Cumhuriyet rejiminin kuruluşundan itibaren dozunu arttırarak sürdürdüğü otoriter ve inkârcı tutuma direnen güçlerin başında gelen Kürtler, buna mukabil bastırma, yabancılaştırılma ve marjinalleştirilme politikalarına maruz kalacaktır.[29] Gelişen Kürt toplumsal muhalefeti, bölgede etkili bazı ailelerin yanı sıra dinsel merkezler ve dini kanaat önderlerinin katılımıyla meşruiyet ve hareket alanlarını daha da genişletmiştir. Şeyh Sait İsyanı, bütün bu süreçlerin bir sonucu olarak Kürt coğrafyasında devletin yürüttüğü politikalara karşı ortaya çıkmıştır. İsyan, gerçekte milliyetçilik temelinde gelişmiş olsa da, öncülüğünü üstlenen Şeyh Sait'in dinsel kimliği ve katılan kitlelerin dinsel bağlılıkları, ona dini bir görünüm vermektedir. Bu iki motivasyon, aynı zamanda dönemin Kürt toplumsal yapısını da yansıtmaktadır. Din ve milliyetçilik, bu dönem Kürt hareketlerinin belli başlı örgütlenme dinamiklerini meydana getirmektedir. Bu, aynı zamanda Cumhuriyet rejiminin Kürt muhalefetini kanlı bir biçimde bastırmada kullandığı "gericilik" ve "irtica" gibi yaftalarıyla, kendi hedeflerine ulaşmada kullandığı söylemsel alanı da oluşturmuştur.[30]

[27] İsmet Siverekli, *Kürdistan'da Siyasal İslam*, İstanbul: Peri Yayınları, 2008, s. 32.
[28] Naci Kutlay, *Türk Siyasal İslamcılığında Kürt Damarları*, s.303.
[29] Berna Turam, *Türkiye'de İslam ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*, s. 49.
[30] Martin van Bruinessen, *Ağa Şeyh Devlet*, s. 441.

Şeyh Sait İsyanı'nın kanlı bir biçimde bastırılmasından sonra devlet, Kürt coğrafyasında daha ceberrut bir düzenin inşasına girişti. Uygulamaya konulan Şark Islahat Planı ile birlikte ülkenin doğusunu on yıllarca süren bir karanlığa boğan rejim, Kürtlerin ve Kürtlük adına gelişen her türlü talebin bastırılması yoluna gitti.[31] Zorunlu sürgün, Türkleştirme ve Kürt dilinin tüm kamusal alanlardan yasaklanması, asimilasyon, zorunlu iskân, Umumi Müfettişlikler eliyle gerçekleştirilen diğer askeri zor uygulamalarının arka planında, rejimin kendi bekasına yönelen Kürt milliyetçiliği ve İslamcı muhalefet gibi tehlikelere karşı önlem alma çabası yatmaktadır.[32] Şeyh Sait İsyanı, devletin Kürt coğrafyasında kendi etnik ve dinsel hegemonyasını inşa etmesi noktasında bir kırılma noktadır. Bu dönem Kürt İslamcılığını salt bir dinsellikten ziyade ideolojik bir yaklaşım ve siyasal mücadelenin meşrulaştırılmasının aracı olarak değerlendirmek gerekir. Bölgede yüzyıllardır yerleşik olan şeyhlik ve tarikat gibi merkezler, bu dönemde Kürt milliyetçiliğinin mobilize edilmesinde önemli bir motivasyon üstlenmiştir.[33] Kızılbaş-Alevi Kürt toplumunun rejime karşı sürdürdüğü muhalefette de benzer bir durum görülmektedir. Koçgiri (1921) ve Dersim (1938) katliamları süreçlerinde Alevilik inancının ve bu inanç temsilcilerinin aktif rol üstlenmeleri aynı olguya tekabül etmektedir.

1938 Dersim Katliamı, devletin Kürt coğrafyasındaki ceberrut politikalarının son ve belki de en trajik halkalarından biriydi. Bu dönemden sonraki yaklaşık 20 yıl boyunca Kürt varlığı, adeta ülkenin kamusal alanlarının tamamından silindi. 1950'li yıllardan sonra Demokrat Parti iktidarı ile birlikte siyasal alanda Sünni Müslüman gruplar ve örgütlenmeler daha fazla görünür olmaya başladı. Menderes ile birlikte devlet, katı sekülarist çizgiden uzaklaşmaya ve kamusal alanlarda İslamcı örgütlenmelerin görünürlüğüne cevaz vermeye başladı.[34] Ancak bu tutumun arkasında, Soğuk Savaş döneminin başlamasından sonra ABD öncülüğünde geliştirilen "Ilımlı İslam" ve "Yeşil Kuşak" gibi projelerde Türkiye'ye biçilen roller yer almaktadır.[35] Aslında Cumhuriyet rejimi, kuruluşundan itibaren inşasına başladığı Türkçü Sünni devlet Müslümanlığını, ülkenin dört bir yanında Diyanet eliyle örgütlendirerek, binlerce cami ve imam hatip okulları yaptırarak, İslami gruplara, tarikatlara, cemaatlere destek vererek, devletin politik ve ekonomik ağ-

[31] David McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, çev. N. Domaniç, Ankara: Doruk Yayınları, 2004, s. 272.

[32] Soner Çağaptay, *Türkiye'de İslam Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir*, 37; Haldun Gülalp, Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 33.

[33] Martin van Bruinessen, *Kürtlük Türklük Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, 11. Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, s. 39.

[34] Denise Natali, *Kürtler ve Devlet*, s. 150.

[35] Sinan Şahin, *Kimin İslamı*, Diyarbakır: Aram Yayınları, 2011, s. 161.

larında İslamcı aktörlerin konumlarını yükselterek, nihayetinde Türk-İslam Sentezi'ne doğru adım atmaktadır.[36] Böylece Cumhuriyetin kuruluşunda ilan edilen Türk kimliği, Sünni İslam ile bir araya getirilmek suretiyle devletin "makbul" ve "makul" vatandaş tanımlamasını da vücuda getirmiştir.

Son Kürt İsyanı ve Türk-İslam Sentezi Politikaları

Türkiye'de Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana geçen yüz yıl boyunca din olgusu, politik süreçlerin ve tartışmaların odağında yer almıştır. Kemalist modernleşme projesi, seküler bir toplum yaratmak gayesiyle yola çıkarken, din alanını devletleştirmeyi ve devletin hizmetine aldığı dinsel kurumlar eliyle ideolojik kültürel hegemonyasını perçinlemeyi amaçlamıştır. Buna mukabil, kendisine yönelen muhalif dinsel hareket ve yapıları çeşitli yöntemlerle bertaraf etmekten geri durmamıştır. Dinin Türkiye'deki tüm Müslüman etnik topluluklar için birleştiricilik yönünü kullanan devlet, İslam'ı sol/sosyalist akımlara ve Kürtlere karşı politik bir manivela ve manevra alanı olarak değerlendirmekte; ancak aynı din, kendi bekası için tehlike oluşturduğunda ise bu alana yönelmekte ve müdahale etmektedir. Dinin bizzat devlet tarafından politik süreçlerde araçsallaştırılmasının en yoğun görüldüğü alan, şüphe yok ki Kürt siyasal hareketidir. 1970'li yılların sonlarından başlayarak bugüne kadar uzanan tarihsel süreçte, devletin Kürt siyasal hareketi karşısında askeri zor yöntemleri dışında en çok başvurduğu alan dinsel alan olagelmiştir.

Kürt siyasal hareketinin kitleselleşmeye başladığı 1990'lı yıllar, Kürt bölgesinde devletin bütün kamu imkânlarını dinsel yapı ve mekanizmalara sunarak bu mücadeleye karşı kullanmasına sahne oldu. Büyük kısmı Sünni Müslüman ve dindar olan Kürt halkının harekete desteğini azaltmak ve önlemek için bölgedeki müftülük ve cami örgütlenmeleri, Kuran kursları, imam hatip okulları, dershaneler, yurtlar, devlet yanlısı tarikatlar, cemaatler, dinsel vakıf ve dernekler, medya ve iletişim kanalları ve dinsel kanaat liderleri kullanıldı.[37] Daha da ileri gidilerek 1990'lı yılların başından itibaren bizzat devlet tarafından desteklenen Hizbullah adlı radikal İslamcı örgüt mensupları eliyle sayısız Kürt yurtseveri, aydını, gazetecisi, hatta din insanı katledildi.[38] Kürt siyasal hareketinin toplumsal taban bulmasını engellemek için Kürt coğrafyasında okul, dershane ve yurt örgütlenmesi-

[36] Denise Natali, *Kürtler ve Devlet*, s. 165.

[37] Erkan Karabay, "Parti Cami Cemevi: Kürt Siyasi Hareketinin Dinle Kurduğu Dönüştürücü İlişki," 82. Nevzat Çiçek, *Puşi ve Sarık, İslam Kürt Sorununu Çözer mi?* İstanbul: Hayykitap, 2008, s. 75.

[38] Nevzat Çiçek, *Puşi ve Sarık, İslam Kürt Sorununu Çözer mi?*, s. 27; David McDowall, *Modern Kürt Tarihi*, s. 574.

nin başını çeken Fethullah Gülen cemaati, "din kardeşliği" ve "ümmet" söylemleriyle Türk milliyetçiliğine ve devlete sadakate çağıran çizginin sözcüsü oldu.[39] 2000'li yılların başından günümüze kadar süren iktidarı boyunca AKP de, Kürt meselesinde demokratik bir çözümün yerine, sorunu askeri yöntemlerle çözmekte ısrar etmiştir. AKP iktidarının en yoğun biçimde kullandığı "din kardeşliği" söylemi, içi boşaltılmış İslami diskurla emperyal bir Müslüman Türk milliyetçiliğini temsil etmektedir.[40] Böylece Cumhuriyet rejimi, kuruluşunda kamusal alanda görünmesini istemediği İslam'ı, 1980'lerden sonra "Türk Devlet Dini"[41] haline dönüştürmüş, AKP döneminde ise devletin bizzat kendisini dinsel bir merkeze dönüştürerek başta Kürt siyasal hareketi olmak üzere bütün toplumsal muhalefet gruplarına karşı kullanmaya başlamıştır.

Sonuç

Kürt meselesi, iki yüz yıllık tarihsel arka planıyla, İttihat ve Terakki döneminde sistematik hale getirilen Kürt etnik kimliğinin kategorik inkârına dayanmaktadır. Cumhuriyetin kurucu söyleminde "eşkıya, şaki, terörist" olarak kodlanan Kürtlerin, gerek bu dönem gerekse Osmanlı'nın son dönemlerinde giriştiği bütün isyan ve ayaklanma hareketlerinin esası, devletin merkezileşme ve tek bir ulusal kimlik altındaki homojenleştirme süreçlerine yönelik olarak meydana gelmiştir. Bu yönüyle Kürt etnik kimliğinin inkârı, Cumhuriyetin kuruluşundan daha öncesine tekabül eden siyasal ve toplumsal dönüşüm süreçlerinin bir neticesidir.

Kemalist Cumhuriyet doktrini, din ile devlet işlerini birbirinden ayrıma temelinde laik bir diskurla yola çıkmış olmakla birlikte, Sünni İslam anlayışına dayalı Diyanet politikaları eliyle dini devletin hizmetine sokmuştur. Türklük kimliğinin inşasında manivela görevi üstlenen Türk İslamcılığı, böylece hem kendini idame ettirme ve hem de toplumsal örgütlenme zemini bulma konusunda devletin sunduğu alanlarda kendisini sürdürmüştür. 1980 askeri darbesi sonrasında başat bir hale getirilen Türk İslam Sentezi ile "tek devlet, tek millet, tek dil, tek bayrak" anlayışına "tek din" biçiminde bir politika da geliştiren devlet, bunun dışında ve/veya karşısında duran dinsel anlayışlara karşı reddiyeci ve asimilasyonist tutumunu daha da katılaştırmıştır.

AKP iktidarı ile birlikte ise Türkiye'de millet kavramı yeniden tanımlanmıştır. Bu tanım, eskisinden farklı olarak dini/muhafazakâr bir dünya tahayyülünü kategorize etmektedir. Kürt meselesine bakışta, ulus-devletin temel politikalarını sürdüren, bunun bir tamamlayıcısı olarak da İslamcı bir hegemonik inşayı esas

[39] Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 888; Mehmet Aras, *Demokratik İslam.* Sinan Şahin, *Kimin İslamı.*

[40] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, s. 307. Mehmet Aras, *Demokratik İslam*, s. 245.

[41] Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, s. 401.

alan AKP, 'devletleşen İslam' ve 'İslamlaşan devlet'in çarpıcı bir örneği olarak varlığını korumaktadır. Türk milliyetçiliğinin aldığı bu yeni formasyon, Kürtlerin hak ve özgürlük taleplerini katı bir biçimde reddetmekte ve bu taleplerin taşıyıcısı olan Kürt siyasal hareketini tasfiye yoluna gitmektedir. Söz konusu tasfiyenin bir yönü Kürt hareketine karşı dini ve dinsel mekanizmaları araçsallaştırıp kullanmak iken, diğer yönü ise Kürt toplumsallığını ve dindarlığını İslamcı muhafazakâr referanslara dayanarak devletin yanına çekmeye çalışmak biçiminde cereyan etmektedir.

İNKARDAN 'İNŞÂ'YA: KEMALİST SÖYLEMDE ZAZALAR

Ercan Çağlayan[1]

Giriş

Bilindiği üzere, İmparatorluk bakiyesi üzerine kurulan Kemalist devlet, sadece Zazaları te'dib ve tenkil harekâtlarıyla[2] "yola getirmeye" çalışmamış; aynı zamanda Zazaları, kurucu kimlik olan Türklüğe dâhil etmek için inkâr ve 'inşa' yoluna da başvurmuştur. Kemalist rejim, bunu gerçekleştirmek için Kürtler ve dolayısıyla Zazalar hakkında kolonyalist ve self-oryantalist gaye ve metotla binlerce sayfadan mürekkep bilgi üretmiş[3] ve sözü edilen müktesebattan hareketle Zaza kimliğini, konjonktüre bağlı olarak, bazen inkâr etmiş/yok saymış; bazen de rejimin çıkarları doğrultusunda yeniden 'inşa' etmiştir. Bu gerçekle birlikte, iktidar

[1] Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[2] Yeni devlete karşı ilk esaslı başkaldırılar Zazaların yoğun yaşadığı Dersim [Tunceli], Çapakçur [Bingöl], Diyarbekir [Diyarbakır], El-aziz [Elazığ], Koçgiri ve Mutki gibi yerleşim birimlerinde gerçekleşmiştir. Kemalist devlete karşı gerçekleşen Koçgiri, Şeyh Said ve Mutki kalkışmaları neticesinde devlet, Koçgiri, Diyarbekir, Bingöl, Peçar, Mutki ve Dersim gibi Zaza yoğunluklu coğrafyada neredeyse yirmi yıl süren te'dip ve tenkil harekâtları düzenlemiştir. Birincil kaynaklar, bahse konu askeri harekâtlarda on binlerce insanın hayatını kaybettiğini, on binlercesinin zorunlu iskân kanunları çerçevesinde sürgüne tabi tutulduğunu ve nihayetinde Zaza coğrafyasının büyük ölçüde insansızlaştırıldığını ortaya koymaktadır. Dönemin geniş bir panoraması için bkz. *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları-I-II*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2011.

[3] Cumhuriyet'in Kürtler hakkında ürettiği ve kamuoyuna sunduğu bir kısım bilgi için bkz. Belma Akçura, *Devletin Kürt Filmi: 1925-2009 Kürt Raporları*, İstanbul: New Age Yayınları, 2009; Mehmet Bayrak, *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri*, Ankara: Özge Yayınları, 1994; Mehmet Bayrak, *Kürtlere Vurulan Kelepçe: Şark Islahat Planı*, Ankara: Özge Yayınları, 2009; Tuba Akekmekçi & Muazzez Pervan (der.) *"Doğu Sorunu" Necmeddin Sahir Sılan Raporları (1939-1953)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010; Necmeddin Sahir Sılan, *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik: Dersim-Sason (1934-1946)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010; İzzeddin Çalışlar (haz.), *Dersim Raporu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010; Tuba Akekmekçi & Muazzez Pervan (der.), *Doğu Anadolu ve Cumhuriyet Bürokrasisi [1939-1951]*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011; Tuba Akekmekçi & Muazzez Pervan (der.), *Dersim Harekâtı ve Cumhuriyet Bürokrasisi (1936-1950)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011; Tuğba Yıldırım, *Kürt Sorunu ve Devlet: Tedip ve Tenkil Politikaları [1925-1947]*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011; Hüseyin Yayman, *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, Ankara: Seta Yayınları, 2011.

hususen devletin kuruluş yıllarında Türkler dışındaki Müslüman anasırı daha ziyade inkâr etme yoluna başvurmuştur. Bu minvalde, Tanıl Bora'nın da dikkat çektiği üzere, Cumhuriyet'in gayrı-Türkler konusundaki tutumu *inkâr politikası* ile izah edilebilir: " 'resmiyette' işlenen tez Kürtlerin/Zazaların 'yokluğu' ve bunların aslen Türk olduğudur."[4] Kemalist söylemde sıklıkla dillendirilen Kürtlerin 'yokluğu' veyahut Türklüğü için rejim, sadece te'dip ve tenkil politikalarını devreye koymamış; aynı zamanda devletin ideolojik ve baskı aygıtlarıyla asimilasyon politikalarını da yoğun bir biçimde tatbik ederek Kürtlerin 'yokluğu'nu veyahut 'Türklüğü'nü 'ilmi' olarak 'ıspat' etmeye gayret sarf etmiştir.[5] Son tahlilde, yüzyıllık Kemalist söylemde umumen Kürtlüğün hususen ise Zazalığın önce inkâr edilip yok sayıldığı; akabinde ise bahse konu kimliğin Türklük içerisinde 'inşa' edilmeye çalışıldığı yönünde bir politikanın benimsendiği pekâlâ söylenebilir.

Bu yazıda, bir asırlık Cumhuriyet'in Zazalar ve Zaza kimliğine yönelik inkâr ve 'inşa' dikotomisindeki politikaları serdedilmeye çalışılacaktır. Elbette; devletin inkâr, tedip, tenkil, zorunlu iskân ve asimilasyon politikalarının doğrudan Kürtleri ve Kürt kimliğini hedef aldığını kaydetmek gerekiyor. Keza; tarihsel, kültürel, teritoryal ve siyasal olarak Kürt kimliği içerisinde konumlanan Zazaların[6] ve Zaza kimliğinin de devletin tüm politikalarından ziyadesiyle nasibini aldığını vurgulanmalıdır. Devletin Zazalara dönük politikalarını daha iyi anlamak için dönemin birincil kaynakları olan arşiv belgeleri, resmi raporlar, gazeteler ve Kemalist aydınların 1930'lu yıllarda literatüre giren Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi doğrultusunda Türkçü bir perspektifle kaleme aldıkları telif eserler, temel başvuru kaynakları olarak kullanılacaktır.

Tahkir, Tezyif ve 'Temdin': De-humanisation ve/ya İnfra-humanisation

Bilindiği üzere tüm egemenlerin "medenileştirme" hikâyesi, "öteki"nin yaratılmasıyla başlıyor. Sosyal bilimlerde "öteki" kavramı ile bir ya da daha fazla kişi, kültür ya da toplum tarafından geçmiş veya güncel ilişkiler referans alınarak sınıfsal veyahut etnik, ulusal, kültürel, dilsel ve dinsel açıdan "farklılaştırılmış" ve "ayrıştırılmış" olan kişi, grup, sınıf ve halk kastedilmektedir. Egemen kimlikler,

[4] Tanıl Bora, "1930'lardan 1950'lere Resmi Milliyetçiliğin Dersim'e Bakışı: Asimilasyonizmin Kırılganlığı", *Dersim'i Parantezden Çıkarmak Dersim Sempozyumunun Ardından*, (der. Zeliha Hepkon vd.), İstanbul 2013: İletişim Yayınları, s. 77-96.

[5] Detaylar için bkz. Ercan Çağlayan, *Kemalist Ulus-Devletin İnşası: Eğitim, Kültür, Mekân ve İskân Politikaları*, İstanbul: Açılım Kitap, 2018; ve Ercan Çağlayan, *Cumhuriyet'in Doğu'su: Devlet, Parti, Toplum*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

[6] Zazalar hakkında derli-toplu bir çalışma için bkz. Ercan Çağlayan, *Zazalar: Tarih, Kültür ve Kimlik*, 3. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

kendilerini merkeze alarak; kendileri dışındaki bir kişiyi, grubu, etniyi, ulusu, kültürü ve inancı "dışarıda bırakmak" için onlar hakkında çeşitli klişeler, imgeler ve yargılar üretmektedir.[7] Cumhuriyet tarihi boyunca Kürt kimliği devlet söyleminde ekseriyetle dışarıda bırakılmakla birlikte aynı zamanda "kategorik inkâr söylemi"ne maruz kalıyordu.[8] Bilhassa isyan zamanlarında Kürtlük, "medeniyeti, modernliği ve devrimi" temsil eden Türk kimliğine karşı çıkan negatif bir "atavizm", "vahşeti ve geriliği/gericiliği" temsil eden ve bu nedenle yok edilmesi gereken bir *ethnos* olarak tanımlanıyordu.[9] Kemalist literatürde bilhassa ayaklanmalara katılanlarla ilgili kolonyalist bir dil olan "zoolojik" retorik tercih ediliyor; ayaklananlar sıklıkla "hayvanlara", "çekirge sürüleri"ne benzetiliyor ve isyanlar "eşkıyalık", "haydutluk", "çapulculuk", "çetecilik", "hırsızlık" ve "yağma" gibi söylemlerle işleniyordu.[10] Kemalist rejimin Zazalarla ilgili mümeyyiz vasfı ise evvela Zazaları dışlayarak, farklılaştırarak ve dolayısıyla ötekileştirerek tanımlamış olması ve "medenileştirme" söylemini bunun üzerine inşa etmiş olmasıdır. Siyasal elitler, Zazalarla ilgili "tahkir" ve "tezyif"e dayalı bir söylem geliştirmiş ve Zazalar hakkında pejoratif bir retorik inşa etmekten imtina etmemiştir.[11]

[7] Z. Nilüfer Nahya, "İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar, Yerliler, Avrupalılar", *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, 2011, s. 27–38.

[8] Ayrıntılar için bkz. Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

[9] Hamit Bozarslan, "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898–2000)", *Milliyetçilik: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, cilt 4, der. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 848.

[10] Nevcihan Özbilge, *Çekirgeler, Kürtler ve Devlet: Erken Cumhuriyet Dönemine Yeniden Bakmak*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.

[11] Kemalist literatürde Zazalar "yalancı", "korkak", "zararlı", "tehlikeli", "ustalıklı hırsız", "para canlı", "mütecaviz", "dağ adamı", "derbeder", "sebatsız", "şımarık", "itaatsiz", "döküntü", "tütün ve içkiye düşkün" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Nazmi Sevgen, "Yaşayışları Gizli Kalmış Bir Aşiret: Zazalar I", *Türk Kültürü*, S.229, Mayıs 1982, s. 426-427; Kadri Kemal Kop (Sevengil), *Anadolu'nun Doğu ve Güneydoğusu: Tarih, Etnografya, Folklor*, haz. H. Kemal Türközü, 2. Baskı, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1982, s. 29; Hasan Reşit Tankut, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Ankara: Kalan Yayınları, 2000, s. 13-17. Aynı şekilde Zazaların yoğunlukla yaşadığı Dersim ve Dersimliler hakkında da dönemin basınında aynı pejoratif retoriğin sıklıkla kullanıldığını görmekteyiz. Basında Dersim ve Dersimliler için, "aç", "çıplak", "iptidai", "yarı medeni", "yarı bedevi", "vahşi", "köle", "hunhar", "zavallı", "haydut", "çete", "asi", "günahkâr", "sergerde", "şaki", "çapulcu", "çıban", "sefil", "menfaatperest", "hayvan", "davar", "sürü", "canavar", "yılan", "cehalet ve vahşet yuvası", "lekeli yurt parçası", "hurafeler diyarı" vb. gibi tahkir ve tezyif edici kavramların kullanıldığı görülmektedir. Kemalist söylemin Zazalar hakkındaki yaklaşımını Dersimli/Zaza kadına bakışında da tesadüf etmekteyiz. Dahası, erken Cumhuriyet döneminde Dersimli/Zaza kadın hakkında yazılanlara bakıldığında kolonyalist ve oryantalist söylemin oldukça dominant olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Taha Baran'ın da dikkat çektiği üzere, Kemalist basın "Dersimli kadını genel olarak şehvet düşkünü olarak kodlamakta, bu kodlamayı mutlak gerçek olarak inşa etmektedir." Ayrıntılar için bkz. Taha Baran, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 90-183.

Görüldüğü üzere, Kemalist hegemonya, önce Zazaları farklılaştırarak, tanımlayarak ve tasvir ederek ötekileştiriyor; akabinde ise kolonyalist/oryantalist bir perspektif ve retorikle onlar için "medenileştirme" çabası vermekten imtina etmediğini ileri sürüyor. Daha açık bir ifadeyle Kemalist siyasal elitler, Zazaları çepeçevre sarmalayan tüm bu "kötülükler"den arındırmanın ancak onlara "Türk kanı şırınga etmek" ile mümkün olacağını; bölgeyi ve bölge halkını "vazife-i temdin" [uygarlaştırma misyonu] icabı "medenileştireceğini" iddia ediyordu. Kemalistlerin benimsediği bu söylemin kolonyalist ve oryantalist bir söylem olduğu ve bölgede yapılan/yapılacak olan te'dip, tenkil, temsil ve 'temdin' faaliyetlerine meşruluk kazandırma amacı taşıdığı söylenebilir. Dolayısıyla Zazaların, devlet tarafından, ekseriyetle etno-sentrik bir tanımla "insanın dışına atma" [de-humanisation] ve "insandan aşağı görme" [infra-humanisation] tutumuna maruz bırakıldığı söylenebilir. Özünde antropolojik tanımlamalar olan bu hiyerarşik perspektifin, Zazalara karşı yürütülen asimilasyon ve 'medenileştirme' süreçlerini *normalleştirme* gibi bir vazife yüklendiği de not edilmelidir.

"Zaza Denilen Kürtler"den "Dağ Türkleri"ne Zazalar

Cumhuriyet'in ilk yıllarında hazırlanan raporların ve çalışmaların genelinde Zazalar Kürt olarak tanımlandı ve Zazaların dilleri de Kürtçe içerisinde kategorize edildi. Türk milliyetçiliğinin ivme kazandığı ve Kürtlerin inkâr edildiği 1930'lu yıllarda ise Zazalar, dönemin konteksine uygun olarak "Dağ Türkü" şeklinde tanımlandı ve bu tanım doksanlı yıllara dek resmi söylemdeki yerini korudu. Bilhassa, 1961'de kurulan Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü (TKAE)'nün, aynı isimli yayınevinin ve enstitünün yayımladığı *Türk Kültürü* dergisinin, neredeyse tüm mesaisini Kürtlerin ve dolayısıyla Zazaların Türklüğü için harcadığı söylenebilir. Çalışmanın bu kısmında Kemalist söylemde Zazaların nasıl ele alındığına dair bilgiler paylaşılıp kritize edilecektir.

Kemalist literatürde Zazalar hakkında ilk bilgiye Mustafa Kemal'in *Nutuk* adlı eserinde rastlamaktayız. Mustafa Kemal on ikinci ve yirminci kolordu komutanlıklarının 13 Ağustos 1919 tarihli şifreli telgrafına 21 Ağustos 1919'da verdiği cevapta, Erzincan ve Sivas arasında Türk ve Ermenilerin yanı sıra "Zaza denilen Kürtler"in de yaşadığını kaydediyordu.[12] Zazalar hakkında bilgi veren bir diğer kaynak, Ziya Gökalp'in 1922'de hazırladığı ve ölümünden sonra kitap olarak yayımlanan raporudur. Mezkûr raporda Gökalp, Kürtlerin Kurmanç, Zaza, Goran, Soran ve Lur olmak üzere beş kavimden müteşekkil olduğunu belirtir. Gökalp, söz konusu dilleri konuşanların birbirlerini anlamadıklarını, ancak beş dilin "ka-

[12] Mustafa Kemal Paşa, *Nutuk (1919-1920)*, c. I, İstanbul: Devlet Matbaası, 1934, s. 71-72.

dim Kürtçe" adı verilen eski Kürtçeden türediğini söyler. Gökalp, Zazaların kendilerini *Kırd*; Kurmancları ise *Kırdasi* olarak adlandırdığını ve *Dımılî* olarak bilinen Zazalara, *Zaza* ismini Türklerin verdiğini not eder.[13] Muhtemelen Gökalp'in raporuna referansla kaleme alınan ve 7 Mayıs 1926 tarihinde *Kürtlere Dair* başlığıyla Maarif Vekâleti [Eğitim Bakanlığı]'ne sunulan raporda, Şeyh Said ayaklanmasına daha çok Zaza adı verilen Kürtlerin katıldığı ve destek verdiği belirtildikten sonra Zazaların Şafii mezhebine ve Nakşî tarikatının Halidi koluna mensup oldukları ifade ediliyordu. Raporda Zazaların kendilerini tanımlamak için *Zaza* kelimesini kullanmadıklarını ve kendilerine *Kird* dedikleri belirtiliyordu. Raporun devamında Kürtçenin "Kürmanj Kürtçesi", "Zaza Kürtçesi", "Lur Kürtçesi" ve "Soran Kürtçesi" olmak üzere dört gruptan oluşan bir dil olduğu kaydı yer alıyordu.[14]

Bahse konu raporlar, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Zazaların Kürt ve dillerinin de Kürtçe içerisinde tanımlandığını ortaya koymaktadır. Ancak 1928'den itibaren Kemalist literatürde Kürtlerin ve dolayısıyla Zazaların "dağ Türkleri" oldukları yönünde yeni bir söylem geliştirdikleri görülmektedir. Bu minvalde, dönemin Türk Ocakları müfettişi ve Muş milletvekili Hasan Reşit Tankut tarafından 1928-1931 yılları arasında Dersim ve diğer Zaza yerleşim birimlerinde yapılan saha araştırmalarına dayanan rapor, bu söylemin ilk örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Tankut tarafından 2 Ocak 1932 tarihinde Birinci Umumi Müfettiş İbrahim Tali tarafından Başbakan İsmet Paşa'ya sunulan raporda, bilhassa Dersim Zazaları hakkında bilgiler mevcuttur. Raporda Zazalar hakkında detaylı bilgi veren Tankut, Zazaların Turanî ırktan geldiklerini ve Türk olduklarını iddia etmektedir. Aynı raporda Tankut, paradoksal bir biçimde, Zazaların "bir kelime Türkçe bilmediklerini" ve kendilerini "Müslüman Kürt Zaza" olarak tanımladıklarını ifade etmekten geri durmamaktadır.[15] Bu gerçekle birlikte Tankut, Zazalarla Kurmancların tamamen farklı olduklarını, Zazacada Türkçenin belirgin bir etkisinin olduğunu, Zazaların adet, gelenek ve sosyal hayat bakımından eski Türklere benzediğini ve Alevi Zazaların ayinlerini Türkçe yaptıklarını öne sürerek Zazaların kolaylıkla Türkleşeceklerini belirtiyordu.[16]

[13] Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: Toker Yayınları, 2007, s. 32-34.

[14] Yıldırım, *a.g.e.*, s. 40-58.

[15] BCA, 030.10/115.797.16.

[16] Tankut'un farklı tarihlerde Zazalar hakkında hazırladığı raporlar, onun ölümünden sonra *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler* adıyla kitaplaştırıldı. Her ne kadar, kitap açık bir biçimde "Zazaların Türklüğü"nü ispatlama amacı taşıyorsa da kitapta Tankut, Zazaların Türk olmadıklarını şu cümle ile ortaya koymaktadır: "Ne olursa olsun bunların hiçbiri Türk değildir ve kalben Türklüğe yabancı sinsi sinsi düşman ve Türklükten uzaktırlar. Aksini söyleyenlerin hakikate yaklaştıklarını kabul etmiyorum." Bkz. Tankut, *a.g.e.*, s. 22-23. Tankut, 27 Mayıs 1960 darbesinden sonra hazırla-

Zazalarla ilgili bilgi veren kaynaklardan biri de önceki sayfalarda referansta bulunduğumuz Orgeneral İzzeddin Çalışlar'ın kitaplığından çıkan *Dersim Raporu* adlı kitaptır. Kitapta Zazaların tarihte "Zazak" veya "Jazik" diye adlandırıldıkları; Orta Asya'dan geldikleri; "Acem istilası" nedeniyle Farslaşmaya başladıkları ve hem dilleri hem de fizyonomileri bakımından "anadillerini unutan Türkmen çocukları" oldukları iddia ediliyordu.[17] Cumhuriyet devrinde Zazaların 'tanım'landığı mühim kaynaklardan biri de *Umumi Müfettişlikler Toplantı Tutanakları*'dır. Umumi Müfettişler, 5-22 Aralık 1936 tarihinde Ankara'da Dâhiliye Vekâletinde bölgelerindeki sorunları ve çözüm önerilerini konuşmak için on toplantı gerçekleştirdi. Bu toplantıdaki önemli konulardan biri de Türkiye'deki gayri Türk nüfusun nasıl Türkleştirileceği meselesiydi. Pek tabii olarak, "müstakbel Türk" gruplar arasında tahayyül edilen Zazaların da toplantıda epey gündem olduğu kaydedilmelidir.[18]

Cumhuriyet döneminde Zazalar hakkında hazırlanan raporlardan diğer ikisi de Necmeddin Sahir Sılan ile Feyzi Kalfagil raporlarıdır. Bahse konu raporların bir kısmında Sılan, Zazaların yaşadığı vilayet ve kazaların "ırk itibariyle bilaistisna Türk" olduklarını; ancak "menfi propagandalar"dan dolayı "Kürt namı altında tarihsiz ve lisansız bir menşe"ye bağlandıklarını iddia ediyordu. Diğer bir kısmında ise bölgedeki halkın, "Dağ Türkleri"ne mensup olduğunu ve "Dağ Türkçesi" konuştuklarını söylüyordu. En nihayetinde Sılan, "Dağlı Türkler" arasında "öz Türkçe"nin yayılması için halkevleri ve halkodalarının çalışmalarının elzem olduğunu belirtiyordu.[19] Zazalar hakkında bilgi veren raporlardan biri de CHP Erzincan milletvekili ve Muş bölgesi müfettişi Feyzi Kalfagil'in 11 Aralık 1944 tarihinde hazırladığı rapordur. Kalfagil, Mutki kazasıyla ilgili hazırladığı raporda Mutki'deki Zazaların Zazaca konuştuklarını, üç bin civarında bir nüfusa sahip olduklarını, edebiyatlarının olmadığını, "dümbüli" olarak adlandırıldıklarını ve Müslüman olduklarını ifade ediyordu.[20]

dığı raporda, Zazaların Türkleştirilmesi için tek bir yolun Kurmanclarla Zazalar arasına bir koridor açarak Türk nüfus iskân etmek olduğunu söylüyordu: "Kurmançlıkla Zazalığın arasında bir Türklük barajı kurmak. (...) Erciyes'ten Tunceli yakınlarına kadar uzanan bir hattın güneye doğru elli kilometre derinliğinde bir yerleştirme bölgesi saptamak amaca çabuk ve kolay varmak bakımından gerekli görünür. Bu yerleştirme, bölgeyi ikiye bölen Türk barajı olacaktır." Akt., Bayrak, *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri*, s. 220, 230.

[17] Çalışlar, *a.g.e.*, s. 49, 55.

[18] 8 Bkz. M. Bülent Varlık, *Umumi Müfettişler Toplantı Tutanakları-1936*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 129, 176-77, 190.

[19] Zazaların yoğun olarak yaşadığı Bingöl, Dersim ve Erzincan'da yaklaşık on beş yıl boyunca CHP ve DP'de milletvekili ve parti müfettişi olarak görev yapan Sılan, Zazalar ile Zaza coğrafyası hakkında teferruatlı bilgiler derlemiştir. Sılan'ın bahse konu raporları 2. dipnotta atıf yaptığımız altı cilt kitap halinde yayımlanmıştır.

[20] BCA, 490.01/273.1095.2.

Zazalar hakkında önemli bilgi kaynaklarından biri de dönemin basınıdır. Kemalist basın, 1920'li ve 1930'lu yıllar boyunca Kürtler ve Kürt coğrafyası hakkında çok sayıda haber ve yazı dizisi hazırlamıştır. Sözü edilen haber ve yazı dizilerinin ekserinde Bingöl ve Dersim bölgesindeki Zazalardan da sıklıkla bahsediliyordu. Basın, 1920'li yıllarda Zazaları Kürt olarak tanımlarken, 1930'lu yıllarda bundan ısrarla kaçınıyordu.[21] Türk milliyetçiliğinin zirve yaptığı 1930'lu yıllarda ise basında "Dersim'in ırkı" ile ilgili olarak ileri sürülen görüşlerin, 1) Dersimlilerin Türk oldukları, 2) Dersimlilerin Türk oldukları fakat "bozuldukları", 3) Dersimlilerin Türk olmadıkları ve 4) Dersimlilerin Kürt olmadıkları olmak üzere dört eksende yürütüldüğü müşahede edilmektedir.[22]

Kemalist Cumhuriyet'te kaleme alınan tetkik eserlerde de Zazaların "dağ Türk'ü", Zazacanın ise "dağ Türkçesi" olduğu vurgusu öne çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak, ilk bilgilere kendisi de Kürtler hakkında yazan pek çok arkadaşı gibi asker olan Süleyman Sabri Paşa'nın kitabında rastlamaktayız. Sabri Paşa, 1928 yılında yayımlanan eserinde Zazaların Kürtlerin Dunbili Aşireti'ne mensup olduklarını söyler ve Dunbililer hakkında teferruatlı bilgiler vererek Zazaların "aslen Türk oldukları"nı iddia eder. Sabri Paşa'ya göre Zazaların, "Zaza" ve "Dunbili" şeklinde iki isimleri mevcut olup Dunbililer "yalnız ata cihetiyle" Kürtlerin "Mil" şubesine mensuptur. Müellife göre, bu da Zazaların aslen Türk olduğunu gösteren bir vesikadır. Yanı sıra Sabri Paşa, Çarek, Hormek ve Lolan gibi Zaza kabilelerinin, asıllarının Türk olduklarını söylemelerini de, onların sonradan Kürtleştiklerine bir delil olarak göstermektedir.[23] Dönemin Erzincan valisi Ali Kemali tarafından kaleme alınan ve 1932'de yayımlanan *Erzincan Tarihi* isimli kitap da Zazalara dair bilgi vermektedir. Bahse konu kitapta Kemali, Kürtler ve Kürtçe hakkında bilgi verirken Zazalardan "diğer Kürtlerden farklı olan bir kısım Kürtler" şeklinde bahsetmektedir.[24]

[21] Mesela, Şeyh Said Ayaklanması hakkında çok sayıda haber yapan *Vakit* gazetesi, isyanı çıkaranlar hakkında şu bilgilere yer veriyordu: "İsyanı çıkaran Kürdlerin Zaza tabir edilen sınıfıdır. Bunlar Şâfiî mezhebine ve Nakşibendi tarikatine mensubdurlar. Gayet pis vahşi ve gaddar adamlardır. Diğer Sünnî ve Alevî Kürdler bunlardan nefret ederler. Ve lisanlarından bile anlamazlar. Alevî Kürdler radikal devlet mefhûmundan anlayan ve bunu tervîc eden bir sınıfdır." Bkz. *Vakit*, 25 Şubat 1925.

[22] Bu dört farklı yaklaşıma rağmen medya metinlerinde sıklıkla Zazaların adet ve inançlarının Orta Asya'nın inanç ve yaşam tarzına benzediği, Zaza kültürü ile Türkmen kültürü arasında herhangi bir fark olmadığı, Zazacanın Türkçenin "bozulmuş" bir varyantı olduğu ve en nihayetinde Zazaların "kafatası" ve "seciye" bakımından Türk olduğu iddia ediliyordu. Bununla birlikte basında "bozulan" ve Türklükten uzaklaşan Dersimlileri "öz benliğine" kavuşturmak için Dersim'e "yeni bir Türk kanı şırınga etmek" gerekliliğine vurgu yapılıyordu. Akt., Baran, *a.g.e.*, s. 151-162.

[23] Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürdler Hakkında Tettebuat*, İstanbul: Matba-i Ebuziya, 1928, s. 42-43.

[24] "*Zaza*, Kürtçede, bir aşirete mensup olmayan efrada [fertlere] derler. Bunların aşiretler nezdinde

Erken Cumhuriyet döneminde Zazalar hakkında bilgi verenlerden biri de "Zazaların öz be öz Türk" olduklarını iddia eden Kadri Kemal Kop'tur. İlk baskısı 1933'te yapılan kitabında, Zaza ismini *Sasan* ile ilişkilendirerek Zazalardan "dökün tü" olarak bahseden Kop, Zazaların Zazaca dilini konuştuklarını ve bu dilin Türkçe, Eski Farsça, Arapça ve Ermeniceden teşekkül ettiğini ve Zazacanın takriben yüzde altmışının Türkçe kelimelerden meydana geldiğini kaydetmekteydi. Zazaların örf ve adet bakımından "Türklükle bağlantısı" olduğunu belirten Kop, onların adet ve inanışlarının da eski Türk kavimlerinin ve Orta Asya Türklerinin adet ve inanışlarına çok benzediğini söyler. Müellife göre Zazalarda, Türk kavimleri gibi, tek eşliliğin yaygın olması ile Zazalar hakkında yapılan diğer araştırmalar, Zazaların "özbeöz Türk olduklarını" göstermektedir.[25]

Zazalardan bahseden diğer bir kitap Basri Konyar tarafından kaleme alınan ve 1936 yılında yayımlanan *Diyarbekir Yıllığı* adlı eserdir. Bahse konu çalışmasında Konyar, "Kürtlerden bahsederken aynı zümre dâhilinde mütalaa edilebilecek Zazaları da gözden geçirmek yerinde bir iş olacaktır" demektedir. Zazaların "Dumilli" olarak da adlandırıldığını ifade eden Konyar, bunun Milli'den sonra anlamına geldiğini belirtmektedir. Son olarak, Zazacanın, Tacikçe, Türkçe ve Ermenicenin karışımından oluşan bir dil olduğunu iddia eden Konyar, Zazalar hakkındaki nihai kararını da söyler: "Zazaların Türk ırkına mensup olduklarına şüphe yoktur."[26]

Zazaları Türk ve dillerini de "dağ Türkçesi" şeklinde tanımlayan Kemalist yazarlardan biri de Naşit Hakkı Uluğ'dur. Uluğ, ilk baskısı 1939'da yapılan *Tunceli Medeniyete Açılıyor* adlı kitapta Dersim'in bazı kısımlarında bir tür "dağ Türkçesi" konuşulduğunu ve bu dilin bizim dilimizin [Türkçe] jargonu gibi olduğunu iddia eder. Uluğ'a göre Zazaca, "çoğu Türkçe, bir parçası Farsça ve Arapça bozması" kelimelerden meydana gelmiş olup bu "dağ Türkçesi", "bir dil alaşımı değil, belki de bir kelime alaşımıdır." Devamında Uluğ şöyle der: "Zazalar, Türkologların, etnologların üzerinde dikkatle duracakları Orta Asya evlatlarıdır. Bu halk duygu ve yaşayış bakımından Anadolu Türkünden farksızdır."[27]

Zazalar hakkında detaylı çalışmalar yapanlardan biri de 1937-1938 Dersim

kıymetleri, itibarları hiç yoktur, hizmetkâr güruhu addolunurlar." Bkz. Ali Kemali, *Erzincan Tarihi: Tarihi, Coğrafi, İçtimai, Etnografi, İdari, İhsai Tetkikat Tecrübesi*, İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1932, s. 178-179.

[25] Kop (Sevengil), *a.g.e.*, s. 28-29.

[26] Akabinde Konyar şunları söyler: "Dağlık ve yaylalık yerleri yurt edinen Zazalar zeki, cesur ve çok çalışkan olurlar. (...) Zazaları içtimai bir nizama koymak mümkündür. Terbiye ve kabiliyetleri fazladır. Türklerle evlenen kadınları iyi ve kavrayışlı ev hanımı oluyor. Ve Zazalıktan çarçabuk sıyrılıyorlar." Bkz. Basri Konyar, *Diyarbekir Yıllığı*, c. 3, Ankara: Ulus Basımevi, 1936, s. 48-49.

[27] Naşit Hakkı Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1939, s. 70-71.

Tertelesi'nde[28] subay olarak görev yapan Nazmi Sevgen'dir. Sevgen, yaptığı çalışmalarda Zazaların "Kürt şubelerinden oldukları söylenen, fakat bizce ırk ve folklor kıymetleriyle Türkmen olan Zazaların" "Kürd'lükle hiçbir alakalarının olmadığını ve Türkmen olduklarını" ifade eder.[29] Bir başka çalışmasında Sevgen, Zazaların en yoğun olduğu Bingöl'ün Türkler için "ilk barınak ve durak" olduğunu ve Zazaların "büyük Türk ırkının bir kolu" olan Urartulardan geldiğini ileri sürer.[30] "Kürtlerin Türklüğü" tezinin yılmaz savunucularından biri olan Fahrettin Kırzıoğlu da, Kürtler hakkında yaptığı çalışmalarda Kurmanclar ve Zazaların iki ayrı "Türk Unsuru" olduğunu ileri sürüyordu.[31]

Kemalist tarihyazımında Zazaların Türk olduğunu ileri süren araştırmacılardan biri de M. Şerif Fırat'tır. Kuşkusuz, Fırat'ı diğerlerinden ayıran en mühim özelliği kendisinin de Alevi Zaza olmasıdır. Gayriilmî metot ve yöntemlerle *Doğu İlleri ve Varto Tarihi* isimli bir 'kitap' kaleme alan Fırat, kitabında Zaza ve Kurmancların Türklüğünü ispat etmeye çalışıyordu. Fırat'ın yazdığı kitabın gayriilmî olduğunu bizzat dönemin Türk Tarih Kurumu Başkanı söylüyordu. Bu cümleden olarak Fırat, yazmış olduğu kitabı Başbakanlığa sunmuş ve başbakanlık da kitap hakkında Türk Tarih Kurumu başkanı Şemsettin Günaltay'dan görüş istemiştir. Günaltay, 22 Mart 1946 tarihinde kitap hakkında Başbakanlığa yazdığı yazıda eserin "hiçbir ilmi vasıf taşıma[dığını]" açık bir biçimde ifade ederek, eserin gayri ilmi olduğunu gözler önüne sermiştir.[32] Kitap, 1960 darbesinden sonra devlet desteğiyle başta okullar olmak üzere birçok kuruma dağıtılarak gündemde tutulmuştur. Bahse konu eserinde Fırat, Zazaların Türk olduğunu hararetle savunmaktan geri durmuyordu. Bu bağlamda Fırat, Doğu illerinin "dünyanın kuruluşundan beri" "Türk'ün özyurdu" olduğunu ve Doğu'da yaşayanların "asil Türk kanını taşıyan" "Türkoğlu Türk" olduklarını iddia ediyordu. Fırat, aynı cümle içerisinde "dağlı Türkler" olarak adlandırdığı Zazaların "Part Türkleri" ve "Eti Türkleri"ne mensup olduklarını dile getirmekten imtina etmiyordu. Devamında Fırat şunları söylüyordu: "Zazalar; Arapların istilasından ötürü İran'ı terk edip doğunun sarp dağlarına gelip yerleştikten sonra, Türk kültüründen hatta bütün

[28] Dersimliler, 1937-38 Dersim Hadisesi'ni *Dersim Tertelesi* [Tertele Dêsim] şeklinde kavramsallaştırmıştır. Tertele sözcüğü Zazacada "herhangi bir şeyi kökünden kazma, traşlayıp yok etme" anlamına gelir. Dolayısıyla, *Dersim Tertelesi* kavramsallaştırmasının da Dersim Kırımı/Soykırımı anlamında kullanıldığını not etmek gerekiyor.

[29] Nazmi Sevgen, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri: Osmanlı Belgeleri İle Kürt Türkleri Tarihi*, (Haz. Şükrü Kaya Seferoğlu-Halil Kemal Türközü), Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1982, s. 3.

[30] Sevgen, "*Yaşayışları Gizli Kalmış Bir Aşiret: Zazalar I*", s. 422, 429-30.

[31] Fahrettin Kırzıoğlu, *Dağıstan-Aras-Dicle-Altay ve Türkistan Türk Boylarından Kürtler*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1984, s. 8.

[32] BCA, 030.01/42.249.7.

medeniyetten uzak kalan bu ıssız yerlerde kendi keyiflerine göre kelimelere ayrı manalar vererek ve sert lehçeleri icat ederek çoğu farisice olan Zaza dilini karmakarışık bir hale sokmuş ve her mıntıka halkı bu dili başka şekillerde konuşmaya başlamışlardır."[33] M. Şerif Fırat'ın açmış olduğu yolda ilerleyen "Zaza kökenli" araştırmacılardan biri de Hayri Başbuğ'dur. Başbuğ, Zaza sözcüğünün "Zazana"dan türediğini ve Sümerlerdeki "Nini-Zaza" sözcüğüyle ilgili olduğunu ileri sürer.[34] Başbuğ, Zazaların kökenini "eski Türkler" adını verdiği Sümerlere ve Subarlara/Suvarlara dayandırmakta herhangi bir beis görmemekte; Zazaca ile Kurmanccanın, Türkçenin iki ayrı lehçesi olduğunu söylemektedir.[35]

"Zazaları, öteden beri Türk soylu olarak gören birçok tez" ileri sürüldüğünü ve "bunların bir kısmının zorlama" olduğunu belirten bir diğer "Zaza kökenli" araştırmacı Ali Rıza Özdemir de Zazaların Türk olduğunu ileri sürmekten kendisini alamıyor: "(...) Zazalar; Hunların bir kolu olan Sabirler ile Kumanların bir kolu olan Kıpçaklar başta olmak üzere Anadolu'ya tarihi süreç içerisinde yerleşen değişik Türk boylarının toplamından oluşmaktadır." Özdemir'i, Zazaların Türk olduğuna sevk eden nedenlerin başında Zazaların yaşadığı coğrafyanın tarih boyunca birçok Türk boyu tarafından yurt edinilmesi ve Zazalar arasında "koç ve koyun heykelli mezar taşları"nın mevcut olması gelmektedir.[36] Son olarak, Türkoloji araştırmacılarından Yaşar Kalafat ise ilk olarak 1990'lı yılların başında Ali Haydar Dedekurban ismiyle *Zaza Kültürü Yayınları*'ndan çıkardığı kitaplarını günümüzde kendi gerçek ismini kullanarak yayımlamakta ve Zazalar arasında yaygın halk inançlarını esas alarak Zazaları Türk kültürü ve Türklük içerisinde mütalaa etmektedir.[37]

Türkiye'de Zazaların Türk olduğunu savunan bireysel çalışmalar dışında kurumsal çalışmaların da mevcut olduğu gerçeği göz ardı edilemez. Kuşkusuz, bu minvalde çalışma yapan kurumlar arasında üniversiteler ve TKAE ilk sıralarda yer almaktadır. Türkiye üniversitelerinde çalışan çok sayıda 'akademisyen', 2000'li yıllara dek, devletin resmi tezleri doğrultusunda azımsanmayacak sayıda çalışma yayımlayarak Zazaların Türklüğünü 'ispat etmeye' çaba harcamaktaydı.

[33] Fırat, *a.g.e.*, s. 16, 23.

[34] Hayri Başbuğ, *İki Türk Boyu Zazalar ve Kurmanclar*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1984.

[35] Hayri Başbuğ, *Göktürk-Uygur Zaza-Kurmanc Lehçeleri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1984, s. V, 11.

[36] Ali Rıza Özdemir, *Koç Heykelli Mezarların İzinde Zazalar ve Türklük*, 3. Baskı, Ankara: Kripto Yayınları, 2014, s. 65-74.

[37] Bkz. Ali Haydar Dedekurban, *Zaza Halk İnançları*, Ankara: Zaza Kültürü Yayınları, 1993; Ali Haydar Dedekurban, *Zaza Halk İnançlarında "Kült"ler*, Ankara: Zaza Kültürü Yayınları, 1994; Ali Haydar Dedekurban, *Zazalarda Şölenler ve Törenler*, Ankara: Zaza Kültürü Yayınları, 1994; Yaşar Kalafat, *Türk Halk Kültüründe Zazalar*, Ankara: Berikan Yayınları, 2012.

Bahse konu 'akademisyenler' arasında M. Fahrettin Kırzıoğlu, Mehmet Eröz, Orhan Türkdoğan, Abdulhaluk Çay ve Tuncer Gülensoy gibi isimler ilk sıralarda yer almaktadır.

Üniversiteler haricinde, Zazaların Türklüğü için olağanüstü düzeyde 'çaba' harcayan bir diğer kurum ise TKAE idi. TKAE, bilhassa 1960'lı yılların başından 1990'lı yılların başına dek Kürtlerle ilgili çok sayıda yayın yaparak Zazaların ve Kurmancların iki Türk boyu olduğunu hararetle savunuyordu. 27 Mayıs 1960 Darbesi'nin hemen akabinde dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel'in ve Milli Birlik Komitesi'nin girişimleri sonucunda kurulan TKAE, "kendini Kürt sananların menşelerinin Türk olduğu" ve Kürtlerin kökeninin Turanî kavimlere dayanan "dağlı Türkler" olduğunu "türlü neşir vasıtalarıyla" yaymak amacıyla kurulmuştur. TKAE, bünyesinde kurduğu yayınevi ve *Türk Kültürü* isimli dergi de genelde Kürtler, özelde Zazalar hakkında çalışmalar yayımlayarak Kürtlerin ve dolayısıyla Zazaların aslında Türk olduklarını 'ispatlamaya' çalışıyordu. TKAE Yayınlarının 1961-91 yılları arasında yayımladığı seksen dört kitaptan otuz biri doğrudan veyahut dolaylı olarak Kürtlerle ilgili kitaplardır. Enstitünün yayınlarında Zazalar; Kurmanclar gibi, Kürtler içinde tasnif ediliyordu: *İki Türk Boyu: Zazalar ve Kurmançlar*, *Zaza Kurmanç Kürt Türkleri* ve *Göktürk-Uygur Zaza Kurmanc Lehçeleri Üzerine Bir Araştırma* isimli üç çalışmada olduğu gibi. Enstitünün yayınlarıyla ilgili söylenmesi gereken bir diğer husus, 27 Mayıs 1960 ile 12 Eylül 1980 arasında yapılan yayınlarda "Zaza-Kurmanc Kürttürkleri" gibi ifadeler kullanılmakta ve "Zazalar ve Kurmanclar Kürt olan Türklerdir" denilmekteydi. Ancak 12 Eylül 1980 Darbesi'nden sonra yapılan yayınlarda ise "Zazaların Kürtlerden ayrı bir ulus olduğu" ve "dillerinin de Kürtçenin bir lehçesi olmadığı" söylemi öne çıkmaktadır.[38]

[38] Tüm bu gayri ilmi teşebbüs ve faaliyetler icra etmekle yetinmeyen TKAE, yaptığı yayınlarda ciddi tahrifatlar yapmaktan da imtina etmiyordu. Bunun en bariz örneği Süleyman Sabri Paşa'nın kaleme aldığı ve 1928 yılında Arap harfleriyle yayımlanan *Van Tarihi ve Kürdler Hakkında Tettebuat* isimli eserin *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler* adıyla basılmış olmasıdır. Kuşkusuz, yapılan tahrifat başlıklarla sınırlı kalmıyor, kitapların ve makalelerin içeriğine dek uzanıyordu. Bu minvalde 1920'li ve 30'lu yıllarda yazılan ve Kürtlerden bahseden çok sayıda kitabın TKAE Yayınları tarafından yapılan yeni baskılarında bahse konu tahrifat örneklerine tesadüf etmek pekâlâ mümkündür. TKAE'nin Zazalar hakkındaki misyonu ve çalışmaları için bkz. Nevzat Anuk, *Behsê Tirkkerdişê Kurdan de Senterêk: Enstîtuyê Cigerayîşê Kulturê Tirk*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin: 2015; Nevzat Anuk, "Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü ve Zazalar (1961-1991)", *Yazınsal Varoluştan Akademik Literatüre Kirmancca (Zazaca): M. Malmîsanij'a Armağan*, (Haz. Shahab Vali), İstanbul: Vate Yayınları, 2020, s. 151-182.

Sonuç

Üniter bir ulus-devlet olarak kurulan Kemalist Cumhuriyet'in daha kuruluşunda otoriter laikliği ve milliyetçiliği kuşanması, Sünni ve Alevi Zazaların devlete karşı itiraz etmesine yol açmıştır. Elbette Zazaların bu itirazının, evvela, devlet tarafından te'dip ve tenkil politikalarıyla; akabinde ise temsil [asimilasyon] ve temdin [medenileştirme] politikalarıyla cevaplandığı tarihin tescilindedir. Devletin yeni kimlik inşası ve bu kimliğe karşı geliştirilen itiraz, Zazalar hakkında genişçe bir müktesebatın hazırlanmasını elzem kılmış görünüyor. Kemalist elitlerin Zazalar hakkında hazırladıkları rapor ve çalışmalar, Zazaların bilgiyle keşfedilmesi ve iktidarla kontrol altına alınması amacına matuftu. Ekseri sosyolojik, antropolojik ve etnografik çalışmalardan oluşan müktesebatta Zazaların evvela inkâr; akabinde 'inşa' edildiği müşahede edilmektedir. Dahası, devletin Zazalar hakkındaki müktesebatı bir bütün olarak değerlendirildiğinde söz konusu müktesebatta kolonyalist ve self-oryantalist/iç-şarkiyatçı bir retoriğin baskın olduğu görülmektedir. Elbette bu söylemin temel sebebi Zazaları önce dışlamak, sonrasında ise onları Türklüğün sınırlarına dâhil etmenin her türlü yolunu/yollarını "meşrulaştırmaktı/r." Son tahlilde, Kemalist Cumhuriyet'in bahse konu ideolojik ve propagandif çalışmalardaki temel hedefinin Zazaları "bilimsel" açıdan Türklüğün sınırlarına dâhil etmek; bu mümkün değilse Kürtlüğün dışına itmek olduğu açık bir biçimde tebellür etmektedir.

Kısaca ifade edecek olursak, bir asırlık Cumhuriyet literatürü incelendiğinde, devlet söyleminde Zazaların 1920'li yıllarda Kürt, 1930'lu yıllardan itibaren "Dağ Türk'ü" ve 1980'lerden itibaren ise "Kürtlerden ayrı bir grup" şeklinde tanımlandığı müşahede edilmektedir. Ancak, tüm bu gerçeklerle birlikte, devlet söyleminde Zazaların konjonktürel olarak ele alındığını söylemek gerçeğe aykırı olmayacaktır. Bu minvalde devlet, TRT Kurdî ve seçmeli dersler örnekliğinde Zazacaya Kürtçe içerisinde yer verirken, yükseköğretimde Kürt Dili ve Edebiyatı ile Zaza Dili ve Edebiyatı'nı ayrı bölümler şeklinde ele almaktadır. Günün sonunda, devletin Zaza kimliği ile ilgili inkâr söyleminin ortadan kalkmakla birlikte 'inşa' sürecinin hız kesmeden devam etmekte olduğu ve konjonktürel olarak değişkenlik gösterdiği pekâlâ söylenebilir.

TÜRKİYE MİMARLIK TARİHİ YAZIMINDA ERMENİLER VE KÜRTLERİN TEMSİLİ

Özge Kurban[1]

Söylemediği, belki de söyleyemeyeceği
şeyin yokluğunu bile söyleyemez söz:
Gerçek bir inkar, yasak terimin boş varlığını bile dışlar,
onu yokluk olarak bile saymaz

Türkiye'de mimarlık tarihi yazımı, Türk kimlik inşasının bir parçası olarak ve onun etrafında şekillenmiştir. Milliyetçi saiklerle gerçekleştirilen bu tarihyazımı, nesnesi olan mimari faaliyetleri sınırları baştan belirlenmiş bir çerçeveye yerleştirme çabasındadır. Bu sınırların katılığı zaman içinde aşındırılsa da Türklük çerçevesi sürekli olarak hatırlatılır. Bir bilgi alanı olarak mimarlık tarihinin özellikle "ulusüstü ya da ulusaltı her türlü bağı vurgulamanın aforoz edildiği[2]" erken Cumhuriyet dönemindeki üretimleri, "Türk mimarlığı"nı inşa ederken Türklük dışında kalan etnisite ve kültürleri yok sayarak, sessizleştirerek veya asimile ederek yazılmıştır. 1990'ların sonundan itibaren, ulus inşasının ve milliyetçi ideolojinin güdümünde şekillenen mimarlık söylemine eleştirel yaklaşan metinler üretilmeye başlanmıştır[3]. Ancak resmi tarih anlatısının üzerine kurulan mimarlık tarihi, bu anlatının yüklerini günümüze kadar taşımayı sürdürür. Bu nedenle mimarlık tarihi yazımında Kürtlerin ve Ermenilerin mekansal üretimlerinin

---

[1] Doktora Öğrencisi, İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü, Mimarlık Bölümü.

[2] Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.19.

[3] Bu eleştirel metinlerden bazıları için bkz. Sibel Bozdoğan. "Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış," *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998). T. Elvan Altan, "The Forming of the National in Architecture," *METU Journal of the Faculty of Architecture*, 19:1-2, 1999, p. 31-43; Zeynep Kezer, *Building Modern Turkey: State, Space and Ideology in the Early Republic*, Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2015.

yer alış biçimlerine bakmak, büyük ölçüde, bahsedilen üretimlerin *yokluğunu*[4], *yarattığı boşluğu*, dolayısıyla boşluğu çevreleyen sınırları okuma çabası olarak tanımlanabilir. Bu çaba birtakım soruları da beraberinde getirmektedir: Mimarlık tarihinin böyle bir çerçevenin sınırları içinde yazılması ne gibi sonuçlar doğurdu? 1923'ten bugüne mimarlık tarihi söylemi bu sınırların dışına ne ölçüde çıkabildi? Alternatif bir mimarlık tarihi nasıl yazılabilir? Bu yazının amacı, geçmişte yazılan mimarlık tarihlerinin günümüzden bir bakışla Türkiye'deki heterojen kültürel mirası temsil etmelerini bekleyen ve aradığını bulamayan bir anakronizm üretmek değil, bu temsillerin varlığının ve yokluğunun ne tür argümanlarla şekillendiğini anlamaya çalışmaktır.

Kürtler ve Ermenilerin bu yazı kapsamında bir arada ele alınması ise tesadüfi değildir. Tarihsel olarak yaşadıkları coğrafyalar ve öteki olma halleri, her iki ulusu da belli noktalarda kesiştirir. Geçmişten günümüze cumhuriyetin yüzleşmeyi reddettiği Ermeni Soykırımı'nın ve halen süregelen Kürt sorununun devlet söylemi üzerinden şekillenen toplumsal alandaki yansımaları, her iki toplumun ötekilik hallerini daha vurgulu hale getirir. Öte yandan, Ermenilerin ve Kürtlerin Türkiye mimarlık tarihindeki temsil biçimlerinin de birbirinden farklılaştığını söyleyebiliriz. Ermeniler adlandırılarak işaret edilirken Kürtler 1920'lerin ortasından 1980'lerin sonuna kadar devlet söyleminde yok sayılır[5]. Ermeniler, Hıristiyanlık üst başlığı altında, Türklük-Müslümanlık şemsiyesi altına girmesi mümkün olmayan anıtsal yapıları ile mimarlık tarihine odaklanan erken metinlerden itibaren literatürde farklı biçimlerde yer alırlar. Kürtler ise bu söylem alanında yokturlar; adlandırılmazlar. Mimarinin ve daha geniş anlamıyla mekan üretiminin, dolayısıyla da mimarlık tarihinin bir öznesi değildirler. Şüphesiz, cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze devletin Kürtlerin dili, kültürü, varlığına yönelik süregelen politikaları göz önünde bulundurulduğunda bu yok sayma hali şaşırtıcı değildir.

Kökenler, Tesirler, İtirazlar

> Ermeni kiliseleri İran, Suriye ve Bizans tesirlerinin birleştiği yerde ve onların mahsulü olarak vücude gelmiştir. Uzun müddet bu kiliseler üzerinde İran tesiri hakim oldu. Sonra da Suriye ve Bizans Hıristiyan kiliselerinin tesirleri buna katıldı. Muhtelif tipte kompozit binalar meydana geldi. Bunların tamamile özel bir stil vücude getirdiklerini iddia etmiye imkan yoktur[6].

---

[4] Buradaki *yokluk*, Pierre Macherey'in edebiyat üzerine teorik tartışmasında ortaya koyduğu her söyleneni çevreleyen söylenmeyen tabakasının mimarlık tarihindeki karşılıkları olarak düşünülebilir. Pierre Macherey, *Edebi Üretim Teorisi*, s. 115.

[5] Mesut Yeğen, "The Kurdish Question in Turkish State Discourse," *Journal of Contemporary History*, Vol. 34, No. 4, 1999, p.555.

[6] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Sanatı*, İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1948, s.19.

Türkiye'de cumhuriyet döneminden itibaren yazılan kanonik sanat/mimarlık tarihi metinlerinde Ermeni toplumunun izlerini aradığımızda tek ve sürekli bir yaklaşımdan bahsetmek pek mümkün gözükmüyor. Bütün bir mimarlık tarihi külliyatının bu anlamda bir irdelemesini yapmak mevcut yazının kapsamını çok aşacağından, cumhuriyetin mimarlık tarihi söyleminden birkaç kesite odaklanarak var olanın inşası ile söylenmeyenin yokluğunu tariflemeye çalışacağım.[7]

Mimarlık/sanat tarihi üzerine en erken metinlerden bir tanesi Celal Esat Arseven'in *Türk Sanatı Tarihi*'dir.[8] Arseven'in metinleri mimarlık tarihyazımına eleştirel yaklaşan pek çok yazar tarafından ele alınmıştır.[9] Bu yazı bağlamında ise ilklerden ve mimarlık tarihi söyleminin çerçevesini kuran metinlerden bir tanesi olmasıyla önem kazanır. Arseven'in metni bir mağduriyete karşı argüman olarak yazılmış gibidir.[10] Yazar bu metinde "ecnebi dillerde yazılmış sanat tarihlerinde" adı geçmeyen ve İslam sanatı başlığı altında "birkaç sahifelik" yer verilen Türk sanatının ayrı bir kategori olarak var olması gerektiğini savunmaktadır. Zira Arseven'e göre, İslam sanatları arasında hiçbiri Türk sanatı kadar asil olmamıştır[11] ve bu sanatın kökenleri Orta ve İç Asya'dadır, tarihsel olarak Orta Asya'nın dağlık bir kısmından gelen Sümerlere[12] kadar uzanır. Sümerlerin geliştirdiği mimari ise Asurlular ve Keldaniler aracılığıyla İran'a, oradan da Anadolu'ya geçer. Mimarideki bu köken arayışına bir de *tesirler* eklenir. Kökenler ve tesirler sıklıkla daha uzak geçmişteki uygarlıklarda aranır. Anadolu'da kendisinden önce var olan mimarinin Selçuklu dönemi mimarisine tesirlerini araştıran Arseven, Bizans

---

[7] Bu kesitlerde Ermeni mimarisinin "Türk mimarisi"ni inşa eden metinlerdeki yerine bakılmıştır. 1980'lerden itibaren bizzat Ermeni mimarisi üzerine yazılan metinler için bkz. Birgül Açıkyıldız, "Gürcü, Ermeni, Süryani ve Yezidi Sanatları İncelemeleri Bibliyografyası," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 7, Sayı 14, 2009, s.171-207.

[8] Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi: Menşeinden Bugüne Kadar* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984). İlki 1928 yılında Türk Sanatı ismiyle basılan Arseven'in metni, genişletilmiş baskısıyla 1939'da L'art Turc olarak Fransızca yayınlanmıştır. 1970'te Türkçe olarak tekrar basılmış, 1984'te ise son halini almıştır. Bkz. Nurcan Yazıcı, "Türkiye Sanat Tarihinde İlkler/Öncüler," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 7, Sayı 14, 2009,s.577.

[9] Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*. Oya Pancaroğlu, "Formalism and the Academic Foundation of Turkish Art in the Early Twentieth Century," *Muqarnas*, Sayı: 24 (2007), p.67-78. Elvan Altan, "Cumhuriyet Dönemi Mimarlığı: Tanımlar, Sınırlar, Olanaklar," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 7, Sayı 13, 2009, s.121-130. Gülsüm Baydar, "Mimarlık-Tarih: Türkiye'de Mimarlık Tarihi Yazımının Tarihsel Yükleri," *Skop dergi* (Skop bülten Ekim, 2014).

[10] Sibel Bozdoğan, Arseven'in dünyayı Türk sanatı ve mimarisi konusunda bilgilendirme ve yanlış anlamaları düzeltme gibi milli görevler yüklendiğini belirtir. Bkz. Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası: Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s.267.

[11] Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi: Menşeinden Bugüne Kadar*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984, s.10.

[12] Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi: Menşeinden Bugüne Kadar*, s.16.

mimarisi ile bir kıyaslamaya gider. Türk sanatı/mimarisi olarak tanımlanan yapıların kendisinden önce var olan mimarilerden etkilendiği kabulünden yola çıkıyor gibi gözükse de, Arseven özellikle Bizans yapılarında var olan pek çok mimari özelliğin Selçuklularda da olduğunu, Selçuklu yapı ustalarının o dönemdeki Bizans yapı ustalarından üstün olduğunu ve Selçuklu mimarisini Bizans mimarisinin bir devamı gibi görmenin mümkün olmadığını vurgular.

Arseven'in Ermenilerin mirasını bu anlatıya adlandırmadan da olsa dahil ettiğini metin içinde referans verilmeyen bir fotoğraftan anlıyoruz. Vaspurakan Kralı Gagik'in 10. yüzyılda Akhtamar Adası'nda inşa ettirdiği Surp Haç Kilisesi'nin[13] olduğu fotoğrafın altında şöyle yazar: *Van Gölü yanında Bizans mimarisi eserlerinden Ahtamar Kilisesi (M. X.cu asır)*[14]. *Türk Sanatı Tarihi* kitabından yayınlanmasından yaklaşık kırk yıl sonra, Doğan Kuban Mimarlık Dergisi'nde Celal Esad Arseven üzerine bir yazı kaleme almış; Arseven'in o dönem "bir Türk sanatı kitabına Suriye ve Ermenistan'dan Hıristiyan yapılarına ait resimler" koymasını *müsamaha göstermek* olarak yorumlamıştır.[15] Kuban bu yorumuna ayrıca bir açıklama getirmese de, o dönemde yazılan metinlerin çerçevesinin katılığına işaret etmektedir.

Şekil 188 — Van gölü yanında Bizans mimarisi eserlerinden Ahtamar kilisesi (M. X uncu asır).

Resim 1. *Türk Sanatı Tarihi* kitabında Akhtamar Kilisesi. (Kaynak: Arseven, 1984)

---

[13] Nairy Hampikian, "Vasburagan'ın Mimari Mirası ve Hafıza Katmanlarının Korunması," *Tarihi Kentler ve Ermeniler: Van*,der. Richard G. Hovannisian, İstanbul: Aras Yayıncılık, 2016, s.105.

[14] Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi: Menşeinden Bugüne Kadar*, 93.

[15] Doğan Kuban, "Celal Esad Arseven ve Türk Sanatı Kavramı," *Mimarlık*, Yıl:7, Sayı:10, 1969, s.20.

Arseven'den sonra üretilen mimarlık tarihi metinlerinde de genel olarak Türk Sanatı, İslam Mimarisi, İslam Sanatı, Türk Mimarisi, Türk-İslam Mimarisi, Anadolu-Türk Mimarisi vurgusu vardır.[16] Bu metinler Türklük ve Müslümanlık dışındaki grupları daha baştan konu dışı tutmak eğilimindedir. Buna rağmen bir kısmı, tıpkı Arseven'in yaptığı gibi Türklerin Anadolu'ya gelmesinden önce var olan mimarinin Türk mimarlığını nasıl etkilediğini ortaya koymak amacıyla Türk veya İslam mimarisi dışındaki örneklere de yer verir. Ermeni Mimarisi de bu tesirleri açıklamak için başvurulan kategorilerden biridir.

1940'lı yıllarda İ.T.Ü.'de sanat tarihi dersleri veren Hilmi Ziya Ülken'in 1948 tarihli *İslam Sanatı* isimli çalışması Arseven ile benzer bir şekilde Batı-merkezli sanat tarihinin tüm İslam sanatlarını tek bir başlık altında toplamasını eleştirir. Hıristiyan sanatlarının Bizans, Karolenjiyen, Gotik üslupları olduğu gibi İslam sanatı da tek bir kategori altında incelenemeyecek kadar çeşitlidir. Bu metnin temel amacı ise bu çeşitliliği ortaya koymaktır.[17] Ülken, "İslam Sanatının Kökleri" başlığı altında Ermeni Mimarisi'ne de yer verir. Her ne kadar bir alt başlık olarak yer açsa da "bazı sanat tarihçileri"nin Ermeni mimarisine "müstakil bir karakter" atfetmelerini ve hatta bu mimarinin Selçuklu mimarisine etki etmiş olmasını iddia etmelerini eleştirir. Ermeni mimarisinin ayrıca bir kategori olarak değerlendirilmesini doğru bulmaz, çünkü Ermeni kiliseleri Suriye, İran ve Bizans tesirlerinin birleşiminden oluşur ve özel bir stil meydana getirmezler.[18]

Ülken İslam mimarisi'nin yerine "İslam milletleri mimarisi" terimini önererek milli olana vurgu yaparken, yaklaşık yirmi yıl sonra, 1965 tarihli *Anadolu-Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları* kitabında Doğan Kuban, "Türk sanatı"nın karşısına "Türkiye sanatı"nı koyar. Politik sınırlar ile kültür ve sanatın sınırlarının kesişmediği durumları sorgulayan Kuban'ın metnini kültür-etnisite-mimarlık ilişkisi bağlamında yazıldığı dönem içinde ayrı bir yere koyabiliriz. Arseven ve Ülken batılı tarihçilerin İslam sanatı kavramını sorgularken, Kuban Türk sanatı kavramını tartışmaya açar. Türkiye'deki sanat tarihçilerinin Türk olmayan her şeyi reddetmelerini ve belli bir devreden itibaren her şeyi Türklerin getirdiğini söylemelerini eleştirir. Arseven'in Orta Asya'daki sanatlarla Anadolu'daki sanatı ilişkilendirmesini gerçekçi bulmaz; zaten bu konuda yeterli veri de yoktur. Ayrıca "milliyetçilik kaygısıyla, çeşitli etkileri, özellikle Hıristiyan etkilerini reddetmenin ilmi bir değeri" olmadığını belirten Kuban, bu etkileri ortaya koymak ister.

[16] Behçet Ünsal, *Turkish Islamic Architecture in Seljuk and Ottoman Times*, 1071-1923, London: Alec Tiranti, 1959. Suut Kemal Yetkin, *İslam Mimarisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965. Doğan Kuban, *Anadolu-Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1965. Metin Sözen ve Mete Tapan *50 Yılın Türk Mimarisi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1973; Renata Holod, Ahmet Evin and Süha Özkan. *Modern Turkish Architecture*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984.

[17] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Sanatı*, İstanbul: Teknik Üniversite Matbaası, 1948, III.

[18] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Sanatı*, s.19.

"Güney Kafkasya'da Ermeni Mimarisi" bir kategori olarak bu bölümde yer alır. Ani'deki bazı kiliseleri ve Van'daki Akhtamar Kilisesi'ni Türkiye sınırları içindeki Ermeni mimarisine örnek olarak veren Kuban, Anadolu-Türk mimarisi ile Ermeni mimarisi arasındaki etkileşimleri ve benzerlikleri ortaya koymaya çalışır. Kuban, homojen ve devamlı bir Türk sanatı olmadığını, "muhtelif Türk toplumlarının yarattığı Türk sanatları" olduğunu söyler. Yine de, Kuban'a göre sanat tarihçisinin bir hareket noktası olmak zorundadır ve bu da Türk Toplumu olmalıdır.[19]

Sessizlikler ve Hayaletler[20]

> Osmanlı Evi'nin oluşmasında çeşitli ülke insanları, çeşitli iklim ve topografi koşulları ve diğer dış etkenler etkili olmuşlarsa, bu farklı etkenleri bir araya getirerek hamur edip, Osmanlı-Türk Evi'ni oluşturan Türk unsuru, Türk Sanatı ve Türk yaşam kültürüdür.[21]

Kanonik mimarlık/sanat tarihi metinlerinde Kürtler, Ermeniler'den farklı olarak adlandırılarak işaret edilmezler. Etnik ve kültürel anlamda varlıklarının kabul görmemesi, mimarlık tarihinde de Kürtlere ilişkin bir sessizlik halini alır. Bu sessizlik halinin mimarlık tarihinde birkaç türlü karşılığından bahsedilebilir. Birincisi, Kürt hanedanlarının inşa ettirdiği anıtsal yapıların resmi tarih anlatısının dışına çıkmayan, "makbul" hanedanlara atfedilmesidir. Kürtlerin mimarlık/sanat tarihindeki temsilini mesele eden öncü çalışmasında Birgül Açıkyıldız, kitabeler üzerinden, On Gözlü Köprü, Hoşap Kalesi, İshak Paşa Sarayı'nın içinde olduğu Kürt hanedanlıklarına ait birçok yapının "Türk mimarlığı" çerçevesine nasıl yerleştirildiğini ele alır.[22] Kürtlerin Müslümanlık kimliğinin, bu yapıların Türklük kimliği inşasında araçsallaştırılmasını kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Bir diğer karşılık ise Kürtlerin yaşadığı coğrafyalardaki vernaküler mimari üzerine yapılan çalışmalarda özne olarak yer almamalarıdır.

Mimarlık söylemine "Türk evi" kategorisi altında dahil olan geleneksel konutlar erken Cumhuriyet döneminde hem milli hem de modern olanın karşılığı olarak ulus inşasının bir veçhesi haline gelir.[23] Özellikle Sedad Hakkı Eldem'in *Türk*

---

[19] Doğan Kuban, *Anadolu-Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları*, İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları, 1965, s.12.

[20] Hayalet metaforunu Sebahattin Şen'in *Gemideki Hayalet* kitabından ilhamla kullanıyorum. Şen, Türk Sinemasında filmlerin doğrudan veya dolaylı olarak konu edinmediği örneklerinde bile Kürtlerin ve Kürt sorununun kadrajı etkileyen, ona musallat olan ancak görünmeyen bir hayalet gibi yer aldığını söyler. Sebahattin Şen, *Gemideki Hayalet*, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, 281.

[21] Sedad Hakkı Eldem, *Türk Evi 1: Osmanlı Dönemi*, İstanbul: TAÇ Vakfı, 1984, s.19.

[22] Birgül Açıkyıldız, "Ideology, Nationalism, and Architecture: Representations of Kurdish Sites in Turkish Art Historiography," *International Journal of Islamic Architecture*, 11:2 (2022), p.323–53.

[23] Sibel Bozdoğan, *Modernizm ve Ulusun İnşası*, s.275-292.

Evi ve *Türk Evi Plan Tipleri* ile Türkiye'nin pek çok bölgesinden konut yapıları çalışma konusu olmaya başlar. Türk evi kavramı pek çok çalışma ile son yıllarda özcü yaklaşımı ve homojenleştiren bakış açısıyla eleştirilse de[24] geleneksel konut çalışmalarında temel alınmaya devam etmektedir. Çokkültürlü bir mirasın izlerini taşıyan bu konutlar, Kürtlerin yaşadığı coğrafyayı ele aldığımızda, bir yandan belli plan tipi kategorileri altında ve homojen bir kültürün ürünü olarak çalışılırken, diğer yandan doğrudan bu konuya eğilmeyen metinlerde uzak ve mahrum bir bölge olarak yer alır. Bir yöntem olarak bu coğrafyanın mimarlık söylemindeki yerine birkaç kesit üzerinden bakacağım.

1930'larda yayın hayatına başlayan Mimar/Arkitekt Dergisi'nin 1945 tarihli bir sayısında, Asım Kömürcüoğlu Van şehri üzerine bir rapor kaleme alır. Tarihi kent merkezinden kısaca bahsederek başlayan Kömürcüoğlu, 1918 sonrasında eski merkezden uzakta kurulan şehir üzerine gözlemlerini aktarır. Van, "toprak yığınları ile örtülü kerpiç damlı büyük bir köy", "bir şehirden ziyade ihmal edilmiş geniş bir şark köyü" olarak betimlenir. Eski Van'da var olan yapıcılık mahareti iki asırdan beri kaybolmuş, "yerine tamamile bilgisizlik meskenet sefalet kaim olmuştur."[25] 1966 yılında, aynı dergide Zeki Sayar, Varto depremi sonrası "Doğudaki Deprem" isimli bir yazı yazar. Depremin yarattığı yıkıma ve devlet tarafından alınması gereken önlemlerin yetersizliğine işaret eden Sayar, bir yandan da yıkılan köylerin köy denecek bir taraflarının olmadığını söyler. Bu köyler, "kerpiç duvarlar ve toprak damlardan bir araya gelmiş yolsuz, susuz, gayri sıhhi topluluklardır".[26]

Cumhuriyetin 50. yılına ithafen basılan *50 Yılın Türk Mimarisi*[27] kitabı 1923-1973 arasındaki mimari üretimi geç Osmanlı'yı da dahil ederek dönemler halinde ele alır. Kitap aynı zamanda, metinleri takip eden fotoğraflar, yapılar, meydan düzenlemeleri, kent ve kampüs planları gibi oldukça çeşitli örnekler üzerinden ilerleyen bir envanter çalışmasıdır. Kitabın ana metnini oluşturan bu kısımda mimarı bilinen yapılar yer alırken, "Mimari Sorunlara Genel Bakış" isimli giriş kısmının sonunda Türkiye'nin farklı bölgelerinden yerleşimlerin ve yerel konutların fotoğrafları yer alır. Yazarların yere özgü şartların, malzemenin, iklimin ve yaşantının mimariyi nasıl biçimlendirdiğini anlatmayı amaçladığı bu fotoğraflarda,

[24] Sibel Bozdoğan, "Vernacular Architecture and Identity Politics: The Case of the 'Turkish House,'" *Traditional Dwellings and Settlements Review* 7, no. 2 (1996), p.7–18. Uğur Tuztaşı, "İdealleş[tiril]miş "Türk Evi" Fikrinin Historiyografik Çözümlenmesi." International Journal of Architecture and Planning, Volume 1, Issue 1 (2013): 66-91. Aslıhan Paköz, "Vernaküler Mimarlık Söylemlerinde Özcülük: Yanıt Bekleyen Sorular." *Arredamento Mimarlık*, no. 324, 2018, s.92-97.

[25] Asım Kömürcüoğlu, "Van Şehir Planı Raporu," *Arkitekt*, 1945, s.27.

[26] Zeki Sayar, "Doğudaki Deprem," *Arkitekt*, 1966, s.108.

[27] Metin Sözen ve Mete Tapan, *50 Yılın Türk Mimarisi*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1973.

Resim 2. 50 Yılın Türk Mimarisi kitabındaki Van temsili.(Kaynak: Sözen ve Tapan, 1973)

Safranbolu, Kütahya, Harran, Trabzon gibi çeşitli yerlerden yaygın olan geleneksel yapılar temsili bir şekilde, kısa altyazılar ile sunulur. Buradaki fotoğraflardan ilkine dikkat çekmek istiyorum. Uzaktan ve belli bir yükseklikten çekilmiş fotoğrafta çayırlık bir alanda kurulu çadırlar yer alır. Çadırların etrafındaki insanlar, çayırdaki hayvanlar ve fotoğraf karesini dolduran belirgin bir duman, sonraki fotoğraflardan farklı olarak yaşantıyı da anlatır. Fotoğraf sanatçısı Ersin Alok'un imzasını taşıyan fotoğrafın altında şöyle yazar: *Göçerler ve mimari, Van dolayları.* Bu fotoğrafta Van'ın temsil ediliş biçimine bakmak, bölgeye dair bir okumaya da imkan tanır. Yazarların bu fotoğraf silsilesinde ilk sıraya bir çadır yerleşimi koyması bir anlamda "doğru" mimarlığın en "ilkel" ve "egzotik" örneğiyle başlamak istediklerini gösteriyor.

Bir mimarlık tarihi metni olarak yazılmasa da, ODTÜ'nün Keban Baraj Gölü altında kalacak tarihi eserleri kurtarma projesinin raporları, bölgenin mimarlık söylemindeki temsili anlamında bu yazının kapsamına dahil olur. Baraj suları altında kalacak yapıların belgeleme çalışmalarını aktaran seri, 1968 Yaz Çalışmaları kitabı ile başlayıp, 1974-75 Çalışmaları ile sona erer. Bu yayınlarda arkeolojik incelemelerin yanı sıra, kırsal mimari ve etnografik çalışmalar da yer alır. Amaç, bölgenin anonim mimarisinin doğru ve nesnel bir tespitinin yapılmasıdır. Bunun için köy köy yapılacak derinlemesine sosyo-ekonomik ve kültürel araştırmaların gerekliliği belirtilir.[28] Bu yaklaşımın bir sonucu olarak, köylerin mimarisi fiziksel yapıyı anlatan detaylı rölöve çizimlerinin yanı sıra yapılan görüşmelerden elde edilen bilgilere dayanan yaşantıyla ilişkilendirilerek sunulur. Farklı etno-dinsel grupların geçmiş ve günümüzdeki varlıkları da yapılı çevrenin dönüşümünün bir parçası olarak bu anlatıda yer alır. Örneğin, Elazığ-Karapınar yolunda yer alan Haneşik Köyü için eski bir Ermeni yerleşimi olduğu; çalışmanın yapıldığı dö-

[28] Ayla Alpöge, "Keban Bölgesi Anonim Mimarisi Çalışmaları, 1969," *Keban Projesi 1969 Çalışmaları*, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Keban Projesi Yayınları, 1971, s.131.

nemde Kürtler ve Türklerin yaşadığı bir köy olduğu bilgisi verilir. Yine Elazığ'daki Munzuroğlu

1 Kerpiç çukurunda yapı malzemesinin hazırlanması
Anrichten der Baumasse im Lehmpfuhl

2 Genefik'te ev yapımı
Hausbau in Genefik

Resim 3. *Keban Projesi 1973 Çalışmaları* kitabından fotoğraflar. (Kaynak: Keban Projesi 1974-75 Çalışmaları, 1983)

Köyü'nün heterojen etnik yapısı köy yaşantısını ve inançları anlatan bölümde ele alınır. Üç farklı etnik gruptan bahseden yazar köyde Sünnilerin, Kürtlerin ve Zazaların yaşadığını aktarır.[29] Bu çalışmaların sonucunda hazırlanan metinler, aynı dönemde yazılmış mimarlık tarihi metinlerinin Türklük vurgusunu içermezler ve bu anlamda kendi dönemi içinde bir süreksizlik örneği teşkil ederler. Farklı bir deyişle; buradaki yaklaşım kendisinden sonra gelen çalışmaları etkileyen bir ağırlığa sahip olmaz, tekil bir örnek olarak kalır. Mekanın yeniden üretimine odaklanan vernaküler mimarlık çalışmalarında mekana dair hafızanın bir parçası olan Ermeniler ve Kürtler var olan ama görünmeyen silüetler olarak bu anlatılarda yer alırlar.

Çerçevenin Dışında Kalanların Tarihi

Bugünkü Türkiye sınırları içinde kalan Ermeni ve Kürt coğrafyalarının mimarlık tarihindeki temsillerine baktığımızda, Ermenilerin anlatıya belli başlı birkaç kilise

[29] Sünniliğin de bir etnik grup olarak işaret edilmesi bölgenin etno-dinsel yapısıyla ilgili bir kafa karışıklığı olduğunu düşündürtüyor.

yapısıyla dahil olduğunu görüyoruz. Tekil yapılar üzerinden temsiliyet, Ermeni toplumunun bu coğrafyadaki tarihsel varlığını da görünmez kılıyor. Kürtlerin bu anlatıdaki izini aramak ise örneklerden anlaşılacağı üzere daha meşakkatli bir uğraşı gerektiriyor. Peki Celal Esat Arseven'in "Türk sanatı"nı özgül bir kategori olarak görme çabası ile bu çabanın sonucunda üretilen metinlerin dışarıda bıraktığı Kürtlerin ve Ermenilerin[30] birer kategori olarak mimarlık tarihine eklemlenmesi burada eleştirdiğimiz sınırları belli çerçeveyi yeniden kurmak için yeterli midir?

Günümüzün eleştirel mimarlık tarihi tartışmaları, salt bu tarihleri yazanların öne çıkardığı birtakım binaların anlatısından öte, öznesi mekan olan çok katmanlı bir okumayı merkezine almaktadır.[31] Bu yaklaşımın bir yönü de mimariye bir etnik/kültürel kimlik yüklerken göz ardı edilen, dışarıda bırakılan mekana dair anlatıları ortaya koymaktır. Türklük imtiyazı içinden yazılan mimarlık tarihlerine alternatif olarak üretilecek tarihyazımının dışarıda bırakılan etnisiteleri ve kültürleri çerçevelendirirken bu çok katmanlılığı yansıtmasının önemli olduğunu düşünüyorum.

O yüzden buradaki meselenin Cumhuriyet'ten günümüze kadar yazılmış mimarlık tarihi metinlerinde Kürtlerin ve Ermenilerin adlarının geçip geçmemesinin ötesinde bir anlam taşıdığını hatırlamak gerekiyor. Bir yapının inşa edilme süreci, farklı özneler tarafından farklı zamanlarda kullanılma biçimleri ve farklı dönemlerde hafızadaki yeri mimarlık tarihine içkin kabul edildiğinde, kimlik inşasına hizmet etmek üzere araçsallaştırılan anlatıların dışına çıkmak mümkün gözüküyor. Mekanın üretimi, mekana dair hafıza, mekanın söylem alanındaki temsili gibi pek çok katmanın egemenin bakış açısıyla ve onun kaynaklarıyla yazılmasını aynı zamanda bir tür epistemik kolonizasyon[32] olarak tanımlayabiliriz. Alternatif bir mimarlık tarihiyazımı aynı zamanda alternatif kaynaklara da ihtiyaç duyar.[33] Bir bilgi alanı olarak mimarlık tarihinin egemen etnisitenin/kültürün - görmeme, duymama, bilmeme, ilgilenmeme hallerini ve hakkını yaratan Türklük imtiyazlı[34]- bakış açısı ile yazılması "öteki" etnik/kültürel grupların yokluğunu

[30] Bu yazı kapsamında ele alınan Ermeniler ve Kürtler dışında mimarlık tarihyazımında görünmez kılınan Süryaniler, Ezidiler, Rumlar, Araplar, Keldaniler, Nasturiler gibi diğer etnik, kültürel ve inançsal gruplar da aynı çerçevede ele alınabilir.

[31] Dana Arnold, Elvan Altan Ergut ve Belgin Turan Özkaya (der.), *Rethinking Architectural Historiography*, London and New York: Routledge, 2006.

[32] Anibal Quijano, "Coloniality and Modernity/Rationality," *Cultural Studies*, 21:2-3 (2007), 168-178.Walter Mignolo ve Catherine E. Walsh, *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, Durham and London: Duke University Press, 2018.

[33] Hrant Dink Vakfı ve KMKD'nin kültürel miras çalışmaları, Ermenice ve Kürtçe kaynaklar ile sözlü tarih çalışmaları bunlara örnek olarak gösterilebilir.

[34] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

olağan veya eleştirilmeye kapalı kılar. Barış Ünlü'nün Türklük Sözleşmesi olarak tariflediği örtük kurallardan mimarlık tarihyazımı da nasibini alır. Mimarlık tarihi yazımında Ermeniler ve Kürtlere anlatıda yer vermemek Türkiye akademisinden beklenen ve çoğunlukla sergilenen performansın kendisiyken, bu çerçevenin dışına çıkmak bir habitus olarak yaşanan Türklüğe ve Türklük sözleşmesinin kurallarına uymamayı ve buna direnmeyi gerektirir[35]. Erken dönem metinlerde yüksek perdeden ve açık bir şekilde dile getirilen Türklük vurgusu son otuz yılda yazılmış eleştirel metinlerle tartışmaya açılmışsa da, Türkiye'de mimarlık tarihi yazımında Türklük dışındaki etnisitelere ve kültürlere dair sessizlik hali büyük ölçüde sürmektedir.

[35] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018, s.20.

OSMANLI KÜRDİSTANI'NDAN TÜRKİYE KÜRTLERİNE: EKONOMİ, TOPLUM VE DEVLET

Ömer Tekdemir[1]

Giriş

On dokuzuncu yüzyılda Kürtler, imparatorluğun Kürdistan olarak tanımlanan coğrafi alanda (günümüz Türkiye, Irak ve Suriye sınırları içinde kalan bölge), mîrlikler (Baban, Bedirhan, Botan ve Soran gibi) tarafından *de facto* otonomi ile yönetiyordu.[2] Bu ademi-merkeziyetçi yönetimin kendine özgü aşiret yapısı, kültürel kodları, sosyal ve dini değerler içinde yoğrulmuş toplumsal bir ekonomik yapısı söz konusuydu. Bu kısımda, 'devletsiz ulus' olarak nitelendirilen Kürtlerin, Karl Polanyi'nin 'Büyük Dönüşüm'[3] adını verdiği ekonomi politik tezi üzerinden İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e olan ekonomik yapılarını ve siyasal kimliklerinin değişimini inceleyeceğiz. Yarı devletvari pratikte, Kürt toplumunun kendi kendine yeten, ev ekonomisi ağırlıklı, yardımlaşma ve dayanışma ile yürütülen bir ahlaki ekonomi pratiği vardı. Bu ekonomik sistem, pre-modern toplumların "karşılılık" ve "yeniden dağıtım" gibi prensiplerine dayanır. Yani, ekonomi hayatın bir parçasıdır ve alışverişi düzenleyen 'saklı bazı' ahlaki kodlar ile etik kuralların varlığı söz konusudur. Henüz salt gelir elde etme ve bireysellik, piyasa ekonomisini egemenliği altına almamış olup ekonomik faaliyetler, toplum bireyleri için söz, haysiyet, onur, şeref, mensup oldukları aile, aşiret ve komünü temsil etme gibi değerler üzerinden yürütülmektedir.

Mamafih, sanayileşmeyle gelişen pazar anlayışından dolayı, ekonomi ve ekonomik düzen bahsi geçen bu günlük hayat içindeki ahlak anlayışını ekonomiye dayalı pratiklerden ayrıştırarak ve bunları ekonominin içinde farklı bir boyuta

[1] Coventry Üniversite'sinde Ekonomi Politik alanında Doçent ve aynı zamanda Bölüm Başkanı olarak çalışmaktadır.

[2] David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, London: I. B. Tauris, 2003.

[3] Karl Polanyi, The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time, Boston: Beacon Press, 1944.

taşıyarak metalaştırmaktadır.[4] Bundan dolayı, mîrlikler ve geleneksel ekonomik-olmayan kurumlar (aşiret, ağalık, şeyhlik, tarikatlar, vb.) zamanın ruhuna ve pazar ekonomisinin bileşenleri olan sanayileşme, makineleşme ve kapitalist üretim tarzına geçişe uzun sure izin vermedi ya da gerçekleştiremedi. Hatta kendi kendini düzenleyen piyasa ekonomisine ve beraberinde getirdiği modern kurumlara adapte olmaya direndiler. Dışsal faktörlerin haricinde buna neden olan çeşitli içsel etkenler, örneğin toplumsal yapı, sosyal ilişkiler ağı, kültürel kurumlar, ananeler, dinsel ritüeller, ahlaki değerler ve liderlerin motivasyonu, toplumun bu yeni ekonomi politiğe uzun bir süre bu uyumu sağlamasını engellemiştir.

Zamanın ruhunu yakalayamayan bu tutum, 'Kürt isteksizliği' olarak adlandırılabilir.[5] Başka bir deyişle Kürtlerin, geleneksel ve ekonomiye dayalı toplumsal ilişkileri, aşiret kurumları, inançları ve siyasal mekanizmaları vardı. 19. yüzyılın yarattığı yeni dünya düzeninin kurumlarını kabullenmemeleri ya da onlara gereksinim duymamaları ve liderlerinin üzerlerine düşen rolleri yeterince yerine getirememeleri neticesinde piyasa ekonomisi ve onun yeniden tasarlanmış siyasal sisteminden, yani kendi ulus-devletlerinden mahrum kaldılar, daha doğrusu dönemin fırsatlarını kaçırdılar. Elbette bu durum sadece Kürtlerde görülmemiştir; genel anlamda 19. yüzyılın geleneksel ve muhafazakâr toplumlarında da bu tarz 'korumacı' tepkiler oluşmuştur. Örneğin, Batılı bazı toplumların (mesela İskoçlar gibi) ve Osmanlı milletlerinden de (mesela Ermeniler gibi) kimi toplumların kendi kendine yeten piyasa ekonomisine ve onun getirdiği yeniliklere karşı itirazlarını görebiliriz. Çünkü söz konusu geleneksel toplumlar, döneme özgü ani sosyal, siyasal ve ekonomik değişimin hızına yetişmeye hazırlıklı değillerdi.[6] Ancak Kürtleri diğer milletlerden farklı kılan özelliği, özellikle Müslüman Araplar ve Arnavutlar ile karşılaştırıldığında, uzun süre bu tutumlarında 'ısrar' etmeleri ve değişime karşı 'gönülsüzlüklerini' sürdürmeleridir.[7]

Öte yandan, merkezi hükümetin İmparatorluğu yenilemek ve sürdürebilmek için Kürdistan'a piyasa ekonomisi düzenini dayatması söz konusuydu, bunu da siyasal merkezileşme (Tanzimat, Meşrutiyet, Toprak Reformu vb.) üzerinden gerçekleştirdi. Aynı zamanda bu 'istenmeyen dönüşümün' topluma dayatılması, bir zorlama siyasetini de beraberinde getirdi. Tabii ki, bu organik olmayan müdahale

---

[4] Ömer Tekdemir, "İmparatorluk Kürtleri'nin Ekonomi Politiği: Merkezi Piyasa Ekonomisi ve Yerel Korumacı Tepkimeler", (*Kürt Araştırmaları*, Mart 12, 2022), https://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-oku-169

[5] Ömer Tekdemir, *Constituting the Political Economy of the Kurds: Social Embeddedness, Hegemony, and Identity*, London: Routledge, 2021.

[6] Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1991.

[7] Tekdemir, *Constituting of the Political Economy of the Kurds.*

beraberinde Kürtlerin itirazlarıyla karşılaşmış ve var olan kültürel ekonomi politikalarının değişmesine karşı sosyal tepkilere yol açmıştır. Baban (1808), Bedirhan (1847), Ubeydullah (1880) ve Milli Aşireti (1909) ayaklanmaları gibi, karşıt-hareket tarzı bölgesel isyanlar buna en iyi örnekler olarak gösterilebilir.[8] Bu reddediş-ler etkisiz kalınca ve İstanbul hükümetinin nüfuz alanı bölgede etkili olmaya başlayınca mîrlikler tarihsel konumlarını ve ayrıcalıklarını yitirmiş ve Osmanlı devleti tarafından ortadan kaldırılmışlardır.

Bu gelişmeler içinde, mîrliklerin iktidar boşluğunu yeni önderlikler, ağalar ve şeyhler doldurmuş ve topluma yön veren aktörler halini almışlardır.[9] Ancak merkezi hükümet karşısında toplumu yönlendirme ve ekonomik hayatı düzenleme konusunda güçsüz kalmaları, bağımsız bir siyasal irade gösterememeleri, birleşik bir askeri güç oluşturamamaları ve ulusal birliklerini yaratamamaları neticesinde, Kürt toplumu lidersiz kalmış ve bu durumda ortaya çıkan hegemonik boşluk doldurulamamıştır. Bu eksikliğe, dışsal bir aktör olarak yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti yerleşmeye yeltenmiş ve Kürt toplumu ile Türk devletleri silsilesi arasındaki tarihsel ilişkinin doğal dengesi bozulmuştur. Ekonomi politik de dahil olmak üzere sosyal ve siyasal yaşam yeniden düzenlenmeye başlamış, hatta farklı bir boyuta taşınmıştır.[10] Ekonomi politik olanın yönü, teritoryal egemenlikten halk egemenliğine, ve de kimlik üzerine doğru evrilmiştir. Yani, kendi bölgesinde hüküm süren, azınlıklardan vergi alan, silahlı gücü olan bir otorite iken bir anda yeni kurulan rejimde merkezi hükümete bağlı ve onun kurduğu yeni ulusun bir eklemlemesi, asimile olmaya tabi varlığa dönüşmesidir.

Bir yandan, ekonomi politik çalışmalarında baskın olan yapısalcı ve müdahaleci kalkınma, bağımlılık teorisi gibi ekoller genel olarak sadece devlet-merkezli yukarıdan aşağı analizlerde bulunmuş ve devlet-dışı bütün aktörleri ekonomi politik açısından görmezden gelmişlerdir.[11] Aynı zamanda ekonomiyi rasyonel anlamda ele alarak, sosyal ilişkileri ve insani faktörleri de göz ardı etmişlerdir. Bu literatür eksikliğinin yanı sıra, metodolojik açıdan da kalkınmacı düşünürler, sorunlu yaklaşımlar içinde devleti öncelemiş ve kalkınmayı gerçekleştiren en önemli aktör olarak devleti ele alıp, ulus-devleti modern ekonomik ve siyasi gelişmelerin merkezi olarak görmeye yönelik önyargılı bir tutum sergilemişlerdir.[12]

Öte yandan, makalemizin de faydalandığı, ahlaki ekonomik bakış açısı, ekonomi politiğe yaptığı katkıyla, insani ve ekonomik olmayan kurumların etkisini

---

[8] McDowall, *The Kurds.*

[9] Bruinessen, *Agha, Shaikh and State.*

[10] Tekdemir, *The Political Economy of the Kurds.*

[11] Frank Andre Gunder, "Development of Underdevelopment or Underdevelopment of Development in China," Modern China, 4, no. 3, 1978, p.343.

[12] Fernando Henrique Cardoso and Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, California: University of California Press, 1979.

önemseyerek aşağıdan yukarı bir bakış açısıyla ekonomi politiği bu dar devlet-merkezli perspektife bir alternatif sunmuştur.

Mîrlerin Teritoryal Egemenliğinden Cumhuriyet Vatandaşlığına

Kürtlerin, 20. yüzyılda devletle olan ilişkilerinin değişmesi ve geçirdikleri siyasal ve iktisadi yörünge değişikliğinden ötürü, 21. yüzyıl Kürt ekonomi politiğini sadece ahlaki ekonomiyle açıklamak çok zor olacaktır. Çünkü İmparatorluk sonrası, Kürtler ekonomik ve politik ayrıcalıklarını yitirmiştir. Ankara merkezli, pozitivist, laik ve jakoben bir ulus devlet kurulmuştur. Kemalist idarecilerin Sosyal Darvinist bir perspektiften başlattığı yeni ulus inşa sürecinde, kendine özgü karakteri olan Kürt coğrafyası, yani Osmanlı Kürdistanı, devlet mekanizmasında ve diskurunda Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu olarak adlandırılmıştır.

Bu yeni 'resmi' jeopolitik ve iç sömürge yöntemi, bölgeyi tamamıyla Ankara'ya bağlamak için 'dahili kolonyal' politikalarla Kürt kimliğini merkeziyetçi bir ekonomi politik çerçevesinde (daha çok ekonomik bağımlılık -ki, bu aynı zamanda terbiye etme aracı olarak kullanılmıştır) ve kültürel, hukuki ve siyasal açıdan da Türklük içinde yorumlanmıştır.[13] Dışarıdan gelen bu kolonyal ekonomi-politik model, günümüze kadar Kürt halkının büyük çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir. Modernitenin etkisiyle ortaya çıkan Kürt siyasal gruplar tarafından bu memnuniyetsizlik bir karşı-hegemonik harekete dönüşmüş, kurgulanan Cumhuriyet rejimine karşı yeni mücadelelere de alan açmıştır. Bölgedeki 'eşitsiz gelişme' kuramı yani dahili kolonyalist yaklaşımlar, 'ayrıklaşan' ve modernleşen Kürt siyasal kimliğinin oluşmasında tetikleyici rol oynamıştır.

Bu anlatı, Cumhuriyet ile Kürt toplumu arasındaki ekonomi politik ilişkileri farklı bir boyutta da inceleme ihtiyacı doğurmuştur. Çünkü asimilasyon, sömürgeci politikalar, isyanlar, soykırım tarzı müdahaleler, zorunlu göçler, yani şiddet bölgede en önemli sosyal realite olarak kendini dayatmıştır. Bu da 'Kürt siyasal kimliğinin ekonomi politiği nasıl okunmalı, algılanmalı ve yorumlanmalı?' sorularını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda, Ortodoks olmayan, antropolojik ve etnografik sosyal ilişkiler ağı ile gömülü Karl Polanyi'nin[14] ekonomi-politik teorisi üzerinden yaptığımız İmparatorluk Kürtlerinin siyasal tarihi incelemesini geride bırakarak, dahili kolonyalizm ve Gramsci'nin[15] hegemonya terimi üzerinden tartışmamızı şekillendirip Cumhuriyet'teki Kürt kolektif siyasal kimliğinin ekonomi politiğini irdeleyebiliriz.

[13] Mim Mehmet Kurt, "'Müslüman Kürt Kardeşim': İç Sömürge ve İslamcı İktidar" (*Kürt Araştırmaları*, Haziran 23, 2020), https://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-oku-64

[14] Karl Polanyi, *The Great Transformation.*

[15] Antonino Gramsci, Selections *from the Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart, 1971.

Özellikle 20. yüzyılda piyasa ekonomisinin ve milliyetçiliğin ana akım modern düşünce tarzı halini alması, beraberinde ulus devletlerin güçlenmesine neden olmuştur. Sosyal yapılandırmacı disipline göre, insanlar kimliklerini başkalarıyla olan ilişkileri içinde tanımladıklarını belirtmektedirler, örneğin milliyetleri veya etnik kökenleri gibi.[16]

Kemalist siyasi irade, ulus devlet inşa sürecinde zora ve asimilasyona dayalı bir siyaset yürütürken, bu amacına ulaşmak için ekonomiyi de bir sömürü aracı olarak kullanmıştır. Söz konusu zora dayalı müdahaleye karşı Kürtler tepkilerini farklı bir biçimde ortaya koyarken, bu durum bölgede merkezi idare açısından yer yer bir teritoryal boşluğun oluşmasına neden oldu. 1925 Kürt Hareketi (1925), Ağrı Dağı Direnişi (1926-1932) ve Dersim Soykırımı (1937-1938) kapsamındaki tepkiler sonucunda devlet otoritesi bölgede ciddi sarsıntı geçirmişti. Fakat otorite bu 'itaatsizliği,' çok ciddi karşı askeri müdahalelerde bulunarak ve çeşitli şiddet yöntemleri kullanarak birçok insanın hayatına mal olacak şekilde kontrol altına aldı. Bu askeri yenilgi, bölgede siyasal aktörler için derin bir sessizlik ve umutsuzluk oluşturdu.[17] Karar vericiler, örneğin "Genelkurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak, Dersim'in merhametle kazanılmayacağını, bir dahili koloni (iç sömürge) muamelesi yapılması gerektiğini savundu."[18] Tek partili CHP iktidarında ciddi bir otoriter baskı süreci başladı. Artık Kürtlük kamusal alanda yok hükmündeydi.

Neo-milliyetçilik Çağında Dekolonizasyon Mobilizasyonu

Ancak ülkenin Batı ile entegre olma arzusu (örneğin AB ve NATO), Sovyetler Birliği'nin (SSCB) tehdit olarak algılanması ve Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) komünist tehlikeye karşı set çizme stratejisi Türk siyasal hayatının liberal eksene girmesini teşvik etti. Dışsal askeri ve ekonomik yardımlar (Marshall Planı ve Truman Doktrini gibi) ve uluslararası market ekonomisine uyum süreci Kürtlere de ekonomi politik zeminde fırsatlar yarattı.

Diğer yandan, siyasal Kürt aktörleri 1946'da çok partili sisteme geçilmesinden bu yana, Parlamento'da kolektif bir Kürt kimliğini ve dekolonyal talepleri gündeme getirdiler. Organik bir aydın grubu (Tarık Ziya Ekinci, Musa Anter, Naci Kutlay vb.) tarafından Kürt siyasal kimliği yeniden alan bulmaya başladı. Soğuk Savaş döneminden sonra, Kürt siyasal hareketi üçüncü dünya milliyetçiliğini (Fa-

[16] Peter L. Berger, and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Books, 1966.

[17] Hamid Bozarslan, "When the Present Sends Back to the Past: Reading the Kurdish Issue in the 2010s", *Middle East Critique*, 27, no. 1, 2018, p.7-9.

[18] Zeynep Turkyilmaz, "Maternal Colonialism and Turkish Woman's Burden in Dersim: Educating the 'Mountain Flowers' of Dersim", *Journal of Women's History*, 28, no. 3, 2016, p.170.

noncu bir formatta) sömürge ve sömürülen söylemi ile bölgenin eşitsiz gelişimine, gelir dağılımına ve asimilasyona karşı örgütledi. 1960'lardaki aktivist Kürtler, Türkiye geneli sol örgütler içinde daha sonra da kendi sol partilerinde (Kava, DDKO, Rizgari, PSK) Kürt siyasal kimliğini modern, seküler ve Marksist bir yorumla tanımladılar. Söz konusu Kürt hareketleri içinde teritoryal bir egemenlik arayışına pratik olarak en radikal cevabı, *Partiya Karkerên Kurdistan* adıyla PKK'nin 1984 yılında başlattığı silahlı mücadele ile verip günümüze kadar taşıdığını görmekteyiz.

Kürt hareketi ancak 1990'dan sonra, parlamenter siyaset ve sivil toplum mücadelesinin ardından demokratik bir politik deneyim kazandı. Özellikle Kürt ulusal talepleriyle ilgilenen kendi siyasi partilerini kurmaya karar verdiler (örn. HEP, DEP, HADEP, DEHAP).[19] Bu partilerin çoğu 'terör' bağlantısı suçlamasıyla kriminalize edilip kapatılmalarına rağmen, kendi partilerinin çatısı altında siyasal mücadele vermeyi sürdürdüler. Söz konusu yeni demokratik mücadele yöntemleri, Kürt toplumunun kolektif isteklerinin sadece silahlı mücadeleye mecbur olmadığı ve demokratik taleplerini legal zeminde dile getirme fırsatlarının da varlığına ilişkin farkındalığın gelişmesini sağladı. 2000'li yıllardan itibaren bölgede, yerel yönetimlerde ve tabiatıyla ekonomik alanda söz sahibi olmaya başladılar ve güçlü bir siyasal temsilci haline geldiler.

Böylece Kürt siyasi aktörleri kendi kimlikleri ile demokratik zeminde var olurken ülke sınırları içinde yaşadıkları ekonomik adaletsizlik ve kültürel kısıtlamalardan bahsederek kolektif istemlerini açıkça ifade ediyorlardı. Yani ekonomi politik, siyasal kimlik ile beraber şekillenmeye başlıyordu, yeni Kürt siyasal aktörleri demokratik taleplerinin yerine getirilmesiyle bölgenin ekonomik kalkınmasını da beraberinde getirecek ve iç kolonyalizmin getirdiği dengesizlik ve ülke-eksenli, dar kapsamlı meseleler yerine, global neoliberal ekonominin sorunlarına kafa yorup daha enternasyonal olmaya başlamışlardı. Avrupa Birliği kurumları ile ilişkiler de bu dönemde yoğunlaşmaya başladı.

Demokratik Bir Ekonomi Politik Üzerinde Oluşan 'Postkolonyal Kürt' Kimliği

2015-2016'dan itibaren, özellikle çatışma çözümü, barış inşa sürecinin sona ermesi, şehir savaşlarının başlaması, AKP hükümetinin belirttiği Gülenci/'FETÖ' kaynaklı darbe girişimi ile ülke bir krizle yönetilir hale getirildi. Kürdistan neredeyse bütün Kürt destekli partilerinin kazandığı belediyelere kayyum atandı. Belediyelerin kontrol ettiği ekonomik gücün, devletin merkezden atadığı, seçimle

[19] Tekdemir, *The Political Economy of the Kurds.*

başa gelmeyen görevliler tarafından yönetilmesi, yerel halkın memnuniyetsizliğini tekrar perçinledi. Örneğin, 'Sayıştay, kayyum atanan 13 belediyede 196 adet usulsüzlük tespit etti.'[20]

Bir kez daha çatışma ve şiddet, beraberinde güvenlik endişesi doğurup ekonomi politiği baskıladı, yani siyasal kararlar, ekonominin genel kurallarının ve prensiplerinin yerine geçti. Bu durumu tarihçi Yektan Türkyılmaz; "Kayyum olarak valiler ve kaymakamlar atanıyor. Bu şu anlama geliyor; AKP artık Kürtlük üzerinde herhangi bir meşru temsiliyet kabul etmiyor. Yani 'İyi Kürt'ü de kabul etmiyor. Bu İngilizlerin dolaylı yeni-kolonyalizmden doğrudan kolonyalizme geçiştir. Artık doğrudan kolonyalizm vardır. Bu iktidarın stratejik olarak izlediği tek konu, kesinlikle Kürtler ve Kürtlerin hak ve statüye sahip olmasını varoluşsal tehdit olarak görmesidir"[21] diye ifade ediyor.

İç sömürgecilik ya da dahili kolonyalizmin kuramsal yapısını ekonomi-politik perspektiften okuduğumuzda, ırksal eşitsizliğin ve etnik çatışmanın ana elementler olduğuna şahitlik ediyoruz.[22] Bununla birlikte, ulusal kimlik veya öz-yönetim üzerindeki bir çatışma, artık sadece devlete karşı silahlı bir mücadelenin sonucuyla değil, sivil toplumdaki hegemonik mücadelenin 'başarısıyla' da karara bağlanmaktadır. Bu itibarla, pasif devrimin ilerici bir mazlum hareket tarafından (mesela sol-popülizm) özgürleşmeyi sağlamak için, örneğin radikal demokrasi yoluyla, rejimi dönüştürmek için kullanılması söz konusu olabilir. Mesela temsili bir demokraside bir siyasi parti parlamenter siyaseti kullanarak, dekolonyal hareketlerin önemli bir aracı haline gelebilir. Gramsci'ye göre, "Modern bir Prens" olarak ifade ettiği siyasi parti, güç her zaman ittifaklarla büyüdüğünden, tarihsel bir blok inşa etmeli ve iktidarı elde etmek için hegemonik karşıtı bir kültür üretmeliydi.[23]

'Postkolonyal Kürtlük'ten vurgulanmak istenen devleti temsil eden kurumlarla ve onu temsil eden sembollerle, sıradan bir Kürt vatandaşın sosyo-kültürel açıdan 'gönül bağının' kopmasıdır. Yani, daha çok iktidarın temsil ettiği etnik milliyetçilik ve Türk-İslam sentezi ile yoğrulmuş bir Sünnilik ile siyasal Kürt aktörlerinin bu kolektif kimlik tanımında kendilerine bir yer bulamamalarının altı çizilmek istenmektedir. Bu sonuç, Kürt siyasal aktörleri karşı-hegemonyacı bir tavırla kendini var etmeye itmekte özellikle çağdaş siyasi zemin de liberal demokrasi ve özgürlükleri genişleterek ya da radikalleştirerek sol-popülizm ve müterakki milliyetçilikle oluşturulan yeni bir Kürt siyasal kimlik inşa sürecini belirtmektedir.

[20] Bkz. https://www.dokuz8haber.net/kayyum-atanan-13-belediyede-196-usulsuzluk

[21] Y. Türkyılmaz, Doğrudan Kolonyalizm Var

[22] Pablo González Casanova, "Internal Colonialism and National Development", *Studies in Comparative International Development*, 1, no. 4, 1965, p.27-30.

[23] Gramsci, Prison Notebooks.

Bu dönüşüm sürecinin, Halkların Demokratik Partisinin (HDP) radikal demokratik dekolonizasyon projesiyle örtüştüğünü ve sol popülizmin ürünü olduğunu belirtebiliriz. Yenilenen bu siyasal kimlik ana-akım Kürt siyasal partilerin mirası üzerine kurulmuş olsa da geleneksel Kürt milliyetçiliğinin ötesinde daha ilerici ve kapsayıcı 'Türkiyelileşme' adı altında yeni bir sosyal kontrat ve ekonomi politik vadetmektedir.

HDP merkezileştirilmiş bir ekonomik sistemde, sermaye birikiminden bölgenin pay alamadığını ifade etmektedir.[24] Yerel doğal kaynaklar, yani su, petrol, tüm ülke ile paylaşılmasına rağmen, etnik şiddetin yanında eşit olmayan kaynak ve gelir dağılımı da vurgulanmaktadır. Partinin özgürleştirici mücadeleleri, yerli, feminist ve çevresel söylem içindeki[25] postkolonyal ekonomi politik eleştiri tarafından şekillenmektedir. HDP Milletvekili Remziye Tosun'un, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi kayyumu tarafından Giresun Belediyesi iş birliğiyle yaptığı etkinlikte, "Giresun size yeter" yazılı Topal Osman'ın silahlı fotoğraflarının yer aldığı otobüsün kent merkezinde dolaştırılmasına dair verdiği soru önergesi, hem İç Tüzük 96 hem de İç Tüzük 67 ve 97. madde gerekçe gösterildi ve "sorulmayacak soru" denilerek reddedildi.[26]

Sonuç

Çağdaş Kürt siyasal kimliği üzerinden şekillenen, sol-eksenli popülist ekonomi politik önergesine göre, çoğulcu bir liberal kimlik siyasetinde ve yönetim yetkisinin çevreye dağıtıldığı bir demokratik sistem de ekonomi de yerel kaynaklar üzerinden kendini yeniden var edip, bölgesel ve ülkesel kalkınmanın önünü açabilir. Bu Ortodoks olmayan ekonomi politik önerim, neo-liberal finansal ekonomiyi toptan reddetmektense, adil dağılım ve sınıfsal uçurumların giderilmesine dair toplumcu teklifler getirmektedir. Parlamenter zeminde, HDP postkolonyal siyasal söylemle, sorunların çözümünün başlangıcının sömürgeci pratiklerden kurtulmaktan geçtiğinden bahsetmektedir. Buna göre, sol popülizm ile oluşturulacak bir radikal demokrasi, bölgenin ekonomik açıdan ülke genelindeki dezavantajlı konumundan kurtulmasını ve kendi kendini tanımlayacak bir siyasal kimliğe kavuşması sağlayacaktır. Böyle bir mikro iyileşme, ülkenin makro ekonomi politiğinin ilerlemesinin ve demokratikleşmesinin de önünü açacak bir bütünsel proje olacaktır.

[24] Bkz. https://hdp.org.tr/Images/UserFiles/Documents/Editor/2020/2021-butce-serhi.pdf

[25] Aynur Unal, "Self-identification Indigeneity within Turkey's Kurdish Political Movement," *Middle East Critique* 31 no. 3, 2022,p.25-26.

[26] Bkz. "HDP'li Tosun'un Verdiği 'Kayyım ve Kolonyalizm' Önergesi İade Edildi," *Nupel*, Temmuz 10, 2022, https://www.nupel.tv/hdpli-tosunun-verdigi-kayyim-ve-kolonyalizm-onergesi-iade-edildi-238619.html

FELAKETTEN ARTAKALAN BİR YERALTI EKONOMİSİ OLARAK DEFİNECİLİK: VAN ÖRNEĞİ

Kübra Kurt[1]

Giriş

Lacivert renkli oldukça eski bir model arabayla her çukurun içine bata çıka vardık Pertax'a.[2] İbrahim bagajda yer alan detektörün varlığından oldukça kaygılı. Herkeste hafif bir gerginlik var. Bir harabenin önüne geldiğimizde duruyoruz. Herkes hızlıca hareket etmeye başlıyor. Zeki buranın bir kilise olduğunu söylüyor. Arabadan inip atalarımın köyünde yürürken bugüne kadar dinlediğim tüm hikayelerdeki hayaletlerin de benimle beraber yürüdüğünü hissediyorum. Arkadan gelen bir sesle irkiliyorum"*...Hocam senin deden bulmuş ama hiç demiyorsun. Bize soruyorsun bir de. Git köye sor, hepsi bulmuş diyor...*"[3] Bu sesle, Ermenilerden geriye kalan bu köyde define bularak zenginleşen ailelerin hikayelerine ansızın dahil edilmiştim. 2018-2019 yılları arasında Van'da gerçekleştirdiğim tüm saha çalışmamda bu ses benimle birlikte olacaktı.

Çocukluğumun fısıltılı hikayeleriyle başlayan ve beni akıl almaz gerçeklerle karşı karşıya getiren kapsamlı bir saha çalışmasının ürünü olan yüksek lisans araştırmamdan[4] yola çıkarak yazdığım bu sınırlı çalışmada; Van'ı Ermeni geçmişinden arta kalan bir yer altı ekonomisi olarak definecilik ve bununla bağlantılı olarak nüfus, etnisite, iskan politikalarının yarattığı ekonomik dinamikler üzerinden ele almaya çalışacağım. Bu çalışma özelinde Van'da yürütülen definecilik sektörünün en büyük aktörlerinden birinin Kürtler[5] olması da anlamlıdır. 1915 Ermeni Soykırımı Van'ın toplumsal iş bölümü ve sermaye birikim sürecini derinden etkilemiş ve bölgede oluşan ekonomik istihdam alanlarının zayıflığı ile bir

[1] Sosyolog.

[2] Van'ın Erciş ilçesinde yer alan bir köy ismi, 'resmi' adı ile Dinlence.

[3] Saha görüşmelerinden bir alıntı. Van bölgesinde define arayan toplamda 20 kişi ile derinlemesine görüşme yapılmış ve görüşmecilerin isimleri farklı mahlaslarla çalışmaya dahil edilmiştir.

[4] Kübra Kurt Çalışkan, *Bir Yeraltı Ekonomisi Olarak Definecilik: Van Örneği*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

[5] Görüşmecilerin biri hariç tamamı Kürt'tür, Van bölgesinde yaşamakta ve Ermeni gömüsü aramaktadırlar.

zamanlar aktivite olarak yapılan defineciliği bir uğraş olarak büyütmüş ve kurumsallaştırmıştır. Şehrin unutulan Ermeni geçmişinin gündelik hayatta izini bulmak çok zorken definecilik üzerinden kolaylıkla Ermeni kimliği ile karşılaşmak mümkün olmuştur. Makbul olmayandan daha fazla makbul olmayana doğru bir gidişle, Kürtler'in bir dini azınlık olarak ülkede yaşayan ve ortak bir tarihi paylaştıkları Ermeniler'i hatırlama biçimleri politik öznelliklerine göre değişse de Ermeni gömülerine yaklaşımı çoğunlukla yekpare olmaktadır.

Definecilik Üzerine Notlar

Görüşmelerin birinde "defineciliğin ne kadar yaygın olduğunu merak ediyorum" diye sorduğumda, Alper[6] gülerek yüzüme baktı "hocam, bu bölgede illa ki herkesin define arayan bir tanıdığı vardır. Oradan pay biç ne kadar insanın define aradığına" dedi. Sonraki tüm görüşmelerde bu ülkede neredeyse her kesimden ve her yaştan insanın bir define hikayesi olduğunu anladım. Üzerinde yaşanan toprağın altı aynı zamanda ülkenin gömülü belleğidir. Define anlatılarına ve onunla devam edegelen gömülü belleğe temas etmeden büyümek bir hayli zor görünmektedir.

Definecilik üzerine literatür çalışmalarına baktığımızda karşımıza çok geniş bir alan çıkmaktadır.[7] Bunların dışında definecilik/ hazine avcılığı/ altın arayıcılığı üzerine dolaylı yollardan bahseden çok değerli akademik çalışmalar mevcuttur.[8] Aynı zamanda kitle iletişim araçlarının da definecilik üzerine yoğun bir üretim içinde olduğu görülmektedir.[9] Define, Türk Dil Kurumu'nun tanımına göre

[6] Saha görüşmecilerinden biri.

[7] Bu konuda yazı yazan bilinen ilk isim İbn-i Haldun'dur. Bunun dışında özellikle Tarih/Sanat Tarihi, Arkeoloji ve Edebiyat bölümleri ile Restorasyon ve Mimarlık bölümlerinin, Müze Müdürlüğü'nün, Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurullarının, Kültür ve Turizm Bakanlığı ile Emniyet Müdürlüğü'nün ve Jandarma Genel Komutanlığı'nın belirli yayınlar yaptığı görülmektedir. Çoğu yayın tarihi eser kaçakçılığı üzerinedir. Yayınların önemli bir kısmında da kültürel mirasın korunması önemsenmiştir. Son yıllarda yapılan yayınlar; Bkz. Hicran Karataş, 'Azıcık Suçlu' *Defineci Folkloru*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2020.; Özgen Acar, *Çoban Herkül'ü Yordu!*, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2018.

[8] Alice von Bieberstein, "Treasure/Fetish/Gift: Hunting for 'Armenian gold 'in post-genocide Turkish Kurdistan", *Subjectivity*, no. 10, 2017, p. 170–189.; Eray Çaylı, "Accidental 'Encounters with the Ottoman Armenians in Contemporary Turkey", *Études Arméniennes Contemporaines*, no. 6, 2016, p. 257-270.; Lusine Kharatyan, Ismail Keskin, Avetis Keshishyan, S. Aykut Ozturk, Nane Khachatryan, Nihal Albayrak and Karen Hakobyan, *Moush, sweet Moush: Mapping Memories from Armenia and Turkey*, Bonn: The Institute for International Cooperation Of the German Adult Education Association, 2013.; Gözde Burcu Ege, *Remembering Armenians in Van, Turkey*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,İstanbul: Sabancı Üniveritesi, 2011.; Leyla Neyzi and Hranush Kharatyan-Araqelyan, *Speaking to One Another: Personal Memories of the Past in Armenia and Turkey*, Bonn: DVV International, 2010.

[9] Sinemada definecilik hikayesine dair ilk çalışma, Yılmaz Güney'in 1970 yılında çekmiş olduğu 'Umut' filmidir.

"toprak altına gömülerek saklanmış para veya değerli şeyler, gömü" olarak geçmektedir.[10] Gömüyü elde etmek için izinli ya da izinsiz kazı yapan veyahut yaptıran kişilere ise defineci denmektedir.[11] Definenin en çok bulunduğu söylenen alanlar ise mezarlıklar, tümülüsler, kilise ve manastırlar, nekropol alanları, höyükler, eski yaşam alanları, değirmenler, cami ve türbelerdir. Define eski zamanlarda mağaraların, taşların ya da büyük kayaların altına saklanmış mücevherat, altın gibi kıymetli varlıkların genelini ifade etmek için kullanılmıştır. Aniden gelişen tehlikeli bir durum anında savaş, sürgün, istila ve baskın gibi durumlarda ya da göç ederken yolda yaşanabilecek durumlara karşı, geri dönüp defineyi alabilmek için işaretler ve ipuçları ile beraber kullanılagelmiştir.[12] Defineciliğin merkezindeki en önemli sektörlerden birisi detektör üretimi ve kullanımıdır. Detektör kullanımının kendisi de defineciliği enformel ve formel arasında bir yerde sıkıştırmış en önemli araçlardan biridir[13] Defineciliğin merkezindeki diğer bir kazanç alanı ise define işaretleri ve haritalarıdır.[14]

Ek olarak, define aramanın Türk Medeni Kanunu tarafından bir hak statü-

[10] Definenin tanımı oldukça çeşitlilik arz eder. Konyar'a göre teknik olarak define "yeraltında bulunan ve maddi değeri paraya dönüştürülebilen eski eser veya değerli maden, taş gibi objeler için kullanılır." Bkz. Erkan Konyar, Türkiye'de Definecilik ve Eski Eser Yağması, *Toplumsal Tarih Dergisi*, no.185, 2009, s. 84-89.; Şenesen'e göre de "bir şeyi örtmek, gizlemek; ölüyü gömmek anlamındaki defn kökünden türeyen define, "gizlenen şey" manasına gelmektedir. Bu anlamda rikaz, kenz ve hazine kelimeleri de kullanılmaktadır." Bkz. İsmail Şenesen, "Türkiye'deki Define ve Defineciliklе İlgili İnanışlar ve Bu İnanışların Motif İndex'e Göre Değerlendirilmesi", *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 25, no. 2, 2016, s. 283-298.; Akkaya ise bunlara ek olarak "tesadüfen bulunan" değerli eşyalar topluluğuna define demektedir. Hukuki olarak ise "bulunmalarından çok önce gömüldüğü veya saklandığı anlaşılan ve artık kimin malı olduğu ispat edilemeyen para, mücevher veya değerli taşlardan oluşan eşyaları" define olarak tanımlamaktadır. Bkz. Mustafa Akkaya, "Eski Eser Tahribatı ve Defineciler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, vol. 36, no. 1-2, 1993, s. 259-262 .

[11] Akkaya, *Eski Eser Tahribatı ve Defineciler*, s. 259

[12] Defineyi gömerken yapılan uygulamalar, defineyi bulmak için yapılan uygulamalar ve defineyi bulduktan sonra yapılan uygulamalar ve inanışlar birbirlerinden oldukça farklılaşıp çeşitlenmektedir. Bu durum kendisiyle beraber çok sayıda define hikayeleri, tuzaklar, sihirler, tılsımlar ve motifler dünyası yaratmıştır.

[13] Türkiye'de detektörün kullanımın yasal izni ise faturanın olup olmamasına bağlıdır. Bir kişide faturalı bir detektör varsa kullanımı serbesttir. Herhangi bir kullanım bilgisi ve bilinci olmasına gerek duyulmamaktadır. Konyar'ın belirttiğine göre, 1985 yılında bir şahıs detektör kullanımı yaparken kazma işlemini gerçekleştirmediği için suçsuz bulunmuştur. Çalışmamızın en çarpıcı bulgularından biri de budur. Detektörün yanında kazma-kürek olursa suç unsuru sayılabilecekken tek başına detektör suç unsuru teşkil etmemektedir. Bu da sektörel sıkışmışlığın çarpıcı göstergelerinden birisidir.

[14] Defineyi saklayan kişiler, döndüklerinde gömülerini kolayca bulabilmeleri için definenin yerini söyleyen bazı işaretler koymuşlar veya haritalar hazırlamışlardır. Defineciliкte işaretleri anlamak ve çözmek başlı başına bir uzmanlık alanıdır. Bununla ilgilenen kişilere 'nişancı' denilmektedir. Bkz. Konyar, *Türkiye'de Definecilik ve Eski Eser Yağması*. s. 227.

sünde görüldüğünü belirtmek gerekir. Taşınmaz kültür varlıklarının korunmasına yönelik Osmanlı döneminde başlayan faaliyetler Cumhuriyet döneminde modernize edilerek Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın uhdesinde devam etmektedir. Define araması yapanlar, medeni kanun ile desteklenmiş 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu ile ve bu kanuna dayanarak çıkarılan 27.01.1984 gün ve 18294 sayılı "Define Arama Yönetmeliği" ile define arayabilmektedir. Bugün Kültür Varlığı Kaçakçılığı ve Mücadele birimi define araması ile alakalı tüm sorulara cevap verebilecek bir portala sahiptir.

Tarihsel Arka Plan ve Teorik Çerçeve

Türkiye'nin siyasal ve sosyal tarihini ele alan literatür, oldukça uzun bir süre, her ne kadar kendini İttihat ve Terakki'nin bir devamı olarak görmekten veya göstermekten kaçınsa da onun devamı olan Cumhuriyet'in, kitlesel düzeyde bir homojenleştirme politikası üzerine inşa edildiğini inkar etme eğiliminde olmuştur.[15] Bu politikanın üzerine kurulan ulus-devlet, etnik grubun varlığını kanıtlayacak bağları yok etmek amacıyla aitlik iddia edilebileceği hiçbir yerleşik mülkün kalmasına izin vermemiş, el değiştirmesini sağlamış ve kültür kodlarının tamamen silinmesi için güç ve iradesini kullanmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin özellikle 1912 yılından sonra daha da belirginlik kazanan 'milli burjuvazi' yaratma amacının Cumhuriyet döneminde de aynı şekilde devam ettiğini biliyoruz.[16] Dahası devlet kapasitesini arttırmak amacıyla formel Türk ekonomisini 1915'de elde ettiği ve iade edeceğinin sözünü verdiği fakat kanunen bunun gerçekleşmesini sürekli engellediği bir el koyma, zorla zapt etmenin üzerine inşa etmiştir.

Defineciliğin tam bu noktada Ermenilerden geriye kalan Van şehrinde zorla zapt etmenin yansıması olarak bir yer altı ekonomisi yarattığı sonucuna ulaşırken başlangıçta 'define'yi iskân politikaları ile düşünebilir miyiz sorusunu sormama vesile olan Kurtuluş'un[17] Rumları merkeze alan çalışması olmuştur. Ben de benzer bir saik ile yaptığım araştırmamda, Van'da 1915'te yerlerinden edilen Ermenilerin sahip oldukları formel ekonomilerin ve mülklerin bugün enformel ve formel arasında sıkışıp kalan Van'daki defineciliğ sektörünü nasıl büyütüp güçlen-

[15] Eric Jan Zürcher, The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey, Londra: I.B. Tauris, 2010.

[16] Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.; Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu Emvâl-i Metrûke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.; Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

[17] Hatice Kurtuluş, *Mübadeleyle Giden Rumlar Turizmle Gelen Avrupalılar Muğla'da Eşitsiz Kentsel Gelişme*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2011.

dirdiğini anlatmaya gayret gösterdim. Sürgünlerin ardından yerin yüzeyinde kalan gayrimüslimlere ait mabetler, mesken yerleri, iş yerleri, okullar, araziler, vakıf malları tahrip edilmiş ve el değiştirmişken yerin altına saklanan gömülere ne olacağı bilinememiştir. Bu nedenle define bir yer altı ekonomisi olarak, Ermenilerin kendi rızasıyla vermediği ve devlet yetkililerinin ise alamadığı bir duruma işaret eder. Bugün gelinen noktada yerin altı sahip olduğu gizemiyle durmaya devam ederken, kendisiyle beraber büyük bir ekonomiyi de doğurmuştur. Emniyet Genel Müdürlüğü (EGM) altındaki Kaçakçılık ve Organize Suçlarla Mücadele (KOM) 2020 Raporuna[18] göre, 2016 yılından bu yana tarihi eser kaçakçılığı olay ve şüpheli sayılarında yüzde 100 civarında bir artış söz konusudur. Bugün yerin altına duyulan bu ilginin ülkenin girdiği ekonomik çıkmazlarla alakası olduğu kadar devlet aklının üzerine kurulduğu zihniyetle de bir bağlantısı bulunmaktadır.

Geç Osmanlı dönemi ve Cumhuriyet tarihi boyunca yaşanan sürgün ve kıyımların büyük bir kimlik ve ulus-devlet politikaları ayağı mevcuttur. Ancak İlkay Öz[19]'ün Edirne örneği üzerinden ele aldığı Türkleştirme politikaları, bahse konu olayların aslında ekonomi politik bir karaktere sahip ve kapitalist birikim süreçleriyle ilintili olduğuna işaret etmektedir. Zira tüm gayrimüslim grupların tasfiye ve mülksüzleştirilme süreçleri Türk ulus-devletinin kapitalist birikim politikalarıyla eş zamanlıdır. Bu nedenle bu politikaları benimseyen bir siyasi iktidarın ilk karşılaşacağı sorun sermaye birikimi olacaktır. 'Yerli ve milli' bir sınıf inşa edebilmek için sahip olunması gereken sermaye ise başta öteki olarak tanımlanan azınlık grupların mülksüzleştirilme süreçleri sonunda elde edilecektir.

Yerinden edilen nüfuslar, sadece taşınmaz mallarını değil taşınabilir mülklerini de geri dönmek umuduyla saklamış ve bugün sıklıkla zikredilen 'saklı zenginlikler' yeni bir ekonomik alan oluşturmuştur. Yerinden edilmeler aracılığıyla gerçekleşen ekonomik yıkımlar, soykırımlar, yerinden edilenlerin bağlı olduğu kültürün ortadan kaldırılması, yerleşik mülklerin elden çıkarılmasıyla gelecekte oluşacak imkânların da yok edilmesi, yerinden edilen gruba ait oluşacak herhangi bir hayat belirtisinin de yok edilmesi demektir.[20] Benzer saiklerle Van'daki define avcılığı, Ermenilere ait kiliselerin tahrip edilmesi, Ermeni mallarının elden çıkarılması, evlerine başkalarının yerleştirilmesi gibi aslında tamamen Ermenilerin geri dönme ihtimalini ortadan kaldıran faaliyetlerdir. Tüm politikalar geçmişe ait

---

[18] EGM, KOM Raporu, 2020. Erişim: https://www.egm.gov.tr/kurumlar/egm.gov.tr/IcSite/kom/ YAYINLARIMIZ/TÜRKÇE/2021-KOM-Raporu-Turkce.pdf

[19] İlkay Öz, *Mülksüzleştirme ve Türkleştirme Edirne Örneği*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020, s.13.

[20] Ümit Kurt, "The Plunder of Wealth through Abandoned Properties Laws in the Armenian Genocide", Genocide Studies International, vol. 10, no.1, 2016,p. 37-51.

tarihsel, kültürel hiçbir izi barındırmamayı amaçlamaktadır. Bu topraklarda varlık göstermiş olanı silme işleminin nihai arzusu, aslında hiç yokmuş algısını yaratmakta, bu topraklarda hiçbir bağı ve hakkı kalmayan değil, "olmayan" bir grup tasarlamaktır. Bu tasarının kısaca Van ve Ermeniler özelinde nasıl gerçekleştiğine bakmamız anlamlı olacaktır.

1915 ve Sonrasında Van

Gorky'in[21] evini bulmak için kilometrelerce yol gitmiş ve sonunda göl kenarında muazzam bir deltanın ve uçurumu andıran bir höyüğün birleştiği noktada Xorkom Köyü'ne varmıştık. Her yer köstebek yuvalarını andırırcasına delik deşik edilmiş, Gorky anısına yapılan çeşmenin muslukları sökülmüş, köyün geçmiş hafızası ile bugün arasında kocaman bir yarık açılmıştı. O yarıktan geçmişin kötü edimlerinin hafızasıyla birlikte akıp gelen bir 'şiddet hafızası' vücut bulmuştu. Toplumsal ve bireysel bağlılıkları, gizemleri, sözleri, 'bir zamanları' ve 'uzun süren gelecekleri' bağrında taşımış bu hafıza. Coğrafyaları kesmiş, unutulmayacak olanların sırlarını susarak korumuş. Xorkom'dan ayrılırken içerden susmayan bir ses işitildi ve: "*Bu köy Ermenilerden kalan, bir Ermeni köyüdür. Bugün de böyle bilinir. Biz Rusya'dan geldiğimizde kilise bizim elimizdeydi. Burada bir kilise vardı. Biz buraya 15 ev gelmiştik. Devletin yoluyla artık büyüklerin söylediklerine göre, kim bir Ermeni'yi öldürürse cennete gidecektir. Öyle bir katliam oldu. Biz inkar etsek de, Peygamber efendimiz yalan söyleyen benim ümmetimden değildir demiştir. Yalan söylemek iyi bir şey değildir. Bizim öğrendiğimize göre katliamı yapmışlar. Devlet desteklemiş. Bir insanı öldürmek tüm insanlığı öldürmektir... Bizim aileler yapmıştır. Başka kim gelip yapacak. Biz yapmışız ya. Bunları öldürün böyle cennete gireceksiniz demişler, bunu yapmışlar. Büyüklerimiz Ermenilerin evlerini 15 ev kendi aralarında paylaşıyorlar. Burası ....ailesine, burası .....ailesine, burası .... ailesine...*''[22] dedi ve bugün Kürtlerin yaşadığı acıların çoğunun ise bu geçmişle bağlantılı olduğunu savundu. 1915'i ve sonrasında Van'ı konuşurken bazı görüşmecilerin yaşadığı böylesine yoğun duygular, sanki geçmişin tüm yükünü onların sırtına yüklüyor ve görüşmecileri bugüne ulaşan bir haksızlığı çözmeye çalışan bir aşamaya itiyordu. Ayrıca bu şekilde defineciler geleneksel tarih yazımını yapı sökümüne uğratarak, geçmişle bugün arasında bir ilişki kurarak devlet şiddetinde bir devamlılık sağlamaktadır. Bu bir yanıyla Kürtlerin kendilerine uygulanan devlet şiddetini de gösterme şekli sayılabilir.

---

[21] Arshile Gorky, soyut ekspresyonist sanat akımının öncü ressamlarından biridir. Van'ın Edremit İlçesine bağlı Dilkaya (Xorkom) köyünde Ermeni bir ailenin iki çoğundan biri olarak 1904 yılında dünyaya gelmiş, ailesi aracılığıyla 1915 sonrasında Amerika'ya göç etmiş ve 1948 yılında Connecticut'ta vefat etmiştir.

[22] Saha görüşme notları.

Tüm bunlara ek olarak Van'ın Ermeni geçmişi ile kurulan ve bugüne taşınan yüzleşme pratiklerini ve defineciliği anlamlandırabilmek adına (en azından) yakın tarihine kısaca odaklanmamız gerekir.

19. yüzyılın birinci yarısı için Van ve çevresi hakkında yeterli sayıda demografik bilgilere ulaşamasak da yabancı seyyahların gözlemleri – 1655'de bölgeye gelen Evliya Çelebi'nin notları çarpıcıdır – en önemli kaynakları oluşturmakta ve 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra nüfus bilgilerinde artış olduğu görülmektedir.[23] Osmanlı Devleti'nin düzenli nüfus sayımını 1881-1882 tarihlerinde yaptığı ve sayımların 12 yıl sürdüğü düşünüldüğünde demografik bilgilerin karmaşıklığı daha iyi anlaşılmaktadır. Bu dönemdeki verilere göre Van ve kazalarında yaşayan Ermeni nüfusun fazlalığı dikkat çekicidir.[24] 1894 bilgilerinde de aynı rakamlar görülmektedir. Van sancağında "59.412 Müslüman (%49,6) ve 60.448 Ermeni (%50,4) olmak üzere 119.860 kişinin yaşadığı"[25] tespit edilmiştir. Devam eden yıllarda nüfus bilgileri değişiklikler göstermiş ve seyrelmiştir. 1907-1908 yıllarına ait Osmanlı arşivlerinde Van ve Hakkâri sancaklarının toplam nüfusunun 379.800 bin kişinin, 180.000'ini Kürtler 75.000'i ise Ermeniler oluşturmaktadır. 1914'e gelindiğinde kentin nüfusuna ait 1914 sayımına ait veri bulunmamaktadır. Bundan sonra Birinci Dünya Savaşı ve 1915 olayları ile şehrin tüm demografisi tamamen değişmiştir. Bugüne kadar Müslüman nüfus ve Ermeni nüfus yarıştırılırken 1914'te Van'ın 79.736 kişi olan toplam nüfusu, 1927'de 22.548'e düşmüş ve Ermeni nüfustan geriye kimse kalmamıştır.[26]

Van'ın tüm demografik ve ekonomik dönüşümünü anlayabilmek adına Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden Cumhuriyet'in ilk dönemlerine kadar yaşanan zorunlu göçlere bağlı yer değiştirmelere Van merkezinden bakmak gerekmektedir. Bu durum bugünü anlamamız noktasında elverişli bir alan sunmaktadır. Örneğin 1934 yılında 2510 sayılı iskân kanunu ile doğu illerinden 5074 hanenin 25831 kişi batı illerine gönderilmiştir.[27] Bölgede güvenlik zafiyeti oluşturmayacak "Türk" ve "Müslüman" bir nüfus oluşturulmaya çalışılmıştır. Son dönemlerin en büyük zorunlu göçlerinden birini oluşturan 1990 sonrası köy boşaltmaları, her ne kadar iskan politikalarının bir uygulaması olarak yapılmasa da yaşanan süreçler iskândan daha ağır neticelere sebebiyet vermiştir. Çok katmanlı

---

[23] Mehmet Zeydin Yıldız, Geç Osmanlı Döneminde Van Kentinde Nüfus, Etnisite ve Yerleşme, ed. Ercan Çağlayan, *'Dünyada Van' Nüfus, Etnisite, Tarih ve Toplum*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019. s. 41-67.

[24] Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003, s.120

[25] A.g.e.

[26] Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010

[27] Sevilay Kaygalak, *Kentin Mültecileri, Neoliberalizm Koşullarında Zorunlu Göç ve Kentleşme*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2009 s. 78.

ve evrensel bir problem olan yoksulluk, bununla beraber hem Türkiye için hem de Van için bir gelişmişlik sorunu ile birlikte düşünülmeye başlanmıştır. Özellikle 1990'larda havzada yaşanan zorunlu göçler, olağanüstü hal uygulamaları ve mekânların insansızlaştırılması Van'a doğru hızlı bir göç hareketini de arttırmıştır. Kentin sahip olduğu yoksulluk, göçlerle daha ciddi aşamalara ulaşmıştır. Bölgede, güvenlik gerekçesiyle köy ve mezraların boşaltılması, yerleşik halkın ya bölgeyi terk etmesi ya da koruyucu olmaya zorlanması, yaylaya çıkma yasakları, uluslararası mahkemelere intikal eden insan hakları ihlalleri ve gıda ambargoları zorunlu göçe zemin hazırlamıştır.[28] Kayıt altına alınmamış binlerce insanın en yakın şehirlerden biri olan Van'a ve ülkenin batı şehirlerine göç ettiği bilinmektedir. Van'a yerleşen zorla yerinden edilenlerin kente adaptasyonu ve kente tutunma pratikleri oldukça zor olmuştur. Kentin kendi yoksulluğu ile beraber daha da yoksullaşan halkın istihdam edileceği alanların eksikliği, formel alanda iş bulamama, insanları enformel alanlara sevk etmiştir. Bu dönemden sonra Van'da definecilikte yeni bir boyut kazanmıştır.

Bir Definecilik Hikayesi

Alper[29] 40'lı yaşlara yaklaşmış, oldukça etkileyici bir hitabete ve kıvrak bir zekaya sahip, tozlu ve yoğun işlerin içinde tozsuz kalabilmeyi başarmış biriydi. Tüm görüşmecilerden oldukça farklıydı. Sahip olduğu defineciler ağı, geçirdiği dönüşüm, define aramaya başlarken kendi geçmişiyle yüzleşmek zorunda kalması ve şu an geldiği hal onu farklılaştırıyordu. Hayatta olduğu yılların yarısını define arayarak geçirmişti. Bu süreçte neredeyse defineciliğin tüm görev dağılımda yer almış. Bir define organizasyonunda her grubun kazıcı, gözcü, nişancı, cihazcı, imam/hoca, köylü-çoban-çocuk, aracı, toplayıcı ve koleksiyoneri olmak zorundadır. Definecilik bir takım işidir. Alper şu an bölgenin en önemli koleksiyonerlerinden biri. Defineciliği *"Bu sektör hayali bir sektör."*[30] diyerek tanımlarken aslında definecilik hakkında konuşurken izinli/izinsiz, legal/illegal, formel/enformel ayrımının hiç bir zaman yapılamadığını bize anlatmış oluyordu.

Definecilik ediminin arka planını konuştuğumuzda ise *"...İnsanlar bu tip sınır bölgelerinde ya illegal vergisiz ticarete girecek ya hayalperestliğe girecek ya uyuşturucuya girecek ya da kaptı kaçtıya girecek. Yani bir şeylere girecek. Bu kaçınılmazdır. Çünkü insanlar bir çıkış arıyor."* [31] diyerek defineciliğin bölgenin hatta ülkenin ekonomik

[28] Faruk Alaeddinoğlu, Mehmet Zeydin Yıldız ve Suvat Parin, *Göç ve Yoksulluk: Van Kenti Örneği, ed. Suvat Parin, Van Kent Araştırmaları*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2016, s. 213-257

[29] Saha görüşmecilerinden biri.

[30] (Alper T. 39)

[31] (Alper T. 39)

sebepleriyle birlikte düşünülmesi gerektiğini savunmakta. Bununla beraber sahadan elde edilen veriler ışığında kişilerin politik öznellikleri, bulmaya çalıştıkları definenin kültür varlığı olmasına dair sahip oldukları bilinç, sınıfsal konumları ve gelir seviyeleri define aramadaki dinamiklerin belirleyici bileşenleri.

Alper bir sigara yaktı. Dumanını uzaklara üflerken *"Bir defineci akşam evine aç gider. Ama sabah evinden çıktığı zaman tonla altının sahibi olacağı inancıyla evinden çıkar... kimi insanlar bunu hastalığa çevirmiş. Şu anda tedavisi olmayan illet kanser. Kimi insanlarda definecilik öyle bir duruma gelmiş"* dedi. Defineciliğin içinden çıkılması zor bir alan olduğunu, bir defa bu yola girdikten sonra bırakmanın imkansızlığı, yüklenilen umutları konuşarak devam etti. Neredeyse tüm görüşmeciler gibi Alper'de gençken bu 'umut'un peşinden sürüklenmişti. *"...İlk 18 yaşında kazmaya başladım."*[32] dedi. Ardından defineyi nerede ve nasıl aramaya başladıklarını konuştuğumuzda, define mekanlarının tespitinin üç şekilde; define arayan cihazlar, define işaretleri ve define haritaları ile gerçekleştirildiğini belirtmişti. Nerede define arandığı ise Alper için uçsuz bucaksız bir konuydu. Yaşadıkları beldede Ermenilerin tamamının zengin olduğuna inanılan ve onlardan geriye kalan yaşam yerlerinin, mezarların, kiliselerin, sit alanlarının, ören yerlerinin tamamında bu zenginliğin tezahürü olarak yer alan hazinelerin varlığının Van coğrafyasında bir toplumsal kanaat oluşmuştur. Kanaatin kendisi zamanla bir toplumsal mite dönüşmüş ve gerçekliğin yerini almıştır. Ermenilerden geriye kalan, Van'da kuşaklar arası aktarılan en önemli husus Ermenilerin sahip oldukları zenginlikler olmuştur. Bu yüzden aniden zenginleşen insanların hem toplum hem devlet nezdinde zenginleşmesinin en güçlü meşruiyet zemini ve paravan desteği definecilik olmuştur. Alper de tam bu esnada, 'zengin Ermeniler' mitinin peşinden giderken ailesinin Ermeni geçmişi ile karşılaşmış ve aslında aradığı gömünün kendi atalarının mirası olduğunu fark etmiştir. *"Nenem Ermeni. Annemin annesi yani. Gevaş. Ben topladıklarımı Ermeniler'e teslim etmeye çalışırdım. Atalarıma teslim etmeye uğraşıyordum."* Böylelikle Alper bulunduğu varsayılan definenin kime ait olduğu tartışmasını (defineci, Ermeni, Allah, devlet...) beraberinde getirir ki ayrıca definenin hayır verip vermeyeceği ya da lanetli olup olmaması durumu da buna bağlıdır. Tüm görüşmelerde kendini tekrarlayan 'bir gün bir Ermeni gelir' söylemi de bu 'tekinsizlik' havasıyla alakalıdır.

Alper ile yürürken uzun uzun definecilikte en sık yaşanan dolandırıcılık hikayelerini, sahte eser şebekelerini ve özellikle kendi yaşadıkları tılsımlı, büyülü define olaylarını anlatıyor. Alper'i en çok etkileyen defineye kılavuzluk ettiğine

[32] (Alper T. 39)

inandığı cinler ve imamlar. Saha verileri de bu konuda inanılmaz örneklere sahip.[33] Tam o esnada varmak istediğimiz mezarlığa ulaşıyoruz. Uzun konuşmaların ardından Alper: *"Sen eğer ki bir ölünün, cenazenin kemik kısmına gidersen maneviyata girer. Maddiyat kısmında bir insan çalışmaya başladığı zaman o kadar maneviyat peşine düşmez. En fazla yapacağı şey, orada çalışma yaptığı esnada bulduğu kemikleri bir torbaya kor götürür başka bir yere gömer. Oradaki çalışmasına devam eder. Eğer maneviyatı çok güçlü bir birey ise. Değilse zaten kürekle vurur gider"* dedi. Özsoy'un[34] makalesinde yer verdiği üzere "Latincede "humanitas" (insan) kelimesi "humando" (gömmek) kökünden gelir; insan ölüsünü gömebilen varlık demektir." Doğada insanı diğer varlıklardan ayıran husus sanıyorum artık bu değil. Belirli hayvanlarda ölülerini içgüdüsel olarak gömebilmektedirler. Fakat insanı diğer varlıklardan ayıran yok edilmemiş mezarların başında yas tutabilmeleridir. Yas tutma biçimlerimiz ve ritüellerimiz değişse de ölüleri gömme her toplumda bir şekilde gerçekleştirilir. Definecilerin sistematik olarak yaptıkları mezarları yok etme işlemi, insanlığın tarihini de onunla beraber yok etmiş olmakta.

Aniden bir yağmur bastırıyor ve bir evin saçakları altına sığınıyoruz Alper'le. Tam o esnada kocaman bir çukur önümüzde bize bakıyor. Zihnimde Martin Heidegger'ın İnşa, Yerleşim, Düşünce isimli makalesi var. Heidegger makalede zaman ile mekân arasında yerleşme ve inşa etme eylemleriyle birlikte ortaya çıkan potansiyelleri analiz eder ve herhangi bir mekâna bakarken mekânı uzaysal bir kapatmadan çok zamanın katmanlarının açılması olarak okumak gerektiğini dile getirir.[35] Bir definecilik hikayesinin sonunda bize sürekli bakan bu devasa çukurlar ve davalar birimiz için mekanın uzaysal kapatmaları iken diğerimiz için zamanın katmanlarının açılmasından ibaret gibiydi.

Sonuç

Lacivert renkli oldukça eski bir model arabayla Pertax'tan dönerken, Suciyan'ın Bourdieu'dan ödünç alarak kullandığı bir kavramsallaştırma olan "soykırımsonrası inkâr habitusu" üzerine düşünüyorum.[36] Aslında tüm definecilik faaliyetlerinin inkâr habitusu ile ilintili olduğunu söylemek doğru olacaktır. Çünkü hem aranılan nesneler hem de bulunduğu iddia edilen objeler ancak böyle meşruiyet kazanabilir hale gelmektedir.

[33] Kurt, *Bir Yeraltı Ekonomisi Olarak Definecilik: Van Örneği*,.s.127

[34] Hişyar Özsoy, *Araf'ta Kalmak: Tarih Mezarda Başlar*, 2012. Erişim: https://yeniyasamgazetesi5 .com/arafta-kalmak-tarih-mezarda-baslar/

[35] Martin Heidegger, "Building, Dwelling, Thinking", within collection, *Basic Writings. Ten Key Essays, plus the Introduction to Being and Time*, San Francisco: Harper, 1993, p. 343-364.

[36] Talin Suciyan, *Modern Türkiye'de Ermeniler Soykırımsonrası Toplum, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Aras Yayınları, 2018, İstanbul, s. 43-56

Gaston Gordillo, *Moloz* isimli kitabında kalıntılar ile molozlar arasındaki ilişkiyi analiz ederek, soyut emeğin karşılığı olacak biçimde soyut ve bir bakıma *ölü nesneler* olduklarını, hayatın içerisinden koparıldıklarını anlatır. Dışarıdan bakıldığında, daha doğrusu kalıntıların etrafında yaşayan bölge halklarının gözünden bakıldığında bu yıkıntılar, dokunulabilir, dönüştürülebilir, içinde yaşanılabilir, mücadele edilebilir ve yeniden yapılandırılabilir molozlardır.[37] Türkiye'de korunan, korunmayan, fetişleştirilen, yok edilen, moloz kabul edilen ya da büyük oranda bölge halkları tarafından değil de yerel yönetimler, arkeolojik otoriteler ve devlet tarafından işgal edilebilir alanlar olarak görülen taş yapılar, kalıntılar, molozlar, harabeler, kiliseler Cumhuriyetin şiddet tarihini anlamak için bir kaynak olarak karşımızda durmaktadır. Mesela herhangi bir anıt alanda büyük boşluklar var ise orada mutlaka unutulması/unutturulması gereken, yüzleşilmemiş geçmişler vardır. Eğer tarihi bir mekân korunmuyorsa o mekân resmi tarih anlatısının içinde zaten kendine zar zor yer buluyor demektir. Eğer bir mekânın kalıntıları moloz olarak değerlendiriliyorsa çok büyük olasılıkla kabul edilmemiş bir devlet şiddetinin ve/ya ihmalinin izlerini taşıyordur.[38] Van'da definecilik tam bu noktada devlet şiddetinin Kürt halkın açmazlarıyla birleştiği yerde vücut bulmaktadır. Kürtler, her ne kadar geçmişin failleri arasında kendilerine yer bulsalar da, iki istenmeyen grubun kayıplarının onları birbirine yakınlaştırdığını düşünmektedir. Tıpkı; Ermenilere ait olduğuna inanılan kendi içinde dilsiz objelerin, gömülerin ve altınların önce Ermenilerle ilişkisinin koparılıp sessizleştirilmesi ve ardından millileştirilemeyen bir yan ekonomi olarak definecilikle bu ilişkinin Ermenilerin varlığı üzerinden tekrar yeryüzüne çıkarılması gibi.

---

[37] Gaston R. Gordillo, *Rubble: The Afterlife of Destruction, Durham*: Duke University Press, 2014, p. 8-9. Aynı zamanda sömürgeci tarihle yüzleşmenin de bir aracı olarak Arjantin'deki İspanyol kalıntılarını inceleyen Gordillo, bölge halklarının bu taşlarla kurduğu ilişkinin bir araştırmacı olarak kendisini ve antropolojik bakış açısını nasıl dönüştürdüğünü de kitabında anlatmaktadır.

[38] Meral Akbaş ve Özge Kelekçi, Türkiye'nin Hayaletleri Taşlarda, Molozlarda, Harabelerde, 2022. Erişim: https://off.pubpub.org/pub/2ymoktfw/release/1

KÜRT-TÜRK EVLİLİKLERİNİN KÜRT KİMLİĞİNE YANSIMALARI

Ümit Eser[1]

Kürt kimliği ve politikası dört egemen devletin sosyo-politik ve kültürel bağlamları içinde farklı şekillerde gelişim kaydetmiş ve yoğun bir şekilde bu farklılıklarla belirlenmiştir[2]. Yeğen, Kürt sorununun ortaya çıkışıyla Türkiye'nin son iki yüz yıllık toplumsal tarihine yayılan ve merkezileşme, millileşme ve sekülerleşme gibi büyük toplumsal süreçlerden oluşan modernleşme serüveni arasında doğrudan bir ilişkinin olduğunu söylemiştir.[3] Bozarslan da Cumhuriyet sonrası Kürtlerin deneyimlerini farklı kategoriler altında değerlendirerek, Kürt milliyetçiliğinin dönemsel olarak siyasal gelişmelerden nasıl etkilendiğini ve pozisyon aldığını bahse konu etmiştir.[4] Benzer bir duruma yani Türkiye'nin siyasi yapısındaki değişimlerin Kürt kimliği üzerindeki etkilerine değinen Natali'ye[5] göre ise İmparatorluk sonrası ulus temelli kurulan Türkiye'de Kürt kimliği devlet otoritesi tarafından sürekli baskılanmıştır. Bu durumun Kürt kimliğinin tezahüründeki kanalları kapattığını, dolayısıyla da Kürtlüğün kendini başka eğilimlerin bir parçası olarak ancak ifade edebildiğini aktarmıştır. Bu yüzden Kürtlerin Kürt olarak değil; ancak Türk vatandaşı, solcu veya muhafazakâr, İslami bir kimlikle var olabildiklerini ileri sürmüştür.

Yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan ve Kürt kimliğinin dönüşümüne neden olan gelişmeler kendini sosyal hayatın birçok alanında ortaya koymaktadır. Bu dönüşümün izlerini sürebileceğimiz yerlerden biri de evlilikler yoluyla Türkler ve Kürtler arasında kurulan evlilik bağıdır. Bu durumdan hareket eden bu araştırmada Kürt kimliğinin dönüşümü, çapraz evlilikler üzerinden Kürt katılımcıla-

[1] Doktor Adayı, İstanbul Üniversitesi Psikoloji Bölümü

[2] Minoo Alinia, *Diaspora Mekânları Kürt Kimlikleri Öteki Olma Deneyimleri ve Aidiyet Politikaları.* 2007.

[3] Mesut Yeğen, *Devlet söyleminde Kürt sorunu* İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

[4] Hamit Bozarslan, "Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarih Söylemi Üzerine Bazı Hususlar." *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri (35–62)*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2005.

[5] Denise Natali, "*Kürtler ve Devlet Irak, Türkiye ve İran'da Ulusal Kimliğin Gelişmesi.*" çev. İbrahim Bingöl. İstanbul: Avesta, 2009.

rın perspektifinden ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Türklerle evlilik yapmış beş Kürt katılımcı ile yapılan derinlemesine analiz görüşmelerinde, bu evliliklerin Kürt kimliği üzerindeki etkilerine yakından bakılmıştır. Bu çalışmanın temeli 2015 yılında yazdığım *"Kürt kimliğinin inşasını belirleyen söylemler"* başlıklı yüksek lisans tezimin[6] bir kısım verilerine ve hali hazırda devam ettirdiğim *"Türkiye'de Kürt-Türk evliliklerinin çapraz evlilikler ve etnik kimlik farklılıkları bağlamında incelenmesi"* adlı doktora çalışması için yürüttüğüm ancak tezdeki ana görüşmelere dahil edilmeyen pilot görüşmelere dayanmaktadır.

Çapraz Evlilikler ve Türk-Kürt Evlilik Deneyimleri

Kavramsal olarak *çapraz evliliği* daha kolay anlamamızı sağlamak babında, Cerroni bu tür evliliklerin dinler, ırklar ve etnik gruplar arasında gerçekleştiğini söylemiştir.[7] Kalmijn, evliliğin farklı toplulukların kesişiminde önemli rol oynayan sosyal bir kurum olduğunu belirtir ve farklı gruplar arasında gerçekleşen kültürlerarası evliliklerin bu gruplar arasındaki sosyal mesafe ya da sosyal sınırlar hakkında da bize bilgi verdiğini söyler.[8] Smits de çapraz evliliklerin gruplar arası ilişkilerin ne yönde seyrettiğini anlamada önemli bir etken olduğunu ve sosyoloji literatüründe farklı grupların birbirine karşı pozisyonunu anlamak için bu tarz evliliklere bakılması gerektiğine vurguda bulunmuştur.[9] Hem Türkiye'de hem de farklı ülkelerde gruplar arası evlilikler ve bunların toplumsal sonuçları ile ilgili pek çok çalışma mevcuttur: Balkanlıoğlu[10], Gündüz-Hoşgör ve Smits[11], Lee[12], Seshadri ve Knudson-Martin[13], Smits[14], Van Tubergen ve Maas[15] bu çalışmalara örnek verilebilir.

---

[6] Ümit Eser, "Kürt Kimliğinin İnşasını Belirleyen Söylemler", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015.

[7] E. Liza Cerroni-Long, "Marrying out: Socio-cultural and psychological implications of intermarriage." *Journal of Comparative Family Studies* 16.1, 1985, p.25-46.

[8] Matthijs Kalmijn, "Intermarriage and homogamy: Causes, patterns, trends." *Annual review of sociology* 24.1, 1998, p.395-421.

[9] Jeroen Smits, "Ethnic intermarriage and social cohesion. What can we learn from Yugoslavia?." *Social indicators research* 96, 2010, p.417-432.

[10] Mehmet Ali Balkanlioğlu, "Alevi-Sünni evliliklerinin aile ilişkileri ile çocuk yetiştirme üzerine etkileri ve sosyal damgalama." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62, 2013, s.163-182.

[11] Ayşe Gündüz-Hoşgör, and Smits Jeroen. "Intermarriage between Turks and Kurds in contemporary Turkey: Inter-ethnic relations in an urbanizing environment." *European Sociological Review* 18.4, 2002, p.417-432.

[12] Sharon M. Lee, and Marilyn Fernandez. "Trends in Asian American racial/ethnic intermarriage: A comparison of 1980 and 1990 census data." *Sociological Perspectives* 41.2, 1998, p.323-342.

[13] Gita Seshadri, and Carmen Knudson-Martin. "How couples manage interracial and intercultural differences: Implications for clinical practice." *Journal of marital and family therapy* 39.1, 2013, p.43.

[14] Jeroen Smits, "Ethnic intermarriage and social cohesion. What can we learn from Yugoslavia?" *Social indicators research* 96, 2010, p.417-432.

[15] Frank Van Tubergen, and Ineke Maas. "Ethnic intermarriage among immigrants in the Netherlands:

Çalışmamızla yakın ilgisi olan bir araştırmada Gündüz-Hoşgör ve Smits[16] Türkler ve Kürtler arasındaki evlilik ilişkilerini incelemişlerdir. Bu çalışmanın sonuçları arasında, Kürt kadınların Türklerle, Kürt erkeklere göre daha az evlilik gerçekleştirdikleri; geliri ve eğitim seviyesi yüksek Kürtlerin de geliri ve eğitim seviyesi daha düşük Türklerle daha fazla evlilik gerçekleştirdikleri görülmüştür. Araştırmanın bir başka sonucu ise kentsel alanlarda, kırsal kesimlere oranla her iki grup arasında daha fazla çapraz evlilik gerçekleşmiştir. Bu yönüyle iki grup arası evliliklerin çoğalmasında şehirleşme mefhumu önemli bir role sahiptir. Literatürdeki bir başka çalışmada Türkiye'de Alevi-Sünni gruplararası evlilikleri inceleyen Balkanlıoğlu[17] eşler arası ilişkiler, çocuk yetiştirme, aile ve akrabalarla ilişkiler üzerine etkileri ve bu evliliklerle ilgili sosyal damgalama hususlarını araştırmıştır. Çalışmanın sonuçları arasında genel olarak Alevi katılımcıların sosyal damgalamaya daha fazla maruz kaldıkları bildirilmiştir. Yine etnik kimliklerin evlilikteki etkisine yönelik literatürdeki bir başka araştırmada Smits[18] çapraz evliliklerin gruplar arası ilişkilerin ne yönde seyrettiğini anlamada önemli bir etken olduğunu söylemiştir. Çalışmasında 1990'lı yıllarda Yugoslavya'da yaşanan çatışma ve dağılma süreçlerine ve bu süreçlerde evliliklerin mevcut çatışma ortamından nasıl etkilendiğine bakmıştır. Çalışmada Karadağlıların, Hırvatların, Makedonların, Müslümanların, Slovenlerin, Sırpların, Arnavutların ve Macarların evlilik örüntülerine bakılmıştır. Sekiz etnik grup arasında Arnavutlar ve Müslümanlar, Sırplarla evlenme oranının en düşük olduğu gruplardır. Diğer grupların ise Sırplarla evlilik oranlarında o dönem yaşanan çatışma ortamı pek etkili olmamıştır. Burada etnik kimlikten ziyade, dini kimliklerin çapraz evliliklerde etkili olduğu yorumu yapılmıştır.

Aşağıda Türklerle evli beş Kürt katılımcı ile yapılan mülakatların analiz sonuçları ve bunun Kürt kimliğine muhtemel sonuçları tartışılmıştır.

Kürtlüğün, Kürtçe Üzerinden Tezahürü ve Yeni Nesillere Aktarıl(ama)ması

Genel olarak çapraz evlilik literatürü çok dilliliği hatıra getirse de Türk-Kürt evlilikleri için bu söylenemez. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde, etnik ve kültürel farklılıklar konuşulduğunda Kürtçe belirgin bir şekilde zikredilmiş ve Kürtlüğü

An analysis of population data." *Social science research* 36.3, 2007, p.1065-1086.

[16] Ayşe Gündüz-Hoşgör, and Smits Jeroen. "Intermarriage between Turks and Kurds in contemporary Turkey: Inter-ethnic relations in an urbanizing environment." *European Sociological Review* 18.4, 2002, p. 417-432.

[17] Mehmet Ali Balkanlioğlu, "Alevi-Sünni evliliklerinin aile ilişkileri ile çocuk yetiştirme üzerine etkileri ve sosyal damgalama." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 62, 2013, s.163-182.

[18] Jeroen Smits, "Ethnic intermarriage and social cohesion. What can we learn from Yugoslavia?." *Social indicators research* 96, 2010, p.417-432.

temsil eden bir araca dönüşmüştür. Bu durumun oluşmasında önemli etkenlerden birisi de Türk eşlerin Kürtçe ile yakın ilişkilerinin genelde ilk defa çapraz evlilik üzerinden kurulmasıdır. Dolayısıyla Kürtçe, Kürtlüğü doğrudan hatıra getirerek Türklükle ayrışan bir noktayı işaretlemektedir.

Yedi yıldır evli, iki çocuk babası bir katılımcının evlenmeden önceki tek endişesinin çocuğunun ileride anadilini öğrenip öğrenmeyeceği yönündeki kaygısı bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Katılımcı evlilikten önce eşiyle bu kaygılarını paylaştığını, eşinin de kendisine çocuğun genelde anne üzerinden anadili öğrendiğini dolayısıyla Kürtçe öğrenmesinin zor olacağını söylediğini aktarmıştır. Katılımcı, çocuklarının Kürtçeyi öğrenememesinin ailede iletişim sorununu ortaya çıkarttığını belirterek, bu durumu nesiller arası bir iletişim kopukluğunun dil üzerinden tezahürü şeklinde dile getirmiştir. Nitekim çocuklarının nineleriyle tek iletişimlerinin sarılma, öpme gibi beden dili üzerinden gerçekleştiğini, çünkü annesinin Türkçe bilmediğini ve çocuklarının da Kürtçeyi öğrenemediklerini belirtmiştir: "Evlenmeden önce eşim Arap da olabilir, İngiliz de olabilir Türk de olabilir diyordum. Kaygılandığım tek şey vardı. İleride çocuğum olunca anadilini bilmesini isterdim derdim. Eşime de kaygılarımı söyledim. Bana çocuk daha çok anneden dili öğreniyor dedi. Kürtçe öğrenmesi zor olur dedi. Belki kursa göndeririz dedi... Annem Türkçe bilmiyor. Kızım ninesini çok seviyor. Onlara gidince iletişim kuramıyorlar. Beden dili devreye giriyor. Birbirine sarılma, öpme vs. o başta kaygılandığım durum, zaman içinde ailenin içinde de iletişimi sağlayamama problemini beraberinde getirdi. Annem bir şey söylüyor. Kızım anlamadan bakıyor. Yani başta kaygılandığım sorunlarla karşılaşıyorum diyebilirim."

Dolayısıyla Kürtçenin çapraz evlilikler etkisiyle yeni nesillere aktarılamaması katılımcının gözünden en büyük sorun olarak işaretlenmiştir. Bu durumun bir asimilasyon olduğunu ileri süren, beş yıldır evli ve bir çocuk annesi başka bir katılımcı, eşinin çocuğunun Kürtçe öğrenme çabasına bilinçli bir şekilde engel olduğunu ve Kürtçe konuşmasından rahatsızlık duyduğunu söylemiştir: "Dil konusunda bir asimilasyon oluyor bence. Eşim de bunu bana yapıyor. Telefonda ailemle konuşunca da rahatsız oluyor, engellemeye çalışıyor. Ne konuşuyorsunuz diyor. Neden Türkçe konuşmuyorsun diyor. Hatta bana tepki olarak bir odaya girip kapıyı üstüne kapatıp ailesi ile görüşüyor. Eşim kızıma Kürtçe öğreteceğim deyince de hoşuna gitmiyor. Kızım `na` diyor. Onu düzeltmeye çalışıyor. O öyle değil diyor 'hayır' de, diyor."

Türkler ile Kürtler arası çapraz evliliklerde Kürt kimliğinin Kürtçe üzerinden dönüşümü sadece çocuklar aracılığıyla olmamaktadır. Özellikle Türk eşlerin ve kimi zaman da ailelerinin Kürtçe üzerinden takındıkları olumsuz tavırlar, bu evliliklerde Kürt eşlerin kendi evlilikleri ve kimlikleri ile ilgili sorgulamalara neden

olmaktadır. Haliyle bu durum iki eşin aileleri arasındaki iletişime de olumsuz şekilde yansımaktadır. Nitekim Türk eşlerin Kürtçeyi bahane ederek Kürt eşlerin aileleriyle iletişimlerini sınırladıkları ya da kestikleri durumlara da rastlanmaktadır.

On sekiz yıldır evli ve üç çocuk babası başka bir katılımcı, eşinin son yıllarda ailesinin yaşadığı şehre artık gitmek istemediğini ve bu duruma gerekçe olarak da Kürtçe bilmemesini göstermiştir. Eşinin Kürtçe bilmemesini kültürel uyuşmazlık olarak yansıttığını ve bunun da ailesiyle ciddi bir kopukluğa sebep olduğunu aktarmıştır. Bu durumun kendisini ailesine karşı zor durumda bıraktığını çünkü aile çevresinde itibarı olan birisi olduğunu ve bu durumundan ötürü çocukların da ailesinden kopuk bir şekilde yaşadıklarını belirtmiştir. Daha da zor olanın ise eşinin çocukların yanında Kürtleri kötülemesinden ve genel olarak bu tavırlarından dolayı çocuklarının artık Kürtler hakkında ciddi önyargılar taşımaya başladıklarını ve tek başına bu önyargıları değiştirmesinin zor olduğunu söylemiştir:

Ben her yıl gidiyordum. Ama sonra eşim gelmek istemedi. Benim kültürüm uyuşmuyor dedi. Benim yanımda Kürtçe konuşuyorlar, anlamıyorum dedi. Kendimi yabancı hissediyorum dedi. O yüzden gelmek istemiyorum dedi ve gelmiyor artık. Bizim kültürde gelinin gelip gitmesi lazım. Gelmeyince dışlanmış oluyor. Ailem çok üzülüyor bu duruma. Aile çevresinde sevilen biriyim. Böyle daha çok üzülüyorlar. Hanım gelmeyince çocuklar da gelmiyor. Bir temas olmuyor. Bir kültür iletişimi olmuyor. Çocuk aklı erdikten sonra Kürtleri hep kötü görmeye başlıyor. Hanımdan hep duyuyor. Ben ne kadar etkili olabilirim ki? Kötü şeylerde Kürtler şöyledir, Kürtler böyledir diyor. Genelleme yapması kötü oluyor. Veya çocuklar kötü bir hareket yapınca veya başkasından kötü bir hareket duyunca Kürtler böyle, Kürtler şöyle o beni rahatsız ediyor. Büyük kız anneye yakın duruyor. Bir insanı hep kötülerseniz, onları merak etmez. İyi yönleri öne çıkarırsanız merak eder. Eşim maalesef Kürtleri hep kötü göstermiş.

Türk Eşlerin ve Ailelerin Milliyetçi Tutumlarının Çapraz Evliliklerle Dönüşümü

Türk eş ve ailelerinin çapraz evlilikler aracılığıyla bir taraftan Kürtlere dair önyargıları azalırken bir yandan da daha milliyetçi bir pozisyon takınmışlardır. Genel olarak iki grup arasında yakın temasın etkisiyle Türk eşlerde ve ailelerinde önyargıların bazen azaldığı ve Kürtlere yönelik bir yakınlık duygusunun oluştuğu ve bu durumun da Kürt kimlik değerlerinin çapraz evlilikler üzerinden Türkler tarafından öğrenilmesine pozitif katkıda bulunduğu söylenebilir. Ancak yakın temasın sınırlı etkileri olduğunu ve Kürtlere yönelik önyargıların devam ettiğini yine katılımcıların ifadelerinde rastlamaktayız.

On beş yıldır evli ve üç çocuk babası olan bir katılımcı eşinin aktarımlarından hareketle Türklerin Kürtlere yönelik önyargılarına örnek vermiştir. Bu durumun Türk eşlerin ve ailelerinin iletişimlerini kendileriyle başlarda sınırlı tuttuğunu daha sonra yakın temasın etkisiyle bu önyargıların ve olumsuz tutumların aşılabildiğini belirtmiştir. Özellikle Türk eşler, eğer Kürt eşin ailesine veya yaşadığı bölgede hayatlarını devam ettirmişlerse bunun yansımaları daha olumlu olmaktadır. Katılımcı, evlilikler yoluyla Türklerle kaynaşmanın bir avantaj olduğunu ve bu şekilde Türklerin, Kürtlerin örf ve adetlerini tanıyacaklarını ve gidip ailelerinde anlatacaklarını ileri sürmüştür: "Diyor biz buraya gelmeden bize söylenilen ile burada gördüklerimiz çok farklı. Diyor ben ilk geleceğim zaman bana kesinlikle Kürtlerle konuşma demişlerdi. Polislerle öğretmenlerle tek konuş demişler. On beş yıl önce. Hatta onun bir arkadaşı ilk geldiğinde Hakkari'ye, Kürtleri hiç sevmezdi. Kürtler onun gözünde Deccal gibiydi. Farklı bir yaratık. Sonra konuşunca onun zamanla görüşleri değişmeye başladı. Burada bizimle beraber yaşam sürünce düşünceleri epey değişti. O yüzden evliliklerle kaynaşırsak bizim için avantajdır. Örf adetlerimizi insaniyetimizi tanıyacaklar. Gidip bunları ailelerinde anlatacaklar."

Benzer ifadelere yedi yıldır evli ve iki çocuk babası olan diğer bir katılımcıda da rastlıyoruz. Türklerle Kürtlerin çok eski tarihlere uzanan birlikteliklerine vurgu yaparak, bu iç içe geçmişliğin çapraz evliliklerle daha da arttığını söylemiştir. Yakın sosyal çevresinden kişilerin kendi evliliğini örnek alarak çapraz evlilik yapmak istediklerini de ekleyerek bunun bir sonucu olarak da Kürtlere karşı empati ve beğeni duygusunun arttığını ileri sürmüştür. "Neticede iç içe geçen iki millet var. Uzun süredir aynı coğrafyada yaşıyorlar. 1071'den beri. Öncesinde Kürtler vardı. Buranın kadim bir halkıdır. Türkler Anadolu'ya gelince Kürtlerle karşılaştılar. Kürtler misafirperver bir millettir. O günden beri birlikteler. İç içe geçmişler. Ahmet Arif'in deyişiyle, bizim tavuklarımız bile birbirine karışır. Bugün özellikle evliliklerle daha çok iç içe girmişiz. Kadın öğretmen arkadaşlarım beni çevrenden iyi birisiyle tanıştır onunla evleneyim diyorlar. Kürt erkeğin evliliğini beğeniyorlar."

Türklerle Kürtlerin evliliğinde her ne kadar Kürt kimliğinin Türkler tarafından yakından tanınmasının Kürtler açısından olumlu sonuçları olsa da bunu genellemek mümkün olmayabilir. Dolayısıyla çekirdek ailenin dışına çıkıldığında Kürtlere yönelik üstenci bakış ya da önyargıların devam ettiği de görülebilmektedir. On beş yıldır evli ve üç çocuk babası katılımcı, evliliklerinde eşinde Kürtçe öğrenme gibi çok pozitif gelişmelerin olduğunu ancak eşinin ailesinde kendisine yönelik olumsuz tutumların devam ettiğini belirtmiştir. "Pek değişmediler. Abileri şimdi de milliyetçiler. Beni pek sevmezler. Ülkü ocaklarında büyümüşler. İki

hafta önce orda idim. İzmir'e gittim. Benim için Hakkari'den gelmiş demiyorlardı. Onun yerine 'uzaklardan' gelmiş diyorlardı. Hakkarililer demek istemiyordu. Kim sorsa uzaktan gelmiş diyordu abisi."

Benzer bir durumu dile getiren beş yıldır evli ve bir çocuk annesi katılımcı bazen eşinin bile Kürtlere karşı dışlayıcı bir dil kullandığını ve eşinin sosyal çevresinde bu durumların daha fazla yaşandığını aktarmıştır. Bunun nedeni olarak da Türklerin kendilerini üst kimlik olarak görmelerinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. "Bence sadece Kürtlere karşı öyleler. Mesela eşim bana şöyle bir cümle kullanmıştı: 'Siz bizim sayemizde ekmek yiyiyorsunuz'. Ben çok rahatsız olmuştum. Yani Kürtler, Türklerin sayesinde ekmek yiyiyormuş. Bunu kabul edemiyorum. Unutamıyorum da. Çok rahatsız etmişti... Kendilerini üstün bir ırk sayıyorlar. Bu sadece eşimde yok. Farklı arkadaşlarımda da var. Bu Türklerde var bence."

Eşlerin Kürtlük Bağlamındaki Politik Meselelerden Kaçınma Stratejisi

Çapraz evliliklerde eşlerin etnik kimlik farklarından kaynaklanan sorunlar karşısında nasıl bir tavır aldıkları da Kürt kimliğinin dönüşümü açısından bize önemli veriler sunmaktadır. Nitekim ülkenin çabuk değişen politik atmosferi, etnik kimliklerin de çoğu zaman farklı boyutlarda tartışmasını gündeme taşımaktadır. Bu meselelerin çapraz evliliklere yansıması ise eşlerin Türk ve Kürt eşler olarak bunu ne ölçüde açık bir kimlik müzakeresine dönüştürebildiklerine dayanmaktadır. Ancak katılımcıların anlatımlarına bakıldığında bazı konuların çözümsüz olduğunu belirtip, konuşmaktan vazgeçtiklerini görmekteyiz. Dolayısıyla bu evliliklerde, eşit iki kimlik seviyesinde bir ilişki biçiminden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Haliyle bu eşitsizlik Kürt eşler aleyhinde ortaya çıkmaktadır.

Beş yıldır evli ve bir çocuk annesi olan katılımcı evliliklerinde birçok sorunları olduğunu ancak evlilikten önce bu konuları hiç düşünmediğini, evliliğe daha çok duygusal yaklaştığını ancak zamanla sorunların daha da arttığını bildirmiştir. Söz konusu sorunlardan ötürü kendi kültürüne yakın birisiyle evliliğin daha mantıklı olacağını söyleyerek, kimlik ve kültürel farkların zamanla ortaya çıktığını iddia etmiştir. Eşiyle ortak bir hissiyatta da buluşamadıklarını ve bunun bugünden bakıldığında farklı zihniyetlere sahip olmalarından kaynaklandığını düşünmektedir: "Kürt Türk anlayışı farklı oluyor. İnsanın kendi yerinden evlenmesi daha mantıklı. En azından kendi kültüründen olsun. Biz mesela eşimle birçok konuda çatışabiliyoruz. Şu ana kadar Kürt veya Türk olmaktan mı kaynaklanıyor diye bakmadık. Biz farklı yerlerdeniz. Farklı yetişme, farklı bakış açıları diye görüyorduk... Ama aşamıyoruz. Tıkanmış durumdayız. Evliliğimizde birçok sorun var.

Ben karşı tarafı hiç sorgulamamıştım. Kendi hissettiklerimin karşı taraftan da hissedildiğini düşünüyordum. Ama evlendikten sonra öyle olmadığını gördüm... Farklı zihniyetlere sahip olduğumuzdan kaynaklanıyor. Kürt-Türk olmak etkili mi daha önce hiç düşünmedim."

On sekiz yıldır evli ve üç çocuk babası bir başka katılımcı ise, evlilikleri boyunca politik meselelerin Kürt sorunu bağlamında başlarda aile gündemine gelse de, konuşarak bir yere varamadıklarından dolayı artık konuşmamayı bir prensip haline getirdiklerini söylemiştir. Bu tür mevzuların konuşulamaması hallerinde ise Kürtlerin Türk eş tarafından sürekli suçlandığı bir durum ortaya çıkmaktadır. Buna karşın konuşularak değil, konuşmama üzerine kurulan bir Türk-Kürt eş ilişkisi geliştirilmiştir: "Eşimle Kürt sorununu konuştuğumuz olmuştur ama öyle derin değil. Bir yere varamıyoruz, direkt Kürtler zaten suçludur. Bir çözüm bulamıyoruz. Arada bir çocuklara söylüyorum. Bu iş ancak çözümle olur. Öldürmekle olmaz... İşte büyüğü olumlu karşılamıyor. Küçüğü olumlu karşılıyor. Büyüğü diyor ki hemen hepsini asacaksın."

Sonuç

Yukarıda katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Kürtçenin, Kürt kimlik değerlerinin yaşatılıp çapraz evlilik nesline aktarılmasındaki rolü yadsınamaz. Bu yönüyle Kürtçe sadece bir dil ve iletişim aracı olmanın çok ötesinde, Kürtlüğü temsil eden ve Türklükten farklılaştıran bir işleve sahiptir. Bir diğer önemli nokta ise bu türden çapraz evliliklerin Kürt eşler nezdindeki en pozitif sonucu, Türk eşlerin Kürtlere yönelik önyargılarının azalmasına olan katkısıdır. Bu da Kürtlerin yakından tanınmasına, mağduriyetlerinin sahiplenilmesine ve Kürtlere karşı empati geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Ancak bununla beraber özellikle Türk eşlerin ailelerinde ve yakın çevrelerinde Kürtlere yönelik olumsuz algı ve tutumlarının devam ettiğini, yine eşlerin anlatımlarından görebilmekteyiz. Dolayısıyla her ne kadar evlilikler aracılığıyla yakın sosyal çevrede Kürtlere dair bir ilgi ve beraberinde önyargıların azalması söz konusu olsa da, çapraz evliliklerin grup düzeyinde bütün Kürtlere bir olumlamaya dönüştüğü tam olarak söylenemez. Son olarak da eşlerin çekirdek aile içerisinde etnik kimlik farklarından kaynaklanabilecek sorunları konuşmaktan kaçınmayı bir stratejiye dönüştürdükleridir. Bu da aile ilişkilerini korumak ve bu tür sorunların aşılamadığının fark edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak konuşulamayan konular genel olarak Kürtlükle ilgili olduğundan bu durum ister istemez bu tür evliliklerde Kürt eşlerin aleyhine devam eden açık bir kimlik müzakeresizliğini beraberinde getirmektedir.

Kürt kimliğinin tarihsel, ekonomik ve siyasi gelişmelerden nasıl etkilendiğinin

öneminin yanı sıra, şimdiye kadar çok da dikkate alınmamış ve alanda yeteri kadar araştırılmamış çapraz evliliklerden nasıl etkilendiğini anlamak, bu çalışmanın asıl amacıdır. Zira Kürtlerle Türkler arasındaki evlilikler azımsanmayacak derecededir. Bu konuda elimizdeki en net veri KONDA araştırma merkezinin 2008 yılında yürüttüğü araştırmaya dayanıyor. Bu araştırmanın sonuçlarına göre, Türkiye'de Türklerle akraba Kürt nüfusu 2 milyon 600 bin civarındadır.[19] Yalnızca bu veriler bile bu durumun çok geniş bir kesimi etkilediğini ortaya koymaktadır. Fakat bu konu halen Türkiye'de çok sınırlı şekilde ele alınmaktadır. Bu kadar geniş bir kesimi etkileyen bu konunun daha geniş çalışmalarla araştırılıp, hem Kürtlerin hem de Türklerin bu evliliklerden nasıl etkilendiğini ve her iki grup için de kimliksel bir dönüşümün hangi dinamikler üzerinden yaşandığını ortaya koymak yararlı olacaktır.

Nitekim kültürel farklılıklar, grupların birbirlerine yaklaşımları, birbirlerine duydukları tepkiler ve ön yargılar bu gruplardan bireyler arası evliliği de etkilemektedir.[20] Bu da, o grupların kimlik inşalarını doğrudan etkilemektedir. Benzer bir durumu dile getiren Kürt katılımcılar, kimlik inşalarında evlendikleri kişilerin Kürt olup olmamalarının Kürt kimliğinin korunması için etkili olduğunu savunarak, Kürt olmayanlarla evlenenlerin ise kendi kimliklerinden de uzaklaştığını iddia etmişlerdir.[21] Bu cihetten bakılınca Kürtler ile Türkler arası evlilikler iki grup arası birçok toplumsal dinamiğe etkide bulunarak Kürtlüğü de dönüştürme kapasitesine sahiptir denilebilir. Bu çalışma Türklerle evli Kürt katılımcıların evlilik deneyimlerini aktarması bağlamında anlamlıdır ancak bu dönüşümün hem Kürtler hem de Türkler açısından tam olarak anlaşılabilmesi için daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

[19] Bekir Ağırdır, Kürtler ve Kürt sorunu, KONDA Araştırma Merkezi, 2009.

[20] Gül Ülkücan Özateşler, "Çapraz Evlilikler ve Gruplar Arası İlişkiler." *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 5.2, 2015, s.287-295.

[21] Ümit Eser, "Kürt Kimliğinin İnşasını Belirleyen Söylemler", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015.

DEVLET ŞİDDETİ

ARAF'TA KALMAK:
TARİH MEZARDA BAŞLAR[1]

Hişyar Özsoy[2]

2015 yazında "çözüm sürecini"[3] bitirip "çöktürme planını"[4] uygulamaya başlayınca, Türkiye Cumhuriyeti'nin hedef aldığı ilk alanlardan biri gerilla cenazeleri olmuş, çözüm sürecinde inşa edilen gerilla mezarlıklarının hepsi bombalanarak tahrip edilmişti. 2015 Ağustos'unda Varto'da Ekin Wan'in (Kevser Eltürk) bedeninin işkence edilerek teşhir edilmesi, yine Hacı Lokman Birlik'in yirmi sekiz kurşun ile katledilip cenazesinin Şırnak sokaklarında bir polis aracının arkasında sürüklenmesi 90'lı yıllardan bildiğimiz uygulamalardı. Cizre'de katledilen Cemile Çağırga'nın çocuk bedeninin buzdolabında bekletilmesi, daha sonra Silopi'de katledilen Taybet İnan'ın cenazesinin bir hafta boyunca sokak ortasında bekletilmesi, Hatun Tuğluk'un cenazesine yapılan saldırının ardından Ankara'da defnedildiği mezarlıktan çıkarılması, Bitlis'te inşa edilen Garzan mezarlığındaki gerilla cenazelerin gizlice yerlerinden çıkarılıp Kilyos mezarlığında kanalizasyon şebekesinin olduğu bir bölgede toplu olarak gömülmesi, Agit İpek ve Hakan Arslan'ın cenazelerinden geri kalanların kargo kutusu içinde ailelerine gönderilmesi ve benzer uygulamalar devletin Kürtlerin cenazelerine yönelik siyasetindeki vahşet kadar kararlılığı da gösteriyordu. Gerilla, sivil, yaşlı, çocuk, kadın, erkek, fark gözetmeksizin devletin Kürt ölülerine karşı açtığı savaştan herkes nasibini alıyordu.

[1] Bu yazının farklı bir versiyonu 7 Mayıs 2012 tarihinde *Yeni Özgür Politika Gazetesi*'nin eki *PolitikArt* ve 11 Mayıs 2020 tarihinde *Yeni Yaşam Gazetesi* tarafından yayınlanmıştır.

[2] Dr., kültürel antropolog, sosyolog. 25. ve 26. dönem (Bingöl), 27. dönem (Diyarbakır) HDP milletvekili.

[3] Burada, "çözüm süreci" ile 2012 ile 2015 arasında Abdullah Öcalan, PKK ve Türkiye devleti arasında gerçekleştirilen siyasi müzakereler kastedilmektedir.

[4] 2014 yılında Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı'nca hazırlanan "Çöktürme Planı" 30 Ekim 2014 tarihindeki toplantısında Milli Güvenlik Kurulu'nun desteğini almış; Kürtlerin Türkiye içinde ve dışında siyasi iradelerini kırma ve kazanımlarını yok etmek üzere topyekûn ve çok boyutlu bir saldırı dalgası başlatılmıştır. Çözüm sürecinin bitirilmesi, PKK ile savaşın yeniden başlaması, Kürt kentleri ve ilçelerine yönelik ablukalar, yüzlerce sivil insanın katledilmesi, yüzbinlerce Kürt'ün ablukaya alınıp yıkılan kentlerden göçertilmesi, gözaltı ve tutuklamalar ile legal Kürt siyaseti ve sivil toplumunu imha etme çabaları ve Kürt belediyelerine kayyım atamaları halen devam eden çöktürme planının başlıca bileşenleridir.

Devlete tehdit olarak görülen Kürtlerin ölülerine bile rahat vermeyen bu siyaset yeni bir durum değil, Cumhuriyet tarihi kadar eskidir. Türkiye'de devlet egemenliğinin nasıl işlediğini anlamak için iktidarın hayat kadar ölüm alanını da nasıl kontrol ve disipline edip yönettiğine bakmak gerekiyor. Kürtlerin siyasi, kültürel, toplumsal ve ekonomik olarak insanca yaşayamama sorunu var, fakat en az bu sorunlar kadar önemli ve bunlarla iç içe bir mesele de insan gibi ölmelerine müsaade edilmemesi. Bu yazı Kürtlerin ölülerine yönelik devlet şiddetini rastlantısal ya da istisnai olarak değil; Türk devletinin Kürt coğrafyasında askeri zorla kurup devam ettirmeye çalıştığı ulusal kimlik, egemenlik, toprak (vatan) ve ölüm rejimlerinin dolaysız bir sonucu, temel bir kaidesi olarak değerlendirecektir.

Hayat ile Ölüm Arasında

Latince'de "*humanitas*" (insan) kelimesi "*humando*" (gömmek) kökünden gelir; insan ölüsünü gömebilen varlık demektir. Kürtçe'nin Kurmancî lehçesinde "mirin" ile "mirov," Dimilkî lehçesinde "merde" ile "merdim/mordem" arasında da muhtemelen benzer bir etimolojik ve semantik ilişki söz konusudur. Tabiatın diğer varlıklarından en temel farklarımızdan biri bu belki de; ölülerimizi gömebilmek. İnsan topluluklarının yaşama ve ölüme yükledikleri anlamlar, bu olgular etrafında geliştirdikleri sembol ve ritüeller devasa bir çeşitlilik gösterse de ölüsünü gömmek evrensel olarak toplumların zamansal ve mekânsal devamlılığını sağlayan bir pratik olarak karşımıza çıkar. Birçok halk, mezarları ile zamana ve mekâna iz düşer, varlıklarını tarihe ve toprağa kaydederler. Tarihçi ve kültürel kuramcı Eva Domanska Arjantin'de "kaybedilenlerin" tarihle ilişkisini şöyle tarifler: "Ölüm olmasaydı tarih olmazdı. Tarih ölümden beslenir. Tarih mezarda başlar."[5] Tarih mezarda başlıyorsa eğer, Kürtlerin mezardan mahrum bırakılmalarını, devletin 100 yıldır Kürtlerin cenazelerine ve mezarlarına saldırılarını nasıl anlamak gerekir? Devlet öldürdüğü Kürtlerin cansız bedenlerinden ne ister?

Diğer halklar gibi, Kürtler de ölülerine büyük anlam atfeder, saygı ve sadakat ile yaklaşır, onları geleneklerine ve inançlarına göre doğru buldukları, layık gördükleri şekilde gömer ya da gömmek isterler. Dahası, geleneksel Kürt kültüründe "ölüyü yerde bırakmak" ayıp ve utanç sebebi sayılır, ölüsünü yerde bırakanlar ölülerine karşı son görevlerini yerine getiremeyenler toplumda kabul görmezler. Ancak, zor ve şiddet ile modern tarihin dışına itilmiş bir halk olan Kürtler için son yüzyılda ölülerini geleneklerine ve inançlarına uygun bir şekilde gömmek pek de kolay olmamış, devlet iktidarının kendisine itaat etmeyi reddeden Kürtlerin cenazelerine yönelik egemen tasarrufları Kürt meselesinin temel çatışma

[5] Eva Domanska, "Toward the Archaeontology of the Dead Body," *Rethinking History* 9, no. 4, 2005, p.398.

alanlarından birisini oluşturmuştur.

Kültürel ulus kuramcıları milliyetçilik ile ölüm arasında tarihte öncesi olmayan kurucu bir ilişki olduğunu belirtirler.[6] Bu tespit Derrida'nın "Hayaleti olmayan hiçbir milliyetçilik yoktur" sözlerini akla getiriyor.[7] Gerçekten de kendini ulusu için feda etmeyle ilgili mitolojiler, meçhul asker anıtları veya savaşlarda ölen kahramanlar için oluşturulan anma mekânları ulusal kimliklerin imgesel üretiminde kilit roller oynar. Ulus-devletlerin farklı halkların bir arada yaşadıkları toprakları tek bir etnik grubun "milli vatanı" olarak inşa etme süreci, yerin yalnızca üstünün değil, altının da tek bir ulusun egemenlik arzularına göre yeniden düzenlenmesini içerir. Bu sebepledir ki, Türk ulus-devletinin inşa sürecinde Anadolu ve Kuzey Mezopotamya topraklarının gayrimüslim halkları, tarihsel yurtlarında fiziksel olarak yok edilmekle kalmamış; mezarları, anıtları, ibadet yerleri ile diğer kültürel ve tarihsel izleri de tahrip edilip silinerek ulusal tarih ve mekânın dışına atılmışlardır. Dahası, ulus-devletler kendi ölülerini ulusal şehadet çerçevesinde yüceleştirip ölümü ulusal kimliğin inşasının ayrılmaz bir parçası olarak kurarken, kendisine başkaldırıp isyan edenleri sadece biyolojik olarak öldürmekle yetinmez, öldürdükleri bedenlerin bir anlam ve değere dönüşmesini engellemek için onları sembolik ve politik olarak da öldürmek için her türlü yol ve yönteme de başvururlar. Marquis de Sade'nin ifadesi ile, düşman olarak gördüklerini bir defa değil (biyolojik), ikinci bir kez daha (sembolik) öldürmek isterler.[8]

Kürtler bu egemen sistem içinde paylarına düşen kimliksiz yaşama itiraz ettikleri yerde, Sade'nin öngördüğü şekilde hem biyolojik hem de sembolik ölüm rejimlerinin değişik biçimlerine maruz kalmışlardır. İşkence edilen, derelere atılan, askeri ciplerin arkasında sürüklenen, dipçiklenen cenazeler, askeri çöplük veya kimsesizler mezarlıklarına atılanlar, "kutsal vatan topraklarını kirletiyor" diye gömüldükleri yerlerden çıkarılıp ellerle parçalanan cesetler, bombalanan mezarlıklar, tahrip edilen mezarlar, kırılan mezar taşları... Sonuç olarak, sadece son yüz yılda mezardan mahrum bırakılan ve insan gibi ölmesine müsaade edilmeyen Kürtlerin sayısı on binlerle ifade ediliyor. Bu ölülerin birçoğu halen Araf'ta asılıdır. Sadece ölüler değil Araf'ta kalan. Geride kalanlar da hayat ile ölüm arasındaki zaman-mekânda huzursuz ruhları ile asılı duruyor. Cenazeler bulunamadığı için "bir gün çıkıp gelecek" umudu acımasız bir melankolik şüphe haline dönüşürken, geride kalanlar için yas bir türlü bitmiyor, ölüm hali süreklileşiyor. Ne

---

[6] Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, London: Verso, 1983.

[7] Jacques Derrida, "Onto-Theology of National Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)," *Oxford Literary Review* 14, 1992, p.15.

[8] Marquis de Sade, *Juliette*, New York: Grove Press, 1968.

ölüler tam ölebiliyor ne de yaşayanlar hayata kaldıkları yerden devam edebiliyor. Hayat ile ölüm arasında acımasız bir sıkışma, hayat ile ölümün iç içe geçtiği gayrı-insani bir insanlık hali.

Antigone'un Hikâyesi

Judith Butler "Yası tutulamayan hayat, hayat değildir" diyor.[9] Çünkü, hangi ölüm için yas tutulup tutulamayacağı, ölen kişinin "insan" olarak kabul edilip edilmediğine bağlıdır. Tam da bu mantıktan hareketle, egemenler kendilerine başkaldıranlar ya da itaat etmeyenler için yas tutulmasına, mezar yapılmasına çoğu kez müsaade etmez, onlarla kavgalarını Araf'a ve diğer dünyaya taşırlar. Ölüleri cezalandırma arzusu ve siyaseti böylesi bir mantığın ürünüdür. Yas ve mezardan mahrum bırakma bir "insanlıktan çıkarma" (dehumanizasyon) stratejisi, bir egemenlik pratiğidir. Modern dünyada mezarsızlığa sistemli bir şekilde maruz kalan Kürtlerin durumunu belki de en iyi ifade eden paradigmatik örnek Sofokles'in Antigone tragedyasıdır.[10]

Hikâyeye göre, Tebes kralı Kreon'un iki yeğeni savaşa tutuşur. Biri amcasına isyan etmiştir, diğeri amcası için kardeşine karşı savaşmaktadır. Savaşta her iki kardeş de ölür. Kreon kendisine sadık yeğeni için büyük bir cenaze merasimi yapılmasını emreder. İsyan eden yeğeni için ise yas tutulmasını yasaklar, cesedinin savaş meydanında bırakılıp kurda kuşa parçalatılmasını buyurur. Daha on yedi yaşında bir kız olan Antigone, amcası Kreon'un bu buyruğunu çiğneyerek kardeşinin parçalanmış bedenini savaş meydanından alarak gizlice bir mezara gömer. Antigone yakalanıp Kreon'un huzuruna çıkartılır. Kreon önce Antigone'a yas tutulmaması ve mezar yapılmamasına dair verdiği emri bilip bilmediğini sorar. Antigone emri bildiğini, ancak kardeşinin cenazesini yerde bırakamayacağını, kralın emrinin tanrıların yasalarına aykırı olduğunu söyler.[11] Aldığı bu cevap üzerine öfkeden deliye dönen Kreon, Antigone'u bir mağaraya hapseder. Antigone'un ifadesi ile "hayat ile ölüm arasında" bir yer gibidir bu mağara. Kendisine danışmanlık yapan kör kâhin, Kreon'a hem halkı hem de tanrıları kızdırdığını, kararından vazgeçmezse kendisini de benzer bir sonun beklediğini söyler. Kâhinin bu uyarı ve telkinleri sonucu, Kreon kısmen korku, kısmen pişmanlık duyguları ile Antigone ve kardeşine verdiği cezayı kaldırır. Ancak, çok geç kalmıştır. Antigone hapsedildiği mağarada intihar etmiştir. Bunu duyan ve Antigone'a âşık olan

[9] Judith Butler, Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, London: Verso, 2004, p.34.

[10] Sophocles, *Antigone*, ed. Reginald Gibbons and Charles Segal, New York: Oxford University Press, 2003. Ayrıca bakınız, Judith Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, New York: Columbia University Press, 2000.

[11] Antik Yunan'da her vatandaşın gömülme hakkı kutsaldır. Kreon verdiği emir ile hem vatandaşlık hem de tanrıların hukukunu çiğnemiştir.

Kreon'un oğlu da intihar eder. Bu haberi duyan Kreon'un karısı da kocasına lanetler yağdırarak canına kıyar. Hikâye Kreon'un pişmanlık içinde ağlayıp kıvrandığı sahne ile son bulur. Kreon da Sezar gibi çirkin bir surat olarak çoktan tarihteki kötücül yerini almışken, Antigone egemenlerin adil ve insani olmayan yasalarına karşı mücadele için ilham kaynağı olmaya devam ediyor.

İki Said, Bir Seyyid

Mezarsızlık ve ölülerin cezalandırılması açısından bakılınca, Antigone'un hikâyesi Kürtlerin Cumhuriyet tarihi ile ilişkilerinin özet bir ifadesi gibidir. Cumhuriyet tarihinin ilk kapsamlı Kürt başkaldırısını yürüten Şeyh Said ve 46 arkadaşı Diyarbakır'da idam edilmelerinin ardından bir de mezarsız bırakılarak cezalandırılır. 47 kişi bugün bile yeri tam olarak bilinmeyen, Dağkapı'daki bir çukura gömülür. Şeyh'in darağacına giderken bir mahkeme üyesine hitaben sarf ettiği "Mahşer günü seninle muhakeme olacağız" sözleri ise halen Dağkapı Meydanı'nda çınlamaktadır. Seyyid Rıza, oğlu ve arkadaşlarının 1938 yılında Elâzığ'da asılmalarının ardından cesetlerine ne olduğu bilinmez; ya bilinmeyen bir yere gömüldüler ya da yakıldılar. Seyyid'in de son sözleri hala Elâzığ'ın Buğday Meydanı'nda yankılanmaktadır: "Evlad-ı Kerbelayız, bihatayız, ayıptır, zulümdür, cinayettir." Said-i Kurdi'nin ölü bedeni ise 1960 askeri darbesinden sonra Urfa'daki mezarından çıkartılıp ya uçaktan denize atılmış ya da Isparta'da bilinmeyen bir yere gömülmüştür. Walter Benjamin'in ünlü Tarih Tezleri'nde "yenildiklerinde ölüler bile düşmanının öfkesinden kurtulmayacaktır" dediği durum tam da bu olsa gerek.[12] Kürtlerin modern Cumhuriyet dönemindeki bu mezarsızlık durumunu basit bir tarihsel tesadüf olarak değil, devletin Kürt coğrafyasına dair egemenlik paradigması ve ölüm rejimlerinin direkt ve sistemli bir sonucu olarak görmek gerekir. Kendi vatanlarında içine girebilecek dört metre karelik toprak ile bir mezar taşı bile bulamayan iki Said ve bir Seyyid'in kayıp mezarları, bölgesel-mezhepsel aidiyetleri ile politik-ideolojik yönelimleri ne olursa olsun, Kürtlerin devletin egemenliğini sorguladıkları takdirde başlarına neyin geleceğinin bir ifadesi; hayat ile ölüm arasına zor ve şiddet ile sıkıştırılmış bir tarihin sembolik ve acımasız resmidir.

Mezar ölümü aynı anda iki temel düzlemde organize eder: Mekânda (coğrafya) ve zamanda (tarih/hafıza). Daha açık bir ifadeyle, toplum mezar vasıtası ile ölümü mekâna nakşeder, hafızasını toprağa kaydeder. Türk devletinin milli kimlik ve milli mekân (vatan) üretme süreci Türk'e ait ve dair olmayan tüm mekânsal, tarihsel ve kültürel izlerin yok edilmesini hedeflemiştir. Bu açıdan bakılınca, dev-

[12] Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, New York: Schocken, 1968, p. 255.

let ile mücadele ederken hayatını kaybeden Kürtlerin ölü bedenlerinin mezar vasıtası ile toprağı imlemesi Türk devletinin üretmeye çalıştığı kutsal vatan ve kimlik tasavvurlarını tehdit etmektedir. Çünkü, Kürtlerin ölüleri ve mezarları, Kürdistani bir kutsal zaman ve mekânın oluşumuna, başka bir siyasal tahayyül, ulusal kimlik, teritoryal egemenlik arayışına hizmet edebilir. Kürtlerin ölü bedenlerinin Türk devleti için neredeyse çıldırtan bir gerilim alanı olmasının temelinde tam da bu çarpışan, çelişen egemenlik arzuları ve ulusal kimlik tahayyülleri vardır. Devlet öldürdüğü Kürtlerin Kürt ulusal sembolik-siyasal evreni içinde bir anlam, değer ve güç üretmesini önlemek istiyor. Bunun için öldürdüklerini dehumanize edip salt biyolojik varlıklara indirgemeyi, toplumdan koparmayı, tarih ve kültürel hafızanın dışına itmeyi hedefliyor. Jean Baudrillard'in ifadesiyle ölümün içerisinde anlamlandırılıp değer bulabileceği sembolik ekonomiyi imha etmeye,[13] Kürtlerin ölülerini mutlak bir hiçliğe mahkûm etmeye; velhasıl kelam, ölümü öldürmeye çalışıyor.

Ölüm, Egemenlik, Direniş

Devletin söz konusu politikaları Kürt siyasal hareketinin 1980'lerden itibaren kazandığı ivmeyle birlikte daha sistematik bir hal aldı. 2002 yılının sonuna kadar yürürlükte kalan Olağanüstü Hal yönetimi altında, çatışmalarda hayatını kaybeden gerillaların toplu mezarlar ya da "kimsesizler" mezarlıklarına gömülmeleri, cenazelerin halktan kaçırılması, tüm baskı ve şiddete rağmen çocuklarının ölü bedenlerini arayan ailelerin maruz kaldığı baskı ve hakaretler, cenaze törenlerinin yasaklanması gibi türlü uygulamalar rutinleşti. Malum, ölenler "kimsesiz" değildi. Mesele, devletin biyolojik olarak öldürdüklerini toplumsal-sembolik olarak yalnız ve "kimsesiz" bırakma, Kürtlerin ölülerini yaşayanlarından ayırma, hem ölüleri hem de yaşayanları ayrı ayrı tecrit altına alma, Kürtlerin hayatı ile ölümü arasında egemen sınırlar çizip bu sınırları zor ve şiddet ile kontrol etme çabasıydı. Kürtlerin ölülerine hükmetmeye yönelik benzer pratikler halen devlet politikasının olağan bileşenleri olarak alabildiğine devam ediyor.

Ancak, devletin cenazelerine reva gördüğü bu uygulamalar Kürtlerin siyasi ölümler etrafında güçlü bir direniş mitolojisi ve mücadele geleneği oluşturmasını engelleyemedi. PKK'nin 1980'lerin sonlarından itibaren bir halk hareketine dönüşmesini tetikleyen kritik alanlardan bir tanesi devletin gerilla cenazelerine yönelik uygulamaları idi. 1980'lerin sonunda Siirt'te askeri çöplük alanı olarak kullanılan Kasaplar Deresi'ne PKK'li tutsakların ve gerillaların cesetlerinin atıldığı ortaya çıkınca Kürtler arasında ciddi bir öfke ve duyarlılık oluştu. Gerilla cenazeleri dağlardan şehirlere geldikçe, önce Cizre, Kızıltepe ve Nusaybin gibi ilçelerde

[13] Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage, p.1993.

başlayan protestolar kısa bir sürede neredeyse tüm Kürt illerine yayılmış, 1990'ların başındaki serhildan sürecinin ortaya çıkmasına vesile olmuştu. 1991'in Temmuz'unda Diyarbakır'da Vedat Aydın için yapılan cenaze töreni ile bu direniş dalgası doruğa ulaştı. Ölümler etrafında yaratılan bu mücadele geleneği cenaze törenleri ve protestolarla sınırlı değildi şüphesiz. Ölenlerin ardından yakılan ağıtlar ve türküler, düğünlere dönüştürülen ölümler, ölenlerin isimlerinin yeni doğan çocuklara, dağlara, tepelere, vadilere ya da sokaklara verilmesi, gelenekselleşen anma törenleri gibi etkinlikler ölenlerin bir ulusal direniş mitolojisi içerisinde politik ve sembolik olarak ölümsüzleştirilmelerini beraberinde getirdi.

Bu açıdan bakıldığında, devlet psikolojik savaşın parçası olarak cenazelere, mezarlara saldırıyor, fiziksel yıkımlar yapıyor; ama biyolojik olarak öldürdüğü Kürtlere karşı yürüttüğü sembolik savaşı bir türlü kazanamıyor. Aksine, devletin öldürdüğü her bir Kürt, cenazesinin akıbeti ne olursa olsun, yok olmak bir yana, Kürtlerin son kırk yılda tesis ettikleri ulusal sembolik evren içerisinde siyasal anlama, değere ve güce dönüşüyor. Devlet öldürerek, ölülere zulmederek geride kalanlara acı veriyor, ancak ölümden sembolik ve siyasal hayat üretmenin önüne geçemiyor.

Cenazeler etrafında yürütülen bu mücadele sürecinde, Kürtler arasında ölümün anlamı ciddi şekilde değişmiş, biyolojik ölüm bir anlamda ölüm olmaktan çıkmış, ölümün hayat ile politik bağı kurulmuş, acı ve yas gibi temelde şahsi olan duygular kolektif politik durumlara dönüşmüştür. Sonuç olarak, devlet ile mücadele içerisinde olan Kürtler öldürüldükçe, Kürt hareketi hem sayısal hem de siyasal ve sembolik anlamda sürekli olarak büyümüştür. Musa Anter'in öldürülmeden bir süre önce okuduğu dizelerdeki celladın çözemediği bilmece Kürtler arasında ölümün değişen anlam ve üretkenliğine çarpıcı bir örnektir: "Ve cellat uyandı yatağında bir gece/ Tanrım dedi, bu ne zor bilmece/ Öldükçe çoğalıyor adamlar/ Ben tükenmekteyim öldürdükçe."[14]

Ölülerimize Yer Bulmak

Egemen olmak kimin yaşayıp kimin öleceğine karar vermek,[15] ölümün şekil, anlam ve değerinin ne olacağına hükmetmek ise;[16] kayıp mezarların ve cenazelerin

[14] Musa Anter, Ataol Behramoğlu'na ait bu dizeleri Grup Kızılırmak'ın 1991'de çıkardığı "Gidenlerin Ardından" albümünde seslendirilen Avusturya İşçi Marşı'na girizgâh olarak okumuştur.

[15] Bu egemenlik kavramı için, bakınız: Michel Foucault, *"Society Must be Defended": Lectures at the Collège de France, 1975–76*, trans. David Macey, New York: Picador, 2003; Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, California: Stanford University Press, 1998; Achille Mbembé, "Necropolitics," *Public Culture* 15, no. 1, Winter 2003, p.11-40.

[16] Hişyar Özsoy, "Between Gift and Taboo: Death and the Negotiation of National Identity and Sovereignty in the Kurdish Conflict in Turkey," PhD Dissertation, University of Texas at Austin, 2010.

tarih ve toprak ile bağını kurmak, onları anlam ve değer dünyasına taşımak, Kürtlerin yürüttüğü egemenlik mücadelesinin merkezinde olmaya devam edecek görünüyor. Çünkü, Kürtler son kırk yılda öğrendiler ki cenazelerine sahip çıkamayan, yani ölüm alanında yenilen bir halkın hayat alanında da egemen olma şansı çok fazla yoktur. Kürtlerin her türlü riski ve zahmeti göze alıp ölülerine sahip çıkmaları biraz da bundandır. Devletin bu bilinci edinmiş Kürtler ile barış yapabilmesinin bir yolu, ölülerini cezalandırmaktan vazgeçip bu konuda kendi geçmişiyle derinlikli bir hesaplaşma içine girişmek ve adil olmanın yolunu aramak olabilir. Nihayetinde, bedeli ağır olsa da Antigone ile Kreon'un mücadelesinde kazanan ve insanlık tarihine miras kalan Kreon'un hayatı trajediye boğan egemen zulmü, kibri ve had bilmezliği değil, en insani talebin temsilcisi olan Antigone'un kardeşinin ölü bedeni için giriştiği haklı, amansız ve tavizsiz tavrı olmuştur.

Son bir söz olarak, Kürtler ve Türkiye Cumhuriyeti arasında yüzyıldır devam eden egemenlik ve kimlik mücadelesi bir çözüme kavuşmadan, devletin Kürtlerin ölülerine ve mezarlarına uyguladığı şiddet politikasında bir değişim beklemek gerçekçi değildir. İleride bir barış olacaksa, Kürtler de ölülerinin huzura erebileceği bir yer bulmak zorunda. Kürtlere ölülerine anlam ve değer verme imkânı tanımayan, on binlerce ölü bedeni Araf'ta asılı tutan ya da mutlak bir hiçliğe mahkûm eden bir barış olabilir mi?

Ayrıca bakınız, Hişyar Özsoy, "The Missing Grave of Sheikh Said: Kurdish Formations of Memory, Place, and Sovereignty in Turkey," in *Everyday Occupations: Experiencing Militarism in South Asia and the Middle East*, ed. Kamala Visweswaran, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013, p.191-220.

KURULUŞUN ALAMET-İ FARİKASI: KOÇGİRİ HADİSESİ

Gültekin Uçar[1]
Namık Kemal Dinç[2]

Etnik, inançsal, kültürel ve sosyal farklılıklar olmadığında "siyasal" kavramı boşlukta kalır. Birbirinin ötekisi olanların varlığı doğal varoluşsal bir durum ve "siyasal"ın kaynağı olurken, ötekileştirmek veya ötekileştirilmek ise siyaset pratiğindeki egemenlik ilişkisini gösterir. Farklılıkları bir arada tutmayı başarabilen, buna uygun yönetsel mekanizmalar geliştirebilen "siyasal" birliğin en gelişmiş biçimlerinden biri de devlettir. Bu bakımdan her devlet de birbirinin ötekisi olan etnik, sınıfsal, inançsal toplumsal kimliklerin ve farklılıkların tâbi oldukları siyasal birliktir.

Siyasal bir birlik olarak devlet, varlığını iki temel yöntemle sürdürülebilir kılmıştır. Birinci yöntem, farklılar içinde egemen olanın ötekileri mutlak tahakkümü altına alması, yok etmesi veya kendine benzetmesidir. Ötekilerin mutlak anlamda yok edilememesi veya kendi içinden öteki yaratarak da sürdürülebilen bu yol, çatışmayı ve siyasal istikrarsızlığı bünyesinde barındırır. İkinci yol ise hem "siyasal"a temel olan karşılıklı ötekilik durumunun, hem de bunun yarattığı çelişki ve çatışmaların ancak ilgili tarafların görüş ve katılımıyla sonlandırılabileceğinin kabul edilmesidir.[3] Bu yöntem uzlaşmayı zorunlu kıldığından, aynı zamanda demokrasinin de temelini oluşturur. Çoğunlukla iç içe geçen bu yöntemlerden hangisinin temel olarak kabul edildiği de siyasal birliğin niteliğini ve yaşam süresini belirler.

Bu çalışmanın konusu olan "Koçgiri Hadisesi" de yüzyıl önce kurulan siyasal birliğin niteliğini belirleyecek bir alamet-i farikadır. Ancak bu olay kendisini farklı kılan özgünlüğünden çok, bir "katliam" ya da "isyan" olarak tartışılmıştır.

[1] Bağımsız araştırmacı, yazar.
[2] Araştırmacı.
[3] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 58.

Bu makalede ise Koçgiri Hadisesi, Cumhuriyet'in kuruluş dönemi içinde, yukarda aktarılan "siyasal" yöntemler bağlamında değerlendirilecektir.

Savaş Sonrası Manzara-i Umumiye

30 Ekim 1918'de Mondros Ateşkes Antlaşması'nı imzalayan Osmanlı devletinin - İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) iktidarının ve ardıllarının- en büyük korkusu, tehcir edilen Rumların ve Ermenilerin tekrar geri dönmesi ve nüfusa oranla çoğunluğu oluşturdukları yerlerde hak talebinde bulunmaları olasılığıdır. Zira 20. yüzyılın yeni dünya düzeninin belirlendiği bu yıllarda Sovyet Devriminin önderi Lenin'in Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı (UKKTH) tartışması ile ABD Başkanı Wilson'ın "prensipleri" döneme damga vurmuştur. Wilson Prensipleri arasında bulunan 12. madde Osmanlı ülkesindeki nüfus ve egemenlik tartışmaları açısından kritik önemdedir. 12. maddeye göre "Türk egemenliği altında bulunan unsurlara da özerk bir gelişme için tam ve engelsiz bir fırsatın sağlanması" öngörülmektedir.[4]

Mondros Mütarekesi sonrasında (esas olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin dönüştürülmesiyle) kurulan Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin temel misyonu ise tehcir edilen Rumların ve Ermenilerin geri dönmesini engellemek ve herhangi bir bölgede çoğunluğu oluşturarak hak talebinde bulunmalarına imkân tanımamaktır. 18 Ocak 1919'da başlayan ve savaşı sonuca bağlamaya yönelik tartışmalar yürütmek üzere düzenlenen Paris Barış Konferansı, aynı zamanda Osmanlı egemenliğindeki farklı grupların hak talebinde bulundukları uluslararası bir platform olma özelliği de taşır. Osmanlı egemenliğindeki ulusal gruplar (Ermeniler, Rumlar, Kürtler) Konferansa temsilciler göndermiş ve Wilson Prensipleri kapsamında hak taleplerini dile getirmiştir. Müdafaa-i Hukuk örgütlenmesini bir çatı altında toplayarak kendi meşruiyetine zemin oluşturmak isteyen Mustafa Kemal ise önce Yunanistan'ın İzmir ve çevresini ilhakına karşı protestolarla taban bulmaya çalışmıştır. Ardından İstanbul'da dağıtılan meclisi Ankara'da toplayarak İstanbul'daki hükümete alternatif yeni bir yönetim merkezi tesis etmeye çalışmış, bu nedenle de İstanbul'daki padişah ve denetimindeki hükümet nezdinde isyankâr ve kanun dışı olarak ilan edilmiştir.

Savaş suçlusu ilan edilen İttihat ve Terakki yönetimiyle bağını inkâr eden

---

[4] Uğur Mumcu, *Kürt İslam Ayaklanması 1919-1925*, Ankara, Um:Ag Yayınları, 2023, s. 2, Wilson Prensipleri 12. madde: Bugünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk bölgelerinde egemenlik ve güvenlik sağlanacak, fakat bugün Türk tahakkümü altında bulunan öteki milletlere de mutlak bir yaşama güveni ve hiçbir surette incinmeden kendi başına gelişmek hususunda imkânlar verecektir.

Mustafa Kemal hareketi[5] daha yola çıktığı ilk günlerde gayrimüslim grupların hak taleplerine karşı olduğunu söylemiş, 20-22 Ekim 1919'da imzalanan Amasya Protokolleriyle de bunu kayıt altına almıştır.[6] Nitekim 23 Nisan 1920'de Ankara'da kurulan Meclis'te gayrimüslim mebusların yer almasını engelleyerek bu konudaki kararlılığını göstermiştir. Mustafa Kemal hareketi, varlığının tehdit altında bulunduğu 1919-23 yılları arasında Kürtlere bazen açık bazen gizli ifadelerle haklarının tanınacağına dair mesajlar vererek yanına, saflarına çekmeyi başarmıştır. Bir yandan Kürdistan Teali Cemiyeti (KTC) gibi Kürt siyasal taleplerini dile getiren örgütlenmeleri kriminalize edip etkisizleştirirken diğer yandan da birçok yerel Kürt aktörü yanına çekip rızayı inşa etmeyi, yanında tutmayı başarmıştır. Erzurum ve Sivas kongrelerinde, ve daha sonra yukarıda ifade edilen Amasya Protokollerinin gizli maddesinde Kürtlerin ırki haklarının tanınarak, özgür gelişimlerine imkan tanınacağı[7] açıkça dile getirilmiş; açık ve gizli birçok metinde "devletin sınırlarının Türkler ve Kürtlerin yaşadığı yerler olarak belirlendiği" belirtilmiş; mecliste çok sayıda Kürt mebusa yer verilerek yakın bir ilişki kurulmuş; ve Ocak 1921'de kabul edilen Teşkilat-ı Esasi Kanunu'nda (1921 Anayasası) adem-i merkeziyetçilik yani yerinden yönetim ilkesine yer verilerek (tek neden bu olmamakla birlikte) Kürtlere yerelde kendi idarelerini kuracakları mesajı verilmiştir.[8]

Koçgililer'in Kongracılara[9] Karşı Tutumu

Mustafa Kemal hareketinin en önemli misyonlarından biri Rumların Karadeniz'de tasfiyesi iken diğeri de Kürtlerin öz örgütlenmelerini dağıtmak ve haklarına kavuşacakları vaadiyle onları kontrol altında tutmak olmuştu. Vilayat-ı Sitte'de[10] bir Ermenistan kurulacağı ve Kürtlerin Ermenilere köle yapılacağı söylemi bu doğrultuda dolaşıma sokulmuştur. Daha Samsun'a çıktığı ilk günlerde

---

[5] 1919-1923 yılları arasındaki döneme genellikle Milli Mücadele yada Kurtuluş Savaşı gibi isimler verilmektedir. Biz, bunlardan ziyade döneme öncülük yapmış kişinin ismiyle anarak Mustafa Kemal hareketi demeyi uygun gördük.

[6] İstanbul Hükümeti ile Sivas Kongresinde oluşturulan Heyet-i Temsiliye arasında 20-22 Ekim 1919 arasında imzalan Amasya Protokollerinin 4. maddesinde "Müslüman olmayan halka, siyasal egemenliğimizi ve toplumsal dengemizi bozacak nitelikte ayrıcalıklar verilmesinin kabul edilemeyeceği" hükmü yer almaktadır.

[7] https://isamveri.org/pdfsbv/D00180/1961_18/1961_18_UNATFR.pdf

[8] https://www.tbmm.gov.tr/files/anayasa/docs/1921/1921ilkmetin/1921-ilkhali.pdf

[9] Kongracı tabiri Koçgililer tarafından Mustafa Kemal hareketine verilen isimdir.

[10] Osmanlı Devletinde Erzurum, Van, Harput, Diyarbekir, Sivas, Bitlis olmak üzere altı vilayete verilen ad. Mondros Mütarekesi'nin 24. maddesine göre Vilayat-ı Sitte'de her hangi bir karışıklık çıkarsa İtilaf devletleri bu bölgeyi işgal edebilecekti.

"Kürtlük cereyanını" engellemeye dair talimatlar veren M. Kemal, Kürdistan Teali Cemiyeti'nin şubelerinin kapatılması ve faaliyetlerinin yasaklanması için çalışmıştır.[11] Yine Şerif Paşa'nın Paris'teki temsilciliğini etkisiz kılmak için ilişkide olduğu "Kürt ileri gelenleri"ne telgraflar yazdırmış ve bunları dönemin gazetelerinde yayınlayarak kamuoyunu yönlendirmeye çalışmıştır.[12]

Öte yandan, Kızılbaş-Kürt Koçgiri aşiret rüesasının bütün bu gelişmeleri yakından takip ettiğine şüphe yok. Yine şüphe gerektirmeyen bir diğer şey ise Mustafa Kemal hareketine çok erken bir zamanda mesafe koymuş olduklarıdır. Mustafa Kemal'in Anadolu'ya geçtiği ilk zamanlarda Koçgirilileri kendi safına çekmek için girişimlerde bulunduğu, hatta Sivas Kongresi sürecinde görüşmeler yaptığı gerek bazı yazılı kaynaklarda gerekse sözlü anlatılarda dile getirilmektedir.[13] Nuri Dersimi'ye göre Sivas Sultani Mektebi'nde Mustafa Kemal ile görüşmeye giden Alişan Bey'e kendilerine katılmaları teklif edilmiş, ancak Alişan Bey bu teklifi kabul etmemiştir. Koçgirililerin Mustafa Kemal'e mesafe koymasının özet niteliğindeki muhtemel sebepleri şunlardır: i) Mustafa Kemal, İstanbul Hükümeti ve halife-padişah tarafından kanun kaçağı olarak suçlanmaktadır. Alişer Efendi'ye ait "Ayağımda kundura/Gittim düştüm tandura/Padişahın haberi yok/Bunu eden kongra"[14] dörtlüğünde olduğu gibi Koçgirililer Mustafa Kemal ve kongre hareketlerini gayri kanuni ve gayri meşru olarak görmektedir. Koçgirililerin bu tutumunda İstanbul Hükümeti'nin Kürdistan Teali Cemiyeti ile Kürdistan'ın idari muhtariyeti konusunda bir anlaşmaya varmış olması, yani Kürtlerin siyasal statüsünü kabul etmeleri de önemli bir yer tutmaktadır. ii) "Kongracıların" İttihatçı geçmişleri, Türkçülük siyasetine bağlılıkları ve savaş suçuna bulaşmış olmaları, özellikle de Ermeni soykırımındaki rolleri Kürtlerin hafızasında çok taze olup, onlara büyük güvensizlik duymalarına neden olmaktadır.[15] iii) KTC ile kurdukları yakın ilişki ve Koçgiri liderlerinin cemiyet üyesi olmaları başka bir politik hatta yürümelerini sağlamaktadır. iv) Son olarak, uluslararası konjonktürün Kürtlerin haklarını almalarına imkân tanıdığını düşünmektedirler.

Bu dönemde Koçgiri Aşireti'nin liderlerinden Haydar Bey, İstanbul'daki KTC'nin üyesidir. Dönemin önemli aktivistlerinden ve aynı zamanda da bir halk

[11] Sinan Hakan, *Türkiye Kurulurken Kürtler (1916-1920)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s.148-160.

[12] Sinan Hakan, *a.g.e.*, s. 295-298.

[13] Vet. Dr. M. Nuri Dersimi, *Hatıratım, Dersim'den Halep'e Bir Muhalifin Yaşamı (1892-1973)*, İstanbul: Dam Yayınları, 2014, s.119-120.

[14] Ali Kemali, *Erzincan: Tarihî, Coğrafî, İçtimaî, Etnograf, Idarî, İhsaî, Tetkikat Tecrübesi*, İstanbul: Resimli Ay, 1932, s.153.

[15] Koçgiri bölgesinde 1915 tehciri öncesi ve sonrası yapılan nüfus sayımına dair rakamlar için bakınız: BOA. DH. EUM. 15-68. Ermeni nüfusun nasıl azaltıldığına Koçgirililer yakından tanıklık etmişlerdir.

ozanı olan Alişer, KTC'nin Koçgiri'deki temsilcisidir. Alişer'in kaleme aldığı söylenen iki mektupta İstanbul, Ankara ve Paris'teki gelişmelerin yakından izlendiği gözlenmektedir.[16] Paris Barış Konferansı'ndaki Kürt temsilci Şerif Paşa'ya hitaben yazılan 7 Mart 1920 tarihli mektupta, kendisini Konferansta Kürtleri temsil eden kişi olarak tanıdıklarını beyan etmekte, "İttihat ve Terakki artıklarının" Şerif Paşa aleyhinde "Kürt reisleri namıyla gizli, sahte telgraflar düzenleyerek" konferansı etkilemeye çalışmasını eleştirmektedir. Gerek 7 Mart tarihli mektubun gerekse 3 Mart 1920 tarihli ve KTC'ye hitaben yazılan mektubun en dikkat çeken yönlerinden biri, Koçgirinin idari, kültürel ve siyasi durumuna ilişkin tespit ve talepleridir: "Bilgi için şunu [da] arz eyliyorum ki, Kürdistan'ın ortası olan Harput ve Dersim'den başlayarak Sivas ile Kızılırmak kaynağı olan Zara ve Koçgirili kazası esasen Harput vilayetine bağlı iken, pek yakın zamanda Sivas'a dahil edilmişse de, hududu ve toprağı ve ulusal geleneklerimizle Kürdistan'a bağlı bulunuyoruz. Dersim zaten sancağımızdır. Eski kayıtlarla ispata hazırım. Biz Koçgirili aşireti bugün Dersim'de on sekiz kabilenin hemen hepsi seyidlerden Ebul Essed Şeyh Seyîd Hasan Hazretlerinin evlatlarıyız. Hele Kızılırmak'ın güney havzasını teşkil eyleyenler kamilen Kürttür."[17]

Konferansa hitaben yazılan mektubun son paragrafında milletlerin kaderini kendi özgür iradeleriyle belirlemesi gerektiği belirtilirken Koçgiri'nin "ezeli vatan Kürdistan'ın" bir parçası olduğunun unutulmaması tekrar vurgulanmıştır.[18]

Anayasa Tartışmaları ve Dersim-Koçgiri

Söz konusu mektuplardan Koçgirililerin ileride kurulacak Kürdistan'dan koparılacaklarına dair bir kaygı içinde oldukları anlaşılıyor. Konferansa gönderilen mektuba Dersim'in önemli aşiret liderlerinin de (örneğin Seyid Rıza, İdare İbrahim Ağa vb.) imza attığı görülüyor. Bu anlamda Dersim aşiretlerinin hepsi olmasa bile bir kısmının da Koçgirililerle birlikte hareket ettiği söylenebilir. Nitekim yukarıda aktarılan mektuplarda, Cihan Harbi sırasında, gerek Ermenilere yönelik tutumda gerekse Ruslarla ilişkilerinde ortak hareket ettiklerine dair kanıtlar da yer almaktadır.

Daha 1919'da ilk temaslarda Mustafa Kemal hareketiyle mesafeli duran Koçgirililer, Ankara'yı kendisine merkez edinip güç toplamaya başlayan bu hareketle

[16] Mektuplar için bakınız: Evin Çiçek, *Kemalizm ve Kürd Ulusal Sorunu II*, (Van, Sitav Yayınları, 2021), s. 227, 228. veya Mehmet Selim Uzun, "İki Tarihi Belge: Alişer'in İki Mektubu", Erişim Tarihi: 2 Temmuz 2023, https://portal.netewe.com/di-belgeyi-tarixi-di-mektubi-eliseri/

[17] Mektuplar için bakınız: Evin Çiçek, *Kemalizm ve Kürd Ulusal Sorunu II*, Van: Sitav Yayınları, 2021, s. 227, 228. Mehmet Selim Uzun, "İki Tarihi Belge: Alişer'in İki Mektubu", Erişim Tarihi: 2 Temmuz 2023, https://portal.netewe.com/di-belgeyi-tarixi-di-mektubi-eliseri/

[18] Mehmet Selim Uzun, "İki Tarihi Belge: Alişer'in İki Mektubu", Erişim Tarihi: 2 Temmuz 2023, https://portal.netewe.com/di-belgeyi-tarixi-di-mektubi-eliseri/

karşı karşıya gelmeye başlarlar. Özellikle TBMM'nin kuruluşunun ardından kanunlar çıkarmaya başlaması ve bunları uygulamak için zora başvurması gerilimlere neden olur. Ankara, gücünü perçinledikçe hem savaşı finanse etme hem de toplumu denetim altına almak için yeni vergiler ve askere alma kararları çıkarır. Bu kararlara uymamanın ya da askerlikten kaçmanın cezası ise vatana ihanet yani kurşuna dizilmek olarak belirtilir. Mevcut kayıtlar Ankara'nın otoritesini tesis etmeye yönelik adımlarının, Koçgiri ve Dersim'de tepkiyle karşılandığını ve çatışmaya yol açtığını göstermektedir.

Çelişkilerin yoğunlaştığı bu dönemde, Paris'te süren görüşmeler sonuçlanır ve Osmanlı heyetinin 10 Ağustos 1920 tarihinde imzalamasıyla Sevr Barış Antlaşması gündeme gelir. Sevr Barış Antlaşması'nda Kürtlere muhtariyet verileceğine dair hükümlerin duyulması Koçgiri-Dersim hattında hareketliliği artırmıştır. Ankara'nın bölgeyi kontrol altına almak için gönderdiği cephane ve askeri birliklere karşı çeşitli harekatlar düzenlenirken, amaç hem bölgeye yerleşmelerini engellemek hem de İstanbul Hükümeti ile Kürdistan muhtariyeti konusunda varılan anlaşmayı kabul etmeye zorlamaktı. 13 Eylül 1920'de eski mebus Kemahlı Sağıroğlu Halet Bey'e gönderilen mektupta, Sevr antlaşmasının onaylandığı, buna istinaden hilafet makamına bağlı muhtar bir Kürdistan'ın kurulacağı, kendisinin de Kemah veya Erzincan'da kalmak üzere mutasarrıflığı kabul etmesi teklif edilir.[19] Nuri Dersimi'nin aktardıklarına göre, 15 Kasım 1920'de Dersim aşiretleri Ankara Hükümeti'ne bir muhtıra gönderirler. Kürdistan Muhtariyet idaresine İstanbul Saltanat Hükümeti'nin muvafakat ettiğini, bu kararı Ankara Hükümeti'nin de tanıyıp tanımadığı konusundaki kararını açıklamasını isterler.

15 Kasım 1920'de Dersim aşiretlerinin TBMM'den muhtariyet talebinde bulundukları zaman aralığında Meclis yeni anayasa tartışmalarını yürütmektedir. Anayasa taslağı 18 Eylül 1920'de Genel Kurul'da okunarak tartışmaya açılır[20] ve 20 Ocak 1921'de kabul edilerek onaylanır. Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun (1921 Anayasası) en ayırt edici özelliklerinden biri, adem-i merkeziyetçiliği yani yerinden yönetim ilkesine dayalı muhtariyeti tanıyor olmasıdır. Bu anayasanın[21] on birinci maddesinde[22] bahse konu özerk yapıların kurulacağı açık biçimde ifade

---

[19] Mahmut Akyürekli, *Koçkıri Kırımı 1920-1921*, İstanbul: Tarih Kulübü Yayınları, 2016, s. 72.

[20] Dinçer Demirkent, *Türkiye'nin Anayasal Düzeninde Cumhuriyetin İki Kuruluşu ve Dinamik Cumhuriyet Kavrayışı*, (Ankara Üniversitesi SBE Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD, Doktora Tezi, Ankara 2015), s. 182.

[21] Murat Sevinç, Dinçer Demirkent, *Kuruluşun İhmal Edilmiş İstisnası 1921 Anayasası ve Tutanakları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017

[22] 1921 Anayasasının 11. maddesi: "Vilayet mahalli umurda mânevi şahsiyeti ve muhtariyeti haizdir. Harici ve dâhili siyaset, şeri, adli ve askeri umur, beynelmilel iktisadi münasebat ve Hükümetin umumi tekâlifi ile menafii birden ziyade vilâyata şâmil hususat müstesna olmak üzere Büyük Millet Meclisince vazedilecek kavanin mucibince evkaf, medaris, maarif, sıhhiye, iktisat, ziraat,

edilmiştir. Bu yanıyla, Dersim ve Koçgirililerin özerklik talepleri ile Mecliste yürüyen tartışmaların eşzamanlılığı dikkat çekicidir.

Dersim mebusu Hasan Hayri Bey, 28 Kasım 1920 tarihinde meclise bir önerge verir. "Bu önergeye göre bir hükümet, ancak uyruklarına karşı görevlerini yerine getirdikten sonra onları cezalandırabilir. Hükümet henüz Dersim halkı hakkında görevlerini yerine getirmediği için İstiklal Mahkemeleri ve diğer mahkemelerin verecekleri cezalardan muaf tutulmalıdır" der. Açıklama yapması istendiğinde "Dersim halkının yoksulluğunu yenmek için hükümet, bölgeye okul yapsın idare kursun ondan sonra ceza vermeye hakkı vardır" yanıtını vermiştir.[23] Yine Teşkilat-ı Esasiye Kanunu tartışmalarının sürdüğü 07 Aralık 1920 tarihinde Hasan Hayri Bey şu konuşmayı yapar: "Meclisi âliniz emin olabilir ki; yirmi bin, otuz bin kişilik bir kuvvetin Dersimde mevcut olduğunu arz ederim. Bu kuvvetin biran evvel kabili istimal bir hale getirilmesi iki şeye mütevakkıftır. Birincisi; bu halkçılık programını biran evvel hitama erdirerek tatbiktir, ikincisi: Eğer bunun müzakeresi biraz uzun sürecek olursa Meclisi âliye takdim ettiğimiz takririn Heyeti Vekileye havale edilmesiyle biran evvel bir netice-i haseneye raptı hususudur. Bu iki şeyden hangisi olursa arkadaşlarımla beraber Heyeti âliyenize bu kuvvetin temin edileceğini vaat ediyorum."[24]

Bu talepler, içeride Yunan askeri birliklerinin harekete geçtiği ve İzmir civarındaki yerleşim yerlerini hâkimiyeti altına aldığı bir sırada dile gelmiştir. Bir an önce sonuca erdirilmesini talep ettiği halkçılık programı ise Teşkilat-ı Esasiye Kanun Layihasıdır. Meclis görüşmeleri uzayacaksa Bakanlar Kurulu karara bağlamalıdır şeklindeki ifadesi ise, bu kanun ve idari yapının muhtariyet esaslı tanzimine işaret etmektedir. Hasan Hayri Bey ve "arkadaşları" bu hamleyle birkaç amaç birden güdüyorlardı: Hem güçleri birleştirme çağrısıyla Batı Cephesi'ne Dersim'den gelecek yardımcı kuvvetlerin önemine vurgu yapıyor; hem Dersim-Koçgiri hattında Ankara Hükümeti ile artan gerilimi azaltmak ve çatışma riskini ortadan kaldırmak istiyor; hem de Dersim-Koçgiri Kürtlerinin muhtariyet taleplerini gündeme getirerek Meclis zemininde çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Ancak Mustafa Kemal ve Ankara'yı üs edinmiş İttihatçı ekibin uzlaşmak gibi bir niyeti yoktu.[25] Zira bu süreçte bölgeye nasihat heyetleri gönderilir ama asıl amaç oyalamaktır. Nitekim Merkez Ordusu da bu zaman diliminde, 9 Aralık 1920'de kurulur

---

nafia ve muaveneti içtimaiye işlerinin tanzim ve idaresi vilâyet şûralarının selâhiyeti dâhilindedir". Bkz. https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1921-anayasasi/

[23] Dinçer Demirkent, *a.g.e.*, s. 202.

[24] Dinçer Demirkent, *a.g.e.*, s. 201.

[25] M. Kemal'in 29.2.1920 tarihinde Talat Paşa'ya yazdığı ve gizli kurye ile gönderdiği mektup, İttihat ve Terakki, Mustafa Kemal ve Müdafa-i Hukuk Cemiyetleri arasındaki örgütsel illiyet ve fikri yakınlığı gösterirken, elverişli şartlar oluştuğunda "dâhili düşmanlara" karşı izlenecek strateji ve

ve başına da özel harp teknikleri konusunda uzman, acımasızlığıyla meşhur Sakallı Nurettin Paşa atanır. Adım adım operasyona hazırlanan Ankara, cezaevlerindeki katilleri, Karadeniz'de Rumlara saldıran çeteleri, hatta cihat mantığıyla civardaki Sünni Türk nüfusu da yanına alarak büyük bir kırım hazırlığına başlamıştır.[26]

Ümraniye Hadisesi ve Kırım

1921 baharında Koçgirililerle görüşmeler sürerken asker kaçakları bahanesiyle bölgeye 6. Süvari Alayı'nın gönderilmesi ve komutanı Binbaşı Halis Bey'in "Emirlerime uymazsanız kaderiniz Ermenilerinki gibi olacak"[27] yönünde sözler sarf etmesi aşiretleri harekete geçirmiş, hem siyasi kararlılıklarını göstermek hem de askerleri bölgeden çıkartmak amacıyla Ümraniye'ye baskın yapılmış ve buradaki askerler esir alınmışlardı. Bu eylem, Koçgiri'ye de müdahale için hazırlıklarını tamamlayan ve uygun zemin arayan Merkez Ordusu'nu harekete geçirmiş ve ordu büyük bir askeri güçle Koçgiri'ye yönelmiştir.

Koçgirililer Paris Konferansı'na gönderdikleri mektupla açıkladıkları, askeri müdahalelere karşı direnişleriyle gösterdikleri tutum ve siyasi taleplerini, Merkez

---

taktikler konusunda da yeterli ipuçlarını vermektedir.

"... Ben, harekât safhasını ikiye ayırıyorum. Birincisi, barışa kadar takip olunacak hareket tarzı: İkincisi, barıştan sonra tavır ve hareket. Bunlar birbirinden farklı olmak lazım gelir. Çünkü bugün yalnız dâhili düşmanlarımıza karşı değil, onlarla beraber doğrudan doğruya İtilaf devletlerine, bilhassa İngilizlere karşı vaziyet ve tedbir almak mecburiyetindeyiz.

Halbuki bağımsızlığımız saklı kalmak şartıyla bir barış imzalandıktan sonra, yalnız dâhili hasımlarımızla karşı karşıya bulunacağız ki, bugünkü genel ve yaygın kuvvet ve nüfuzumuzu iyi muhafaza ettiğimiz takdirde, bu zavallılara layık oldukları muameleyi tatbikte hiçbir müşkülat tasavvur etmiyorum." İlhan Tekeli-Selim İlkin, "Kurtuluş Savaşında Talat Paşa ile Mustafa Kemal'in Mektuplaşmaları". *Belleten.* c.44. Nisan 1980. sayı 174, s.321-329.

[26] Seferde Ordu Kumandanı salahiyetiyle Merkez Ordusu Kumandanlığı'na tayini Heyet-i Vekile'nin 9 Kanun-ı evvel 336 ve 408 numaralı kararnamesiyle tensip edilen Mirliva Nurettin Paşa Hazretleri'nin diğer ordu kumandanları gibi kendi mıntıkasındaki vilayet ve elviye-i mıntıka, rüesay-ı memurin-i mülkiyeye asayiş-i dahiliye ve Müdafaa-i Milliye Vekaletleriyle Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyasetine tebliği Vekiller Heyeti'nin 30.01.1337 tarihindeki içtimaında karargir olmuştur. ATASE Arş., Kls. 727, Ds.1.A, Fhr.9'dan aktaran Mustafa Balcıoğlu, *İki İsyan Koçgiri, Pontus Bir Paşa Nurettin Paşa*, Babil Yay., 2003, Ankara, s. 19

Balcıoğlu, Ankara'nın Merkez ordusu komutanlığına Nurettin Paşa'yı seçmesini aşağıdaki gibi değerlendirilmektedir: Bu tür görevlerde tecrübe daha bir önem kazanmaktadır. Merkez Ordusu Komutanı'nın babası İbrahim Paşa da II Meşrutiyet sonrası Dersim ve civarında meydana gelen ayrılıkçı hareketleri bastıran ordunun komutasını yürütmüştür. Babasından tevarüs ettiği tecrübeler, Nurettin Paşa'ya ışık tutmuştur. Gerçekten de İbrahim Paşa'nın bölgede alınmasını istediği tedbirlerle, Nurettin Paşa'nın konu ile ilgili önerileri benzerlik göstermektedir.

[27] Koçgiri bölgesinde 1915 tehciri öncesi ve sonrası yapılan nüfus sayımına dair rakamlar için bakınız: BOA. DH. EUM. 15-68. Ermeni nüfusun nasıl azaltıldığına Koçgirililer yakından tanıklık etmişlerdir.

Ordusu'nun müdahalesi sonrasında 8 Nisan 1921 tarihinde Büyük Millet Meclisi'ne gönderdikleri mektupla de bir kez daha beyan edeceklerdi:

"Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi Riyaset-i Fehimelerine,

Koçkıri aşair-i İslamiyemiz hakkında reva görülmüş ve hala görülmekde olan su-i muamale ve teşebbüsat bir takım ahval-i mü'essifeyi badi olmakda ve evvelce gelen heyet-i nasihanın va'dine mütebaid ve muhalif karara ve Refahiye ve saireye asker sevkedildiği ve Hey'et-i nasihaya vaki beyanatımızın hiçbirinden semere görülmediği için hala karışıklık devam etmektedir. Bu cihet aşair-i İslamiyye'nin i'timad-ı umumisini ihlal ettiğinden dolayı mes'elenin bi-avni'llahi te'ala tamamen itfa ve te'mini için ancak ati'l-arz esas üzerine bir adalet icrasıyla olabileceğini arz ederiz.

1. Nefs'i jandarma merkezi haric kalmak üzere ekseriyet-i azimesi Kürdlerle meskun bulunan Koçkıri kazasıyla Divriği ve Refahiye ve Kuruçay ve Kemah kazalarının bir vilayet-i mümtazeye ifrağ ve teşkiliyle yerli Kürdlerden bir valinin ta'yini Türk unsurlardan da bir muavinin bulunması ve me'murin-i mülkiye ve adliye ve herkes yine vazifesi başında bulunması.

2. Lehü'l hamd anasır-ı İslamiyye arasında nüfusça henüz bir telefat vaki olmadığından bir afv'ı umuminin i'lanı ve bu saik ile yalnız tarafeynce yağma edilen mevaşi ve sairenin mütecasirlerinden bi'listirdat sahiplerine iadesi.

3. Hükümet'i milliye bu esas üzerine bir adalet irae ederse [gösterirse] asayiş-i umumiyye te'min edileceği gibi vatan-ı mukaddesimize göz dikmiş muhterislere karsı hükümet-i milliye ile müttehiden müdafaaya hazır ve amade bulunduğumuzu hasbe'l-İslamiyyeye arza mübaşeret eyleriz.[28]

Genelkurmay kayıtlarına göre, Merkez Ordusu'nun müdahale ettiği "Koçkiri aşireti; büyük kısmıyla Hafik (Koçhisar), Zara, İmranlı, Suşehri, Refahiye, Kemah, Divriği, Kangal, Ovacık, Kuruçay, kazalariyle, Hamo, Zımara bucakları ve bunların çevresinde 135 köyü kapsıyan ortalama iki bin kilometrelik alana yayılmış ve nüfusu ise yaklaşık kırk bin civarındadır.[29] Emirlere göre isyan ve eşkıyalıkta ayak direyenlerinin mallarına el konulacak, evleri yakılacak ve yıkılacak, eşkıyalıkta ayak direyenler tek kişi olmayıp da köy halkı oldukları takdirde bu işlem bütün köy için uygulanacaktır."[30]

Katliama dönüşen Koçgiri harekâtı, Erzincan ve Erzurum milletvekilleri tarafından meclise taşınmış, yapılan soruşturma sonucunda Nurettin Paşa görevden alınmış, Merkez Ordusu lağvedilmiş, olayları yerinde araştırmak için de mecliste bir Tahkik Heyeti kurulmuştur.

[28] Mahmut Akyürekli, *a.g.e.*, s. 110-111. Ayrıca bkz. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, İstanbul: Dam Yayınları, 2014, s. 120-121.

[29] Türk İstiklal Harbi VI ncı Cilt İç Ayaklanmalar (1919-1921) s. 151

[30] İç ayaklanmalar, s. 156-157; (Necati Fahri Taş Nurettin Paşa s. 83), Akyürekli, s. 108

Sonuç: "Cinayet-i Siyasiye"

Koçgiri meselesinin alamet-i farikası, etnik, dinsel, kültürel bakımdan farklı toplumsal yapıların kurulacak olan siyasal birlik içinde hakları ve statüleriyle yer alma girişimi olmasında yatmaktadır. Mustafa Kemal Hareketi'nin tenkil ve kırım siyaseti ise Koçgiri'nin istenmeyen bir örnek ve önemli bir direniş merkezine dönüşebileceği kaygısına dayanmaktadır.

Bizzat yetkili generallerin yazdıklarına göre, bölgede tehlike oluşturabilecek ayaklanma ve isyan 'artık' söz konusu değildir ve harekat aslında farklı kimlik ve inançtaki bir halkın siyasal alanda bir statüyle var olma talebinin kırılmasını sağlamak için yapılmıştır. Nitekim Meclis Koçgiri Tahkik Heyeti'nin hazırladığı rapor taslağının 5. maddesinde bu durum açıkça tespit edilmektedir: "Büyük Millet Meclisi hükümetinin halkçılığına istinad eden ve manzume-i milliyemizi terkip eden her bir unsurun mevcudiyet ve hayat-ı hususiyesine- bir kefalet-i müştereke ile hürmet edilmesini kabul eden, kuvvet ve kudretini, hatta bekasını bu hürmet-i müşterekede gören akide-i siyasiyesine karşı irtikap edilmiş pek ağır bir cinayet-i siyasiyedir."[31]

Burada "manzume-i milliye" ile kastedilenin İslami unsurlarının (Kürtler, Türkler ve diğer Müslüman halklar) müşterek siyasi akidesi üzerine kurulu bir siyasal birlik olduğu açıktır. Bu nedenle Koçgiri Harekâtı da birbirinin özgün varlık ve yaşam tarzına kefil olarak manzumeyi milliyeyi oluşturan, geleceğini her unsurun haklarına saygıda gören, kaynağını ve gücünü de Büyük Millet Meclisi'nin halkçılığından alan siyasi sözleşmeye karşı (1921 Anayasası) girişilmiş bir cinayet olarak kabul edilmektedir. Nitekim Koçgiri Tahkik Heyeti'nin hazırladığı raporun dayanağı da döneminin siyasal güçler dengesinin sonucu olan 1921 Anayasası'dır.

Kuruluş dönemi olarak adlandırılabilecek bu dönemde Mustafa Kemal hareketi, hilafetin ve saltanatın kurtarılmasını merkezine alarak İslami unsurların müşterek siyasi akidesi üzerine inşa edilen bir siyasal birlik ve millet söylemi üzerinden başlamıştır, birinci meclisteki çoğulluk da bunun üzerine kurulmuştur. Temel ölçü de gayrimüslümlerin meclise girmemesi, temsil edilmemesidir.

Koçgiri direnişini "Kuruluşun Alamet-i Farikası" haline getiren de, Koçgirililerin acımasız bir kırıma uğramalarına neden olan da, bu direniş ve farkındalıktır. Merkez Ordusu'nun kuruluşu, Pontus, Koçgiri tenkilleri, 1921 Anayasasının "İhmal Edilmiş Bir İstisna"[32] haline gelmesi de bu "alamet-i farika"nın göz ardı edil-

---

[31] Mahmut Akyürekli, *a.g.e.*, s. 222-224.

[32] Bkz. Murat Sevinç, Dinçer Demirkent, *a.g.e.*

mesiyle mümkün olmuştur. Cumhuriyet dönemi Kürt katliamları da bu stratejinin kaçınılmaz sonucudur. Var olmaktan kaynaklanan temel hak arayışlarına katliamlarla cevap verilmesi, katliamlardan "isyan" üretilerek[33] "cinayet-i siyasiye"lerin meşrulaştırılması da bu stratejinin diğer bir parçasıdır.

Cumhuriyet'in ikinci yüzyılına girerken Kürtlerin ve Alevilerin siyasal birliğin kurucu ve eşit bileşenleri olma çabaları devam etmektedir. Bu çabaların egemen çoğunluk tarafından dikkate alınmamasının, Koçgiri örneğinde görüldüğü üzere, kuruluşun alamet-i farikası olarak Koçgirililerin dikkate alınmamasıyla aynı sonuçları doğurması ise muhtemeldir. Siyasal modellerin-rejimlerin tartışıldığı, siyasi ittifakların kurulduğu Cumhuriyetin ikinci yüzyılının başında Kürtler ve Aleviler çoğunluk tarafından kendi kimlikleri, inançları ve haklarıyla kabul görmemekte, yine siyasalın dışına tutulmaya çalışılmakta ve ne yazık ki bu yol Cumhuriyetin kuruluş yıllarının siyasal birlik modeline çıkmaktadır.

---

[33] Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. *Şekavet, Hıyanet, İsyan*, Der. Yalçın Çakmak, Ahmet Özcan, makale: Özgür Çataltepe "Katliamdan İsyan Üretmek: Koçgiri", İstanbul: İletişim, 2023, s. 89

ULUS, DEVLET, HAREKET:
ŞEYH SAİD'İN İTİRAZINI-İDDİASINI-İSYANINI ÇERÇEVELEMEK

Mehmet Sena Sönmez[1]

Herodotos'un araştırma tekniğine dair sunduğu bir not[2], Tarih üzerinden inşa edilen kişisel ve kolektif hafızaya ilişkin sorgulayıcı bir bakış açısı geliştirmemize imkan sunar. Yaşananların yok olmaması ve unutulmaması adına sarf edilen bu anlama çabası, hiçbir zaman bir 'vakıa' karşısında tamamen emin olamayacağımızı, yalnızca gerçeğe ulaşma yolunda olabileceğimizi vurgular. Bu hususta bazen rivayetlere yaslanırız, bazen canlı tanıklara, bazen de öznel yaklaşımlara. Fakat, anlama ve arama çabamız her daim bakidir. Paul Ricoeur "Hafıza, Tarih ve Unutuş'' adlı çalışmasında tanıklığın, buna ilişkin geliştirilen öznel yargının, anlatımda benimsenen edebi biçimin ve buna benzer birçok etkenin tarihsel bilginin oluşturulmasında oynadığı role vurgu yapmıştır: "Tanıklık bizi bir çırpıda biçimsel koşullardan 'geçmişteki şeylerin' (Praeterita) içeriklerine, tarih yazım işleminin olanaklılık koşullarından fiili sürecine götürür. Tanıklıkla birlikte, beyan edici hafızadan başlayıp arşiv ve belgelerden geçerek belgesel kanıtta son bulan epistemolojik bir süreç başlar."[3] Bütün bunlar bugün ve geçmiş arasında mekik dokumayı, dile gelen ile tanık olunan arasındaki başkalaşımı ya da aynılığı, öznellik ve nesnelliğin başlama/bitiş aşamalarını yeniden ele almamızı gerektirir. Bu bağlamda; yaklaşık yüz yıl önce yaşanmış ve Kürt Halkının kolektif hafızasında önemli izler bırakmış Şeyh Said'in öncülüğünü yaptığı 1925 Hareketi'nin Kürtler ya da Türkler tarafından nasıl anlamlandırıldığına odaklanılabilir.[4]

[1] Bağımsız Araştırmacı, Tarih Öğretmeni, Yazar.

[2] "Bu, Halikarnassoslu Herodotos'un yapıp sunduğu araştırmadır (historie). İnsanoğlunun yaptıkları zamanla silinip gitmesin ve gerek Yunanlılar gerekse barbarların meydana getirdikleri harikalar bir gün unutulmasın; tek amacı budur. Bir de bunlar birbirleriyle neden dövüşürlerdi diye merakta kalınmasın."

[3] Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih ve Unutuş*, İstanbul, Metis Yayınları, s.183

[4] Nakşibendî tarikatının Halidî Palevî kolunun şeyhi olan Şeyh Muhammed Said Efendi Elazığ

1925 Kürt Hareketinin Zamanlamasına Dair

Acaba hareketin başlangıcına dair ne tür bir tasavvur söz konusu idi? Bu soruya dört başı mamur bir yanıt vermek oldukça güç. Ancak henüz şekillenmekte olan Cumhuriyetin siyasi düzlemde yapmış olduğu radikal değişikliklere yönelik toplumsal alandan yükselen seslere/reaksiyonlara odaklanarak birtakım çıkarımlarda bulunabilmek mümkündür. Örneğin Saltanat makamının ilgası (1922) daha çok Osmanlı fikriyatına yakın ve altı yüz yıllık yapının bertaraf edilmesinden rahatsızlık duyan çevrelerde hoşnutsuzluk yaratırken, 3 Mart 1924 tarihinde gerçekleşen ve kapsamlı dönüşümlerden biri olan, Müslüman halkın birleştirici harcı olarak algılanan Halifelik kurumunun lağvedilmesi Sünni ağırlıklı Kürt toplumunun ağırlıklı kısmında kopuş duygusunu ön plana çıkarmıştır. Yapılan hamleler toplumsal kaygıların giderek artmasını kaçınılmaz kılarken Kürtler özelindeki durum biraz daha hassas bir noktada idi. Zira, Halifeliğin kaldırılmasına koşut olarak şekillenen duygusal ayrışmanın 1925 Kürt Hareketinin derinleşmesine ve ardından kendi yoluna bakma eğiliminin güçlenmesine kapı araladığı görülmektedir. İsyan olarak adlandırılan bu hareketin nedenleri üzerine yürütülen tartışmalarda ise "din elden gidiyor" eksenindeki refleksler ile kopuş fikrinin iç-içe sunulduğu göze çarpmaktadır. Peki Halifeliğin hükmünün kalmaması ile bağlantılı olarak, Şeyh Said öncülüğündeki 1925 Kürt Hareketi'nin temel dayanak noktaları sadece dini bir argüman ile izah edilebilir mi?

Türk devletinin Halifelik kurumunun kaldırılmasına yönelik hamlesi, aynı zamanda bundan sonraki rejim inşasının ve toplumsal ilişkilerin belirlenmesinde farklı bir tutumun gelişeceğine dair veriler sunar. Toplumsal bütünlüğün karşılıklı belirleyicilik ve güven duygusu üzerinden şekillendiği düşünüldüğünde, aslında bir inkılap olarak sunulan bu gelişme, toplumsal muhataplar arasındaki ortak gelecek tasavvurunun zedelenmesine neden olmuştur. Zira 3 Mart 1924 tarihinde ilan edilen bu inkılaba eşlik eden, aynı tarihli diğer anayasa değişikliği de Tevhid-i Tedrisat Yasası'dır. Bu yasa eğitim-öğretimin birleştirilmesine ve medreselerin kapanışına sebep olmuş, böylelikle aslında Kürtçenin yaşam içindeki kullanım alanı da daraltılmıştır.

Yine bu kapsamda Diyanet İşleri ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün inşa edil-

---

Palu'da 1865 yılında dünyaya geldi. Mevlana Halid Bağdadi'nin halifesi Şeyh Ali Sebti'nin torunudur. Babası Şeyh Mahmud Fevzi, annesi ise Gulê hanımdır. Kendisine bağlı medreselerin müderrisi ve Nakşibendî tarikatının postnişini (lideri) olarak ün kazandı. Böylece Müderris ve Meşayih sıfatıyla ön plana çıktı. Aynı zamanda dini ve içtimai konularda yetkin, aşiretler arası sorunların çözümünde kritik rol oynayan ve ilk başvurulan kişi idi. Müderris, mutasavvıf, müfessir ve muhaddis vasıfları ile dini bir otorite olarak nevşü nema etmiştir. Şark İstiklal Mahkemesi'nin kararıyla 29 Haziran 1925'te Diyarbakır Dağkapı meydanında 60 yaşında iken kırk yedi arkadaşı ile beraber idam edildi.

mesi seküler bir idari sistemin ilk adımlarındandır. Kürtlük, daha doğrusu Türklük dışında kalan birçok dini ve etnik kimlik dışlanarak yapılan bu düzenlemeler dışlananlar açısından hayal kırıklığına sebep olurken, Kürt Halkı adına toplumsal sorumluluk hisseden öncüleri de yeni arayışlara yöneltmiştir. Kürtlüğe dair kimlik arayışlarını bertaraf etmek için bazı aydınların ve önemli kanaat önderlerinin sürgün edilmesi, halkın tehcir ve mübadele benzeri korkularının alevlenmesine ve Kürdistan'ın Kürtsüzleştirileceği kaygısına kapı aralamıştır. Dönemin Genelkurmay belgelerinde geçen bazı ifadeler, aslında Kürt kanaat önderlerinin kaygılarını ve güvensizliklerini besleyen bir atmosferin varlığına işaret etmektedir:

> Musul meselesi dolayısıyla 1924 yılında meydana gelen Nasturi ayaklanmasının tedibinde memur edilen bazı birliklerden birkaç subay, harekâtın başında bulunan bir kısım erler ile birlikte firar etmiş, erler birliklerine dönmelerine karşın bir kısım subay muvakkat sınırın güneyine geçerek İngilizlere katılmışlardı. Bunların memleket içinden bazı kimselerle muhabere ettikleri için Hıyanet-i Vataniye kapsamında teşkil edilen Harp Divanında haklarında bir sorgulama başlamıştır. Bitlis, Muş ve Erzurum civarında halkı kışkırttıkları gerekçesiyle Kürt Bağımsızlık komitesine dahil eski milletvekili Yusuf Ziya, Musa, Halit, Kerem ve diğer bazı reisler hakkında soruşturma yapılmasına lüzum görülmüştü...Diğer sanıkların mahkemeleri yapılırken Şeyh Sait Efendi'nin de tanıklığına lüzum görülmüştü. Şeyh Sait Efendi bu çağrıdan kuşkulanmıştı. Bu sebeple yaşlı ve hasta olduğunu ileri sürerek ifadesinin istinabe yoluyla alınmasını istemişti.[5]

Aralarında Şeyh Said'in de bulunduğu önemli sayıda Kürt kanaat önderinin etkisiz hale getirileceği söylentisi Harp Divanı'nın soruşturması ile bir arada düşünüldüğünde, sürecin ne kadar mayınlı bir alanda ilerlediği ve durumun ne denli bıçak sırtı olduğu kanaatini güçlendirir.

Böyle bir atmosferde halkta var olan hoşnutsuzluğu dile getiren, aynı zamanda kalkışmayı halkla buluşturma amacını güden bir örgütlü yapıdan bahsedilebilir. 1923'te kurulan gizli bir yapılanma olarak kurulan Azadî (Özgürlük) örgütü, genişleyen hoşnutsuzluk potansiyeline hitap etti. Örgüt, metropollerde değil Kürt sahasında örgütlenmişti, merkezi Erzurum'daydı ve askeri tecrübesi olan kadrolar başı çekiyordu. Aşiret ilişkilerini geliştirirken irtibat kurdukları Nakşibendi Şeyh Said'in radikal tutumunun örgütü bağımsızlık talebi ile ayaklanmaya ikna ettiği söylenir.[6] Martin Van Bruinessen, örgütün kentsoylulardan çok deneyimli askerlerden oluştuğunu, Hamidiye alaylarında Albay rütbesinde bulunan Halit Bey ve Bitlis milletvekili Yusuf Ziya Bey'in de merkez yöneticileri olduğunu belirtir.[7]

Şeyh Said Piran'da kardeşi Şeyh Abdürrahim'in evinde konuk iken 13 Şubat

---

[5] *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları*, İstanbul: Kaynak Yayınları, s.145-149

[6] Robert W. Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı*, Ankara: Öz-ge Yay, 1992, s. 78-79; Tanıl Bora, *Cereyanlar Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 829

[7] Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 411

1925 günü jandarmalar gelir. Şeyhin yanındaki adamlardan ikisinin firari mahkûm olduğu ve hükümet tarafından takip edildikleri anlaşılır. Fakat bu kişilerin teslim edilmesine dönük talepler reddedilir ve aldıkları emri yerine getirmek isteyen jandarmalara karşı direnilir. Bu direnmede iki jandarma yaralanır ve askerler de esir edilir. Böylelikle 1925 Hareketinin ilk silahı Piran'da patlamıştır. Piran Olayı hareket açısından hesap edilen bir duruma işaret etmez, fakat bu durumun beklenilmeyen bir vakıa olduğu da söylenemez. Zira Şeyh Said Hınıs'tan Piran'a ulaşan kadar uzun bir yolculuk ve ziyaret serisi yapmıştır. Bu yolculuğa dair; Şeyh Said'in en yakın adamlarından biri olan Genç ilçesi inzibat memuru Fakih Hasan Fehmi İstiklal Mahkemesinde Şeyh Said'in kendisine yazdığı bir mektupta "Ben Kürtler için çalışıyorum" dediğini ve Şeyh Said'in kardeşi Şeyh Abdurrahim de Şeyh Said'in Kürdistan Cemiyeti'nin teşkili için dolaştığını belirtmiştir.[8] Yine Şeyh Said'in olayın hemen ardından Piran'da verdiği vaaz ile halkı kıyama teşvik ettiğini de göz ardı edilmemelidir. Şeyh Said ise İstiklal Mahkemesi'nde verdiği ifadesinde; hareket için kendisine herhangi bir yerden telkin gelmediğini, hareketi kendi düşüncesi, kanısı ve ülküsü olarak tasarladığını, çalışmaları tek başına yaptığını açıklamıştır.[9]

Torunu Abdullilah Fırat yazdığı kapsamlı biyografide[10], 1925 Kürt Hareketi ile Şeyh Said arasındaki ilişkiselliği açıklarken Hüseyni Kıyam olarak bilinen geleneğin bu topraklar üzerindeki son halkası tabirini kullanır. Burada bahsi geçen Hüseyni Kıyam, Emevi hanedanı zamanında yaşanan ve tesiri günümüze kadar devam eden, İslami toplumun hafızasında derin izler bırakan, aynı zamanda orantısız güce vurgu yapan bir imgedir. Karşılıklı bir mücadeleden ziyade daha çok kendini feda etme temasının baskın olduğu, yoğun zulüm ve keder barındıran bir mecazdır. Yezid'in ordusuna karşı mazlumluk ekseninde ve muktedire karşı bir tutum olarak değerlendirilebilir. Bu kavramın Şeyh Said ve Kürt toplumunun hafızasında yer edinmesi, yaşananlara dair algının nasıl olduğu hususunda kritik ipuçları da barındırır. Kıyam kavramının kendi içinde barındırdığı haksızlık ve zulme karşı halkı uyandırma, toplumun uyanışı için şok etkisi yaratma gibi boyutları da bulunur. Şoku yaratabilmek adına gerekirse kendi canından vazgeçebilme ve fedailik kavramlarının tamamı Hüseyni Kıyam geleneğini yansıtan nüvelerdir.

[8] Salih Cemal, *İngiliz ve Fransız Arşiv Belgeleriyle Şeyh Said Hareketi*, İstanbul: Nubihar Yayınları, 2023, s. 131

[9] Abdülhakim Koçin, Eyüp Ertüren, *Şark İstiklal Mahkemesi Şeyh Said Davası Mahkeme Tutanakları*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020

[10] Abdulillah Fırat, *Şeyh Said Efendi: Hayatı – İlmi & Tasavvufi Anlayışı – 1925 Hareketi*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2023.

1925 Hareketi'nin Ulus-Devlet İnşasındaki Rolü

Şüphesiz Piran Olayı tek başına 1925 Hareketinin erken başlamasını açıklayamaz. Bu noktada devletin tutumunu algılamak adına, resmi söylemi görünür kılma boyutunda kaleme alınan şu satırlar kayda değerdir: "Görülüyor ki tertip, öyle bir günün işi değildir ve isyan kaza ile patlatılmış da bulunsa uzun hazırlıkların sonucudur. Nitekim Şeyh İbrahim tarafından yönetilen propaganda faaliyeti çerçevesinde halka dağıtılan beyannameler de dikkat çekicidir. Basılı olan bu beyannameyi Şeyh Sait hangi makineyle basabilmiştir ki?...Ellerindeki silahların da Ecnebi silahları olduğu anlaşılmıştır. O günler bizim Musul sorunu dolayısıyla İngilizlerle takıştığımız göz önünde tutulursa, Kürt isyanının arkasında kimlerin bulunduğu kestirilebilir."[11]

Metin Toker'in yaptığı bu açıklamalar olabildiğince isyanı sıradanlaştırıp gerçekleri gizleme amacını taşır. İngiliz bağlantısını da kendine özgü küçültücü ve mizahi üslupla sunma çabası dikkatlerden kaçmaz. Nasturi isyanındaki kaçaklar, ifade alma teşebbüsü, yanı sıra isyana dair alt yapının oluşmakta olduğuna dair istihbaratın devlet birimlerinin elinde olması böyle bir olayın spontane olmadığına işaret etmektedir. Aksine organizasyonu hazırlıksız yakalama ve örgütlü bir yapıya kavuşmasını engelleme düşüncesinin varlığını göstermektedir.

1925 Kürt Hareketi, Cumhuriyetin inşasında önemli bir dönüm noktasını teşkil eder. Bu hareketi bastırmak adına ortaya konulan yaklaşım, Mustafa Kemal ve İsmet İnönü'ye diktatörlüğe varan yetkiler edinme fırsatı vermiştir.[12] Diğer bir deyişle, 1925 Hareketi'nin yenilgiye uğramasından itibaren Kemalist reform programı çok daha büyük bir hızla ve muhalefeti dikkate almaksızın hayata geçirildi. Laiklik politikası ile o zamana kadar Kürtleri, Türkleri ve diğer irili-ufaklı İslami grupları bir arada tutan en önemli semboller ortadan kaldırıldı. Buna mukabil, devletin taşıyıcı ideolojisi olan İslam'ın yerine Türk milliyetçiliğini yerleştirme yönündeki belirgin ve planlı siyaset, Türk olmayan Müslüman ve gayri-Müslim toplumların rejime olan tepkilerini daha da arttırmıştır.[13] Artık, Kemalist reform programının devlet tasavvurunda taşıyıcı kolon görevini ulusallık-laiklik ekseninin üstleneceği aşikar bir hale gelmiştir. Reformların jakoben bir tutumla muhalefetin yanı sıra halkın da desteğinin tam olarak alınmadan yapılması, 1925 Hareketi'nin itirazlarından doğan krizin dönemin Cumhuriyet elitleri tarafından fırsata dönüştürüldüğüne işaret etmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarından 1938 Dersim Soykırımı'na kadar cereyan eden Kürt isyanları ve direnişleri, Kemalist rejimi ile Kürtler arasında yaşanan fikir ayrılıklarının bir sonucuydu. Zira 1923'ten itibaren yaşanan Cumhuriyet merkezli

[11] Metin Toker, *Şeyh Sait ve İsyanı,*: İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, 1998, s. 49.
[12] Uğur Ümit Üngör, *Modern Türkiye'nin İnşası*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016
[13] Martin Van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 123

gelişmeler, karakter olarak ulusal, idari olarak merkezi/üniter bir devletin inşasına hizmet eden adımlardı. Bu adımlar karşısında Kuzey Kürdistan sathının neredeyse tamamında gözlemlenen itirazlar, Cumhuriyetin hemen öncesindeki savaş koşullarında (parçalı bir yapıda olsa da) gözlemlenen birlikte yaşama ihtimaline dair kuşkuların derinleşmesini kaçınılmaz kılmaktaydı. Kürtlerin sosyo-politik temelleri olan itirazlarının/iddialarının/isyanlarının müzakere edilmesi yerine soykırımsal bir şiddet[14] ile bastırılması, taraflar arasındaki kopuşun derin ve geri döndürülemez bir noktaya varmasına neden oldu. Bu şiddetin çeşitli formlar üzerinden vücut bulmuş halleri içinse Hıyanet-i Vataniye Kanunu, Takrir-i Sükûn Kanunu, Sıkıyönetim Kanunu, İstiklal Mahkemeleri, Şark Islahat Planı, Umumi Müfettişlikler gibi uygulamaların izleri sürülebilir.[15] Peki Cumhuriyetin sınırları oldukça keskin bir Türk ulusal kimliği yaratmayı hedeflemesinde Kürtlerin itirazları ne ölçüde belirleyici oldu? Yani Türk devletinin seçmiş olduğu yol mu Kürtlerin itirazların yükselmesine neden oldu yoksa itirazlar yaşandığı için mi devlet inkar-imha yaklaşımını merkezine alan bir tutum içine girdi? "1923-1938 dönemi boyunca Kürt milliyetçi elit sınıfı, bir eylem programı olmasa da, açık bir şekilde kesin esaslara dayanan amaçlarla donanmıştır ve Kürt silahlı mücadelesinin arkasındaki önemli güçlerden biridir. Hükümeti 66 bin askeri seferber etmeye zorlayan 1925, 1930 ve 1936-1938 Kürt isyanları, Kemalizm'in Türkleştirme projelerine, yanı sıra onun kültürel ve dinsel alandaki reformlarına, aşiret ve Müslüman kardeşlik gibi sosyal yapılarını yıkma girişimlerine doğrudan bir yanıt idi."[16]

Bozarslan'ın yukarıdaki saptaması, Kemalizm'in yeni rejimin inşasında kritik hamleler yaparken bu tavrın Kürt aydınları ve toplumu arasında nasıl algılandığına dair önemli veriler sunar. Karşılıklı reaksiyonlar her iki tarafın da kendi hamlelerini yapmasına alan açar. Örneğin; 1925 Kürt Hareketi'nin bastırılmasından sonra uygulanan ve belki de ulusallık tasavvurunun en temel göstergelerinden biri olan Şark Islahat Planı'nın hazırlanması için 8 Eylül 1925'te Mustafa Kemal özel bir komisyona şahsen yetki vermiştir.[17] Böyle bir görev için devlet kademesindeki tüm önemli siyasi ve askeri figürlerin seferber edilmesi, plana ne kadar

[14] Naif Bezwan, The state and violence in Kurdistan: A conceptual framework, *Kurdish Studies* 9,1, 2021, p.11-36.

[15] Mehmet Bayrak, Kürdoloji Belgeleri: Açık-Gizli, Resmi-Gayriresmi. Ankara: Özge Yayınları, 1994.

[16] Hamit Bozarslan. "Türkiye'de (1919-1980) Yazılı Kürt Tarih Söylemi Üzerine Bazı Hususlar."; Abbas Vali (Der): *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2005, s. 48.

[17] Bu Şark Islahat Encümeni'nin başkanlığını İsmet İnönü yapıyordu, ana görevler, askeri yetkililer ve bürokratlar tarafından yürütülecekti. Politik talimatları yazacak kişiler bu alanda deneyim kazanmış ittihatçı görevlilerdi. Şükrü Kaya (1883-1959), Celal Bayar (1883-1986) ve Mustafa Abdülhalik Renda (1881-1957) gibi İTC üyelerinin yanı sıra Korgeneral Kazım Fikri Özalp (1882-1968), İçişleri Bakanı Yarbay Mehmet Cemil Uybaydın (1880-1957) ve Genel Kurmay Başkanı Mareşal Mustafa Fevzi Çakmak (1876-1950) bu komisyonun üyeleriydiler. Mehmet Bayrak, *Kürtler*, s. 481

büyük bir önem verildiğini gösterir. Kürtlerin demografik yapılarının yeniden dizayn edilmesine dair bir fikrin planın odak noktasında olması, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle kuruluş döneminde Balkan bölgesindeki nüfus kompozisyonunun devletin istediği hacimde olmasını sağlama yönündeki politikaları anımsatır. Temel amaç Türklük inşasının önünde bir yol temizliği yaparak steril bir sosyo-politik yapı oluşturmaktır.

Öte yandan; 1925 Kürt Hareketi'nin tanımlanması, kapsamı ve nasıl bastırılacağı hususlarında devlet cenahında hatta bizzat Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kendi içinde yekpare bir tutum benimsendiği söylenemez. Ilımlı kanadın öncülüğünü Ali Fuat Cebesoy yaparken, radikal kanat daha çok Mustafa Kemal ve İsmet İnönü etrafında kümelenmişti. Hareketin bir isyan olarak tanımlanması, aynı zamanda bastırılma biçimi ve sertlik dozajına da doğrudan sirayet etmişti. İkdam Gazetesi'nin 28 Nisan 1925 tarihli nüshasında Mustafa Kemal'in kullandığı ifadeler bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir: "...Çok mes'ut bir netice vererek bitmiştir. Bu seferki cidal bir mefkure harbi olarak tanınacaktır. Türk tarihinde askerlerimiz ilk defa olarak mefkûreleri uğrunda asil bir maksatla harp etmişlerdir. Askerlerimiz ayakları altında bir metro irtifaında kar, çamur bulunmasına rağmen hasımlarına karşı koşa koşa sevine sevine gidip harp etmişlerdir."[18]

Mücadelenin çetinliğine dair vurgular barındırmasına rağmen burada kullanılan "kendi mefkureleri uğrunda" ifadesi, hareketin bastırılmasına 'Kurtuluş Savaşı' ve Çanakkale Savaşı anlatılarını hatırlatan bir kutsallık ve ehemmiyet atfedildiğini gösterir. Kürt Hareketi'nin yenilgiye uğratılmasının gaza ve cihadı yani İslam fetihlerinin temel dayanağını dahi aşan bir yere konumlandırılması, 'Osmanlı zımni sözleşmesinin sonu'[19] ile 'Türklük sözleşmesinin başı'[20] olarak görülebilecek bir anda icra edilen yeni bir inşa faaliyetine işaret etmektedir.

Dönemin Başvekili Ali Fuat Cebesoy ise ilk aşamada Şeyh Said İsyanının dini boyutuna vurgu yapmakla beraber milli devlet kurma amacının da güçlü olduğunun altını çizer. "İsyanın ayırımcı nitelikli ve Kürdistan'ı kurma amaçlı" olduğu ifadesi bizzat kendisine aitti. Fakat daha sonra Kürt sorununun varlığının başka devletlerce bilinmesi, "milli menfaatlere aykırı" bulunduğundan İsmet İnönü Başvekil olur olmaz, basına bir genelge göndererek "dinsel amaçların öne çıkarılmasının memleketin menfaatine" olacağını bildirmiş ve bu isteği yerine getirilerek hareketin bağımsızlık amacı yok sayılmıştır.[21] Nitekim bu fikir ayrılığını çok somut şekilde ortaya koyan İcra Vekilleri heyeti mezkûr kararda belirtilenler

---

[18] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler1859-1952*, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1952, s. 614.

[19] Hamit Bozarslan. "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımni Sözleşmeden İsyana (1919-1925)." Abbas Vali (Der): *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2005, s.199-230.

[20] Ünlü, Barış, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

[21] Fahrettin Gün, *İstiklal Mahkemeleri ve Şeyh Said Kıyamı*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018,s. 149-150

önemlidir: "Son isyan ve irtica hâdisesinin matbuatımızda ve bilhassa İstanbul matbuatının kısm-ı azamında umumi bir Kürt kıyamı şeklinde gösterilmesi dahili ve harici bedhahlarca propaganda tertibi ittihaz edilmekte ve esasen mahdut bir sahada muhtelif ûmûl ve iğfalat neticesi tekevvün eden hâdisenin izamı muvaffık olmadığından isyanın iftiraktan ziyade irticaî ve cehalet ve iğfal eseri olduğu zemininde neşriyatta bulunulması için muktezasının ifası teklif olunmuştur."[22]

İsyanın devlet nazarında irticai karakter taşıyan bozguncu bir vasıfla sunulma çabası, milli boyutunu gözlerden uzak tutma ve devletin hazmedebileceği hale dönüştürme çabasını yansıtır. Ali Fuat Cebesoy ile İsmet İnönü'nün sorunun teşhisini koyarken yaşadıkları fikir ayrılığı, süreç içinde durumun daha net anlaşıldığının, ulusal reflekslere uygun bir retorik ve tutumun benimsendiğinin göstergesidir. Her ne kadar isyan dini arka plana dayandırılarak açıklansa da devletin isyanın oluşum ve gelişim aşamalarına dair geniş malumatının bulunması, zaten var olan ulusal reflekslerin daha da ön plana çıkması imkanını yaratmıştır.

1925 Kürt Hareketi'nin ertesinde, artık parti-devlet bütünleşmesinin[23] giderek belirginleştiği yıllarda ortaya çıkan pratikler üzerinden de bu sürecin sağlaması yapılabilir. Örneğin; Türk Tarih Kurumu'nun ve Türk Dil Kurumu'nun 1931-1932 yıllarında kısa aralıklarla kuruluşları, sadece Kürt ve Kürtçeye dair bir yasaklamaya değil, daha ziyade tabi olunması gereken kimliksel ana yönelimin ne/nasıl olacağına işaret eder. Uluslararası konjonktürde ise Nazilerin palazlanması ve Mussolini'nin İtalya'da iktidara gelmesi, bu sürecin daha büyük bir hevesle sürdürülmesinin olanaklarını yaratmıştır. Otoriter rejimlerin kendilerini radikal milliyetçilik üzerinden tanımlamaları ve görece dönemsel olarak sergiledikleri siyasi/ekonomik performans, tutturulan yolun doğru olduğuna dair kanaatin güçlenmesini beraberinde getirdi. Koşullar objektif olarak ele alındığında iç ve dış statükonun birbirine payanda olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim sadece Kürtçeye dair yasakların kapsam olarak yüz yıllık süreçte neden değişkenlik arz ettiğine odaklanıldığında, 'sorunun' devlet nezdinde barındırdığı riskin bertaraf edildiği/edilemediği kanaatine bağlı olarak ve dönemsel koşullara göre yeniden formüle edildiği iddia edilebilir.

Sonuç

Yeni bir devletin şekillenmekte olduğu bir aşamada ortaya çıkan Şeyh Said öncülüğündeki 1925 Kürt Hareketi, öncü kadrolarının planladığı zamandan birkaç ay önce -en azından kışın bitiminde- eyleme geçmiştir. Hazırlıkların eksik olması sahanın yetersiz kalmasına, arzu edilen desteğin istenen ölçekte olamamasına yol

[22] Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyaset-i Celilesi, 30 Nisan 1341 (1925), 1835/2270 numaralı tezkire

[23] Ahmet Demirel. *Tek Partinin İktidarı: Türkiye'de Seçimler ve Siyaset (1923-1946)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

açmıştır. Bu durum hiyerarşik yönetim anlayışının yeterince oturmadığı hareketin birkaç ay içinde çözülmesine ve öncü kadroların neredeyse tamamının idamına zemin hazırlamıştır. Devletin harekete dönük yöneliminde şiddetin en üst perdede tutulması ise bilinçaltına korku pompalama ve benzer bir kalkışmanın önlenmesi amacına dayanmaktadır. Ancak kronolojik olarak Agirî, Gelîyê Zîlan, Dersim ve günümüze dek yaşananlar Kürt toplumunun sinmediğine, devletin de bu tutum karşısında soykırımsal bir şiddete yöneldiğine işaret eder. Bu işaretler, Türk devletinin 1925 Kürt Hareketi ile birlikte tavizsiz bir şekilde uygulamaya koyduğu sınırsız şiddet pratikleri, hareketin evveliyatı ve sonrasında devletin ulusallık yolunda attığı seri adımlar ile birlikte düşünüldüğünde, hareketin varlığından bağımsız ulus-devlet inşa etmeye dönük teorik düzeyde bir tasavvurun olduğunu kanıtlamaktadır. Tasavvurun boyutları; 1925 ertesinde ortaya çıkan planlar/raporlar, Türklük adına gittikçe ulusal tonun daha aşikâr olmasına vesile olan dil ve tarih çalışmaları, genel anlamı ile kamusal alanın millileştirilmesine işaret eden örnekler/pratikler üzerinden takip edilebilir.

Geç Osmanlı döneminin İttihat-Terakki geleneğini devralan ve dolayısıyla onların tefekkürlerine yakın bir düşünsel arka plana sahip kadrolar tarafından inşa edilen Cumhuriyetin hassasiyetlerinin daha çok ulusallık refleksleri ile paralel olması şaşırtıcı değildir. Bu ulusal reflekslerin 1925 Kürt Hareketine dönük sergilenen tavırda şiddet üzerinden kendisini apaçık bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Fakat, Cumhuriyetin ulus-devlet projesine yönelik, sesi gür ya da kısık her daim bir Kürt iddiasının/itirazının/isyanının vücut bulması karşısında devletin kendinden menkul önyargılarını sistematize ettiğini söylenebilir. Bunun en belirgin örneklerinden birisi; iç düşman, dış mihrak ve gerici/irticai söylemlerin 1925 ve sonrasında gittikçe yaygınlaşması ve her daim kullanışlı birer aparat işlevi görmesidir. Hülasa; Cumhuriyetin kendini tahkim etmeye dayalı hamlelerinin 1925 sonrasında hızlanması, aciliyet tutumunun devreye sokulduğuna ve konjonktürün fırsata dönüştürüldüğüne dair kanaatler edinmemize neden olur.

ZİLAN: DİRENİŞ HATLARINDAN KATLİAM UYGULAMALARINA BİR VAKIANIN ANATOMİSİ

Sedat Ulugana[1]

Dağ muhiti Zilan, Kürdistan'ın ekseriyetinde olduğu gibi, Tanzimat dönemine kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun hükmünün pek geçmediği bir coğrafyadır. Muhit yüzyıllar boyunca Bazîd mirliği tarafından idare edilir.[2] Osmanlı'nın hakimiyet kurduğu 1858-1878 yılları arasındaki süreçte muhitteki Haydaran ve Ademan aşiret konfederasyonuna bağlı onlarca kabile, defalarca Kürdistan'ın yeniden fethini öngören Tanzimat kuşağı yerel Osmanlı idarecilerinin bizzat yürüttüğü saldırılara maruz kalır. Söz konusu yıllar, Bazid mirliğinin tasfiyesi ile ortaya çıkan idari boşluğun Halidi Şeyh Berzenci ile Bekirê Sor aileleri tarafından doldurulduğu dönemdir. Tanzimat kuşağının devamında, 1890'ların hemen başında, Sultan Abdülhamit'in "aşiret barışı" sürecinin somut icraatı olan Hamidiye Alayları projesi Kürdistan'ın diğer dağlık muhitlerinin aksine Zilan'da rağbet görür. Nitekim muhitteki aşiretler sekizden fazla alay kurarak 1892'de Hamidiye Alaylarına dahil olurlar.[3] Cumhuriyetin ilanının ilk yıllarında ise Zilan aşiretleri Birinci Cihan Harbi nedeniyle sefalet içindedir, köyler yağmalanmış, bölgede açlık ve hastalıklar kol gezmektedir. Kemalistler bu süreçte aşiretlerden yararlanmaya karar verir. Eski düzenin yani Osmanlı idaresinin kendilerine bahşetmiş olduğu askeri ve idari ayrıcalıklar Cumhuriyetin ilanına kadar devam eder. Lakin Lozan Antlaşması'nın imzalanması ile sadece aşiretler özelinde değil tüm Kürtler açısından koşullar negatif olarak değişir.

Ağrı Dağı Direnişi: Azadi ile Hoybun Arasında Bir Köprü

Lozan'a tepki olarak Kürt subaylar, siyasetçiler, şeyhler ve ağalar örgütlenmeye başlarlar. Cibranlı Halit Bey Sarıkamış'taki kolorduya atandıktan sonra Erzurum

[1] Dr., Berlin Bilimler Akademisi ortak araştırma programı, Europe in Middle East (EUME).
[2] Sedat Ulugana, *Mîrektiya Bitlîsê di Êwra Evdal Xan de 1618-1664*,: Nûbihar Yayınları, 2018, s. 21.
[3] Kemal Süphandağ, *Ağrı Direnişi ve Haydaranlılar*, İstanbul: Fırat Yayınları, 2001, s. 30.

vilayeti bu örgütlnme ağının merkezine dönüşür. Asıl ismi Kürdistan İstiklal Komitesi olan *Azadi* hareketi, kendi içinde derin ayrılıklar yaşayan İstanbul merkezli Kürt Teali Cemiyeti'nin Kürdistan'daki bazı kadrolarını bünyesine katmayı başarır.[4] Ulusal bir yordamla Kürt siyasasına dahil olan Azadi 1923 yılından itibaren yarı legal düzeyde faaliyetlerini yürütür. Azadi'nin 1924 yılında yaptığı bir dizi toplantıda, hareketin askeri boyutunu Halit Bey'in, propaganda boyutunu ise Şeyh Said'in yürütmesi kararlaştırılır. Ancak süreç beklenildiği şekilde gelişmez. Azadi'ye mensup Kürt subaylardan Bitlisli İhsan Nuri ve Teğmen Ali Rıza, Hakkarili Hurşid Bey, Vanlı Rasim Bey ve Mardinli Tevfik Celal Bey Beytüşşebap'ta başarısız bir isyan girişiminden sonra firar ederler.[5] Ankara hükümetinin bir süredir izlediği Azadi'nin ordu içindeki gizli komitesi bu şekilde deşifre olur.[6] İsyan tehlikesi sezen Ankara hükümeti, Cibranlı Halit Bey'i 20 Aralık 1924'te tutuklar. Akabinde gelişen Şeyh Said İsyanının başarısızlığa uğramasıyla bölgedeki baskılar artar, yüzlerce insan tutuklanır, içinde isyan hareketinin öncü kadroları ve Kürt kanaat önderlerinin olduğu 47 kişi İstiklal Mahkemeleri'nin kararıyla idam edilir.[7]

İsyanın bastırılmasından sonra Şeyh Sait'in oğlu Şeyh Ali Rıza Efendi de İran üzerinden Irak'ın yolunu tutar. İhsan Nuri ve subay arkadaşları ile Bağdat'ta buluşan Şeyh Ali Rıza, (daha sonra Suriye'de o günlerde kuruluş toplantıları devam eden ve Hoybun'a dönüşecek olan) Kürt Teali Cemiyeti'nin (La ligue Kurde) Bağdat'taki toplantılarına katılmalarını sağlar:

> "Ulusal şehidimiz Seyyid Abdülkadir'in oğlu şeyh Abdullah Nehri'de bir isyan başlattı. Onun yanına gitmek istedik. Lakin Hurşid'in gitmesine izin vermiyorlardı. Tevfik ve Rasim de 'Hurşid gelmezse biz de gitmeyiz.' deyince gidemedik. Birkaç gün geçtikten sonra polis dairesi bizi çağırıp 'ya bize bilgi verirsiniz ya da sizi hapse atarız' diye tehdit etti. Bunun üzerine Zaho mebusu Hazım Bey'e haber gönderdim. Kendisi Bağdat'a gelip bizi serbest bıraktırdı. Lakin artık Bağdat'tan çıkmamız yasaktı. Ermeni Taşnak Komitesi Leon Paşa'yı Bağdat'a göndermişti, Doktor Şükrü Sekban bizi tanıştırdı. Ulu Şeyh Said'in oğlu Ali Rıza ve amcası Şeyh Mehdi de Bağdat'a geldiler. Yurtsever bir Kürt olan Bağdat tapu müdürü Tevfik Bey'in evinde toplandık ve Ermenilerle birlik sözleşmesini imzaladık."[8]

Bu günlerde Şeyh Ali Rıza Efendi ve Taşnaksütyun'un Tebriz bürosunun teşvikiyle, Kürtçe bilmeyen İhsan Nuri bir Kürt isyanını başlatmak için yanına aldığı bir grup Hesenanlı süvari ile Hoybun'un kuruluşunun ilan edileceği Birinci

[4] Naci Kutlay, *İttihat Terakki ve Kürtler*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, s. 89.

[5] Ahmet Kahraman, *Kürt İsyanları Tedip ve Tenkil*, İstanbul: Evrensel Basın Yayın, 2004, s. 70.

[6] İhsan Nouri, *Mon Destin de Kurde:*, Genève: Editions Orient-Réalités, 2019.

[7] Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı 1880-1925*, Ankara: Özge Yayınları, 1992, s. 173.

[8] İhsan Nuri, " Bi Serhatiya min" nüshası (orijinal metin) , s.40

Kongreye katılmak için Suriye'ye gitmesi beklenirken Eylül 1927'de Türkiye hududundan içeri girer.[9]

Hali hazırda bir müddet evvel Ağrı Dağı'na sığınmış olan Celali aşireti konfederasyonu (Hesesoran kabilesi) reislerinden *Biroyê Heskê Têlli* ve mahiyeti tarafından icra edilen karşı koyuş kısa bir sürede politik bir kıyafete büründürülür.[10] Fakat Cumhuriyet idaresi tarafından bu etkili aşiret rüesası, tanımı son derece muğlak olan "şekavet" terimi ile etkilenmişti. Bu çerçevede Şeyh Said hadisesine bağlayıp söz konusu rüesayı ülkenin batı ve iç kısımlarına sürmek amaçlanmıştır. Edoyê Azizi, Ferzende Beg gibi aşiret rüesası ve sürgün edildiği muhitten filmleri aratmayacak bir şekilde firar eden eski Hamidiye Alayları zabiti Halis Bey "İsyan"a teşne olan Ağrı Dağı'na iltica ederler. Periferideki perakende Kürt çeteleri için bir çekim merkezi haline gelen Ağrı Dağı'ndaki hareket bu safhada halk arasında siyasi, askeri örgütlenmeyi, cumhuriyet idaresinin Kürdistan'daki ticari ve iktisadi altyapısının tahrip edilmesini ve mücadelenin Kürdistan'ın geneline yayılmasını öncelikli hedef olarak belirler. Kısa sürede Ağrı'da bir "cumhuriyet" tesis eden İhsan Nuri bu projeye karşı çıkan Hoybun ile karşı karşıya gelir.

Sorun Ağrı'ya geniş bir özerklik tanınarak ve teşekkülün ismi "Birinci mıntıka" (Van-Bitlis-Erzurum-Muş vilayetleri) olarak değiştirilerek halledilir, öyle ki sabık "Ağrı Kürdistan Cumhuriyeti"nin Meclis Başkanı olan Biroyê Heskê Têlî'ye "Birinci Mıntıka reisliği", Ağrı Kürdistan Cumhuriyeti'nin savaş bakanı olan İhsan Nuri'ye de "Hoybun Askeri Fevkalade Komiserliği" görevleri tevzi edilir.[11] Hızlı bir şekilde yarı-nizami bir teşekkül haline gelen Ağrı teşkilatı 1927 sonbaharından başlayarak 1930 senesine kadar muhitteki aşiret ağları üzerinde etkili bir direniş husule getirir.

Bir Direniş'in "Arka Bahçesi" Olarak Zilan

1930 yılının baharına kadar İran üzerinden Ağrı Dağı'na lojistik destek sağlanır. Lakin direnişin Ağrı muhitini aşarak Van, Erzurum, Muş ve Bitlis gibi çevre vilayetlere de sirayet etmesiyle birlikte Cumhuriyet hükümeti sert askeri önlemler alır. Erciş'teki Hoybun şubesi reisi Seyid Abdulvahap, bu şubeye bağlı askeri kuvvetlere kumandanlık eden Seyyid Resul ve Hoybun merkez azası aynı zamanda

---

"Ağrı Dağı'na gidiyorum. Birkaç mitralyöz, birkaç bombacı, bir iki topçu mualimine ihtiyaç vardır. Bir an evvel intihab ve izamlarını rica ederim. Gazetelerin bizi alakadar edecek havadislerini Bican kabilesi vasıtasıyla göndermenizi rica ederim. Bağdat'taki karara nazaren mevcudiki cebel topunu (dağ topu) miğdar-ı kaficephane ilegöndermeniz icab etmektedir.Onu bir an evvel Bağdatla muhabere ederek emrini istihsal edip göndermeniz çok faideli olacaktır."Cemşit'ten Zilan'a, 1 eylül 1927, ARF arşivi , dosya 1654, no: 36-8

[10] İhsan Nuri, "Bi Serhatiya min" nüshası (orijinal metin), s. 44-45

[11] Hoybun Heyet-i merkezi , askeri fevkaalede komiseri Cemşit'ten Hoybun Cemiyeti Heyet-i Merkeziyesine, Ağrı, 19 haziran 1928, ARF arşivi , dosya 1654, no: 51-42

isyan muhiti ile İran'daki şubeler arasında köprü görevi gören Hoybun Orta şube reisi Mehmet Bey (Mamo Kurdi), İhsan Nuri Paşa'dan habersiz olarak Erciş'e saldırır. Ana karargahın belirlediği tarihten önce gerçekleşen Erciş saldırısı kısmen başarılı olur. Lakin saldırının akabinde 9. Kolordu'ya bağlı birlikler Zilan Vadisi'ni tamamen kuşatır. Böylece Ağrı Dağı'nda bulunan İhsan Nuri Paşa ile muharebe hattı tamamen kesilir. Bunun üzerine Erciş Hoybun Şubesi, 29 Haziran tarihli acil yardım talebi içeren müşterek bir mektup kaleme alarak, Çaldıran hattı üzerinden doğrudan Rupen Ter Minasyan ile iletişime geçer ve yardım talebinde bulunur.[12]

Bu yardım talebine rağmen herhangi bir destek ulaşmaz ve Zilan-Erciş havalisi tamamen kuşatılır. Evvela bölgeye büyük bir askeri kuvvet ve yeni teknoloji ile donatılmış bir hava filosu gönderilir. Zilan Vadisi ve komşu muhitlerde kanlı katliamlar gerçekleştirilir, binlerce sivil katledilir, onlarca köy yakılır.[13] İhsan Nuri Paşa ile Rupen Paşa dönemin "Türk yayılmacılığına" karşı Fars-Kürt-Ermeni halklarının mücadele birliğini öngören "Turan'a Karşı Aryan" argümanını Fars bürokratlara anlatmaya devam ederken, İran o sıralar Türkiye ile pazarlık yapmaktadır.[14] Öyle ki Ağrı Dağı'nın İran toprağı olan kısmı Türkiye'ye bırakılır ve dağa giden lojistik hat kesilir, böylece ana karargahının dış dünya ile olan bağı kesilir.

Devlete bağlı askeri güçler, Zilan'daki "imha" harekatına 4 Temmuz'da başlamakla birlikte, Haziran ayı içinde kalabalık muhitleri hava filolarıyla defalarca bombalar. Akabinde, Genelkurmay'ın direktifleri ile bölgeye askeri birlikler gönderilir ve bu birlikler Kerx, Qardoğan, Sogitlî köylerini yakar, yolda karşılaştıkları

"Erciş Hoybun Şubesi'nden Rupen Paşa Hazretlerine", Erciş, 19 Haziran 1930, ARF Arşivi, dosya: 1662, no: 11-103

"(...) Zilan'da, Tendürek'te ihtilâl vardır. Dâhildeki Kürt rüesalarından (reislerinden) yüz nefer (kişi) Türkler tarafından semt-i meçhule (bilinmeyen bir yere) nakledilmişlerdir. İzmir'de ihtilâl dehşetlidir. Osmanlıların kuvveti Ağrı'da sekiz bindir. İran'la henüz hudut komisyonu muâhedeleri (antlaşmaları) olmamıştır. Yusuf Bey, Reşit Bey iki yüz hane ile İran'a dehalet(sığınmak) etmişlerdir." Rapor, 2 Temmuz 1930, ARF Arşivi, dosya: 1662, no: 11-152

[14] "(...) Turanizm faaliyeti önündeki İran-Kürt-Ermeni ittihadının (birliğinin) tahakkuku (gerçekleşmesi) karşısında, milletlerimizin istihlâs (kurtuluş) karîbine beşâret (müjde) olduğu için; çok şâdım. Bu hususdaki nokta-i nazarımızın tevafuku (uygunluğu) karşısında fikirlerinizi tekrardan ibaret olacak mütalaamı ayrıca arz eylemeği bî-lüzum görüyorum. (...) Gelelim Turanizm tehlikesinin tadili (hafifletilmesi) için İran Hükümetinin tutacağı vaziyeti ve iki milletimizin ittihadı ve hukuklarımızın iadesi meselesine ki bizler için ehemmiyet teşkil eder noktadandır. Sizin ve bizim İran Hükümetine karşı olan hüsnü hareketimiz (iyi niyetimiz) malum olmakla beraber düşmanlarımız İran'da daha ziyade sayü (çalışma) gayret ibraz ederek onların fikirlerini teşevvüşe (aklını karıştırmaya) muvaffak olmuşlardır. İran Hükümetine düşman olan Türk ve Bolşevik bizlerden daha ziyade gayur (daha çalışkan) bulundular ve bizleri İran'a düşman göstererek bizlerin de faaliyetini tenakus kılmağa muvaffak oldular. (...)", Rupen Paşa'dan Cemşid Paşa'ya, Tahran, Haziran 1930, ARF Arşivi, dosya: 1662, no: 11-161

herkesi öldürür.[15] Ağrı Dağı'ndaki direnişçiler bu süreçte ağır uçak bombardımanı altında tutulduğu için, Kağızman ve Ağrı'daki toplu bulunan kıtalar ile Erzurum'daki ağır topçu kıtaları Zilan'a gönderilir, bunların boşalan yerlerine de Erzincan'daki birlikler yerleştirilir.

Bunlarla yetinmeyen Genelkurmay, ilk etapta Erciş'e daha kuvvetli bir uçak filosunu da göndermeyi ihmal etmez. Zîlan Deresi'nin kan aktığı ikinci gün (5 Temmuz 1930) Genelkurmay Başkanı, "Kürtler koyun kılığına giriyorlar"[16] gayesiyle insanlarla birlikte koyun sürülerini de bombalayan "kahraman pilotları" kutlar.[17]

Zilan'da bunlar yaşanırken Meclis'te ateşli münakaşalar olmaktadır. Turancı ve ırkçı düşünceleriyle bilinen dönemin Diyarbekir milletvekili Süleyman Nazif; *"Vaaz ve nasihat veya re'fet (merhamet, acıma) ve şefkat zamanı çoktan geçti, eline silah almış olan her asinin eli başıyla birlikte kesilmelidir"* diyordu.[18] Süleyman Nazif'ten sonra kürsüye çıkan Başvekil İsmet İnönü de; *"Bu ülkede sadece Türk ulusu etnik ve ırksal haklar talep etme hakkına sahiptir. Başka hiç kimsenin böyle bir hakkı yoktur"* diye ekliyordu.[19] Reis-i Cumhur Mustafa Kemal ise bir an için ordunun başına geçmeyi bile planlamıştı, öyle ki, New York Times gazetesi bir haberinde Mustafa Kemal'in direnişin daha fazla uzaması halinde Kürdistan'a gidip doğrudan ordulaın başına geçmeyi düşündüğünü yazıyordu.[20]

Bir Katliamın Sahnelenmesi Olarak Zilan

Katliamdan hemen önce muhitin bir topoğrafya haritası çıkarılmış, coğrafi etüt gerçekleştirilmiş, böylece toplu katliamlar gerçekleştirmeye müsait derin vadiler tespit edilmiştir. Tanıkların beyanına göre köyler bombalandıktan ve direnişçiler püskürtüldükten sonra Albay Derviş Bey'in emrindeki 3., 5. ve 7. Seyyar Jandarma Taburları tarafından esir alınan siviller belli bir yere toplatıldıktan sonra, katliamın icra edileceği sarp dere yataklarına doğru yola çıkartılırlar.[21] Katliam tanığı Tahir Nas'ın beyanına göre; sırası gelen grup askerler tarafından dere ya-

[15] *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları 2*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992, s. 56.

[16] Kahraman, Kürt İsyanları Tedip ve Tenkil, s. 339.

[17] "Yaşar Bey Müfrezesinin takdire değer olan hareketi ve hava kıtalarımızın parlak basanları kumandanız altında yapılacak harekâtın çok yüksek semerelere ve fırsat bekleyen düşmanlarımıza Türk süngüsünün her an ezici bir kuvvet olduğu hissini vereceğinden şüphem yoktur. Bir daha tekrarlanmayacak biçimde yapılacağına şüphe etmediğim harekâtınızda başarılar diler, bütün arkadaşların gözlerinden öperim." *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları* 2, s. 60.

[18] Ayşe Hür, "Ağrı Dağı'nda Bir Kürt Cumhuriyeti", *Taraf Gazetesi*, 24 Mayıs 2009

[19] A.g.e.

[20] A.g.e.

[21] Derya Yaylalı, *Cumhuriyet Dönemi Bölücü Faaliyetler İçinde Ağrı Dağı Ayaklanmaları (1926-1930)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,, s.106.

tağına götürülür ve "kırmızı bayrak" kaldırılması ile birlikte mitralyöz ateşi başlar, aynı askerin "beyaz bayrak" sallaması ile birlikte mitralyöz ateşi kesilir, ardından görevli subayın "süngü tak" emri ile hala hayatta olanlar süngülenir, son safhada ise kurbanların üstü aranır ve ziynet eşyaları toplanır.[22]

Öte yandan; dere yataklarının tesadüfi seçilmediği, devletin katliamı icra etme babında coğrafi ve askeri hafızaya sahip olduğu aşikardır. Zira adı geçen dere yataklarında 1915 yılında binlerce Ermeni de katledilmiştir. Derviş Bey'in emrindeki katliam taburları bu bilgiye maliktir. Örneğin; şehir merkezi Erciş'e kaçan sivillerin bir kısmı yolda Cergeşîn Köyü'nün yakınındaki "filekuştî" denilen kayalıklarda kurşuna dizilirler. Filekuşti, Ermenilerin katledildiği yer manasına gelir. 1915 soykırımdan bu kayalıklarda Ermeniler katledilir.[23]

Ağustos ayına gelindiğinde onlarca köy[24] yakılmış ve umum sakinleri katledilmişti. 1930 yazı boyunca Zilan'da icra edilen askeri operasyonlarda toplam kaç sivilin katledildiği meselesi muammasını korurken devlet cenahı bu hususta çeşitli rakamlar verir. Genel kanıya göre Zilan'da öldürülen insan sayısı "on beş binden" fazladır.[25] Aynı yıl Hoybun'un Katliam hala devam ederken yayınladığı altıncı broşürde; Zilan muhitinde şimdiye kadar toplam 220 köyün yakılıp yıkıldığı, 4500 civarında kadın, çocuk ve yaşlının katledildiği, aynı şekilde yüz kadar aydın, ekabir ve önde gelen şahsiyetin de ağızları dikilen çuvallara konularak diri diri Van Gölü'ne atıldığı yazılıyordu.[26] Nitekim İsmet Paşa 22 Eylül'de Mecliste yaptığı konuşmada aleni bir şekilde Zilan'da katliam icra ettiklerini dile getirmekte bir beis görmüyordu: "*İran hududunda vuku bulan tecavüzlere hadis olan Zey-*

[22] Kaynak şahıslar Haydar Özer ve Tahir Nas Katliamdan sağ kurtuldular.

[23] Kaynak şahıslar Koçer Çetin ve Kakıl Erdem Katliamdan sağ kurtuldular.

[24] Yakılan Köyler: Exis, Şarbazar, Doğançi, Tendurek, Çakirbeg, Yilanlı, Babazeng, Sor, Şorik, Mürşut, Mescitli, Karakilis, Kunduk, Zorava, Aryutin, Xallacköy, Y.Koçköprü, A. Koşköprü, Kuruçem, Milk, Yekmale, Kilise, Koşk, A. Partaş, Y. Partaş, Bunizi, Pelexlu, Kerx, Söğütlü, Mığare, Qardoğan, Kelle, Hostekar, Sivarköy, Kızılkilise, Ziyaret, Hêrişo, Gomik, Şeytanava, Birhan, Cergeşin, Papişkîn, Komir, Hesenevdal, Xarxus, Êrşat, Karamelik, Şerefli, Meral.

[25] "Asiler 5 günde yok edildi...Zeylan Deresi'ndekiler tamamen yok edildi. Bunlardan bir kişi dahi kurtulamamıştır. Ağrı'da harekât devam ediyor. Dünden beri harekât sahasında eşkıya kalmamıştır. Büyük kuvvetlerimiz yüksek sarp dağlara iltica edenleri de mahvetmiştir. Zeylan Deresi yüzlerce cesetle doludur." Vakit Gazetesi, 13 Temmuz 1930. / "Temizlik başladı...Zeylan deresindekiler tamamen imha edildi. Bunlardan tek bir kişi kurtulmamıştır. Zilan harekâtında imha edilen eşkıya miktarı 15.000' den fazladır. Yalnız bir müfreze önünde düşüp ölenler 1. 000 kişi olarak tahmin ediliyor. Zîlan Deresinden sıvışan 5 şaki de teslim olmuştur. Buradaki harp pek müthiş bir tarzda cereyan etmiş. Zîlan Deresi lebalep (ağzına kadar) cesetle dolmuştur. Cumhuriyet Gazetesi, s. 1, 16 Temmuz 1930.

"(...) Bize ulaşan bilgilere göre Türkler Zilan bölgesinde 220 köyü yerle bir etti, 4500 kadın, kız çocuğu ve yaşlıyı katletti. 100'den fazla Kürt kanaat önderi diri diri çuvallara konulup çuvalların ağızları dikilerek Van Gölü'ne atıldı. (...)" Docteur Bletch Chirguh, "La Question Kurde: Ses origines et ses causes", *Publicationde la Ligue Nationale Kurde Hoyboun*, no: 6, Kahire, 1930, s. 39.

lan Kıyamı (isyanı) mütecavizlerin (eşkıyaların) ve onlara iltihak etmek gafletinde bulunan bir kısım bedbahtların tamamen tedip ve tenkil olunmasıyla neticelendi (...)"[27]

Esasen Zilan Vadisi'nde icra edilen Katliama kadar psikolojik üstünlük Ağrı Dağı'ndaki ana karargahın lehine idi. Lakin Katliamdan sonra sahadaki psikolojik üstünlük Türk ordusuna geçer. Bu esnada Rupen Ter Minasyan, Katliamı yabancı kamuoyuna anlatabilmek için Milletler Cemiyeti'ne ve Sosyalist Enternasyonal'e başvurur. Kürt katliamını, on beş sene evvel icra edilen Ermeni katliamının devamı ve Panturanizm siyasetinin tatbiki olarak gören Rupen Paşa'nın o gün söyledikleri son derece düşündürücüdür:

> "(...) Van'da icra edilen katliamlar ve tarafınızdaki şiddetli çatışmalardan haberdar olarak dış temsilciliklerimize bilgi vermişim. Uluslararası kamuoyuna ve Sosyaliste Enternasyonal ve söz konusu mesele ile alakadar olan devletlere müracaat etmelerini arkadaşlarımdan rica etmişim. Kürt katliamları Ermeni katliamların devamını ve Panturanizm davasının icrası olduğunu belirterek Türk ve Rus askerlerinin topraklarımızdan uzaklaşmaları ve Ermeni, Kürt müttefik ve bağımsız devletlerin kurulması hususunda bize taraftar olmalarını talep etsinler. Eğer bu çabalar yerine ulaşırsa ve eğer bugün müspet bir sonuç elde edilmezse bizim geleceğimiz için zemin hazırlamış olurlar (...)"[28]

Rupen Paşa askeri hususlarda da İhsan Nuri'ye bir dizi öneride bulunur. Van Gölü'nün güney istikametinden Hakkâri ve Irak sınırına uzanan dağları tutmanın ehemmiyetinden söz eder. Fakat Ağrı Dağı'nda kara ve hava güçlerinin şiddetli taarruzu altında bulunan İhsan Nuri, "teknik teçhizat ve erzak taleplerimden vazgeçtim, bize sadece cephane gönderin" diye yazar.

Oysa bütün bu askeri girişimlerin içinde sadece "Oramar İsyanı" etkili olabilmişti. Şeyh Ahmed Barzani ve Mela Mustafa Barzani'ye bağlı kuvvetler Oramar nahiyesindeki askeri birliği yedi gün boyunca kuşatmış, kuşatma altındaki birliğin yardımına gelen Şemdinli'deki Hudut taburu ağır kayıplar vermişti. Lakin 28 Temmuz sabahı başlayan ağır hava bombardımanı sonucu, Barzani birlikleri Oramar nahiyesindeki kuşatmayı kaldırarak akşamüzeri geri çekilmek zorunda kalmışlardı. Haco Ağa Nusaybin civarındaki küçük bir hudut karakoluna baskın yapabilmiş, Berazi Aşireti kuvvetleri Suruç hattından içeriye girememiş, Dersim'e gitmek isteyen Osman Sabri yarı yolda geri dönmek zorunda kalmıştı. Celadet Ali Bedirhan, Cemil Paşazade Ekrem-Kadri Beyler ve Milli Aşireti Reisi İbrahim Paşazade Mahmut Bey ise yerlerinden dahi kıpırdayamamışlardı.[29] Kamuran Ali Bedirhan'ın bu mektubu ağır bir kuşatma altında bulunan İhsan Nuri Paşa ve

[27] İdare Mecmuası, sayı: 28, 1930, s. 45

[28] Rupen Paşa'dan Hoybun Fevkaalede Askeri Komiseri Cemşid Paşa'ya, Tahran, 14 Temmuz 1930, ARF Arşivi, dosya: 1662, no: 11-124

[29] Dilawer Zengi, *Bîranînên Mamoste Osman Sebri*, Şam: Weşanên malpera Amûdê, no:29, 2003, s.136. Erişim: http://www.amude.net/epirtuk/osman-sebri-biranin.pdf

Ağrı kuvvetlerine umut aşılamaktan başka bir gaye taşımıyordu. Nitekim Kamuran Ali Bedirhan mektubunun sonunda İhsan Nuri Paşa'nın "bütün Kürt kuvvetlerinin genel kumandanı" olarak atandığını müjdeliyor ve yola çıktığını iddia ettiği kuvvetlerin Ağrı Dağı havalisine ulaşır ulaşmaz kendisinin emrine gireceğini belirtiyordu.[30] Fakat mektupta adı geçen hiçbir kuvvet Ağrı Dağı'na ulaşamaz, böylece Zilan Bölgesinde binlerce sivil ordu tarafından sistematik bir şekilde üç ay içinde katledilir.

Katliamın Rehberleri ya da Bir Devlet Aparatı Olarak Milisler

Milislik, bir devletin kendi egemenlik sınırları içinde bulunan ulus-altı bir bölge üzerinde askerî, ekonomik ve politik açılardan kontrol sahibi olmasını destekleyen düzensiz ve yarı silahlı bir kuvvet olarak tanımlanabilir. Kürdistan'daki milislik kurumu Cumhuriyet döneminde değişir. Lağvedilen aşiret gücünün yerine 1915 Ermeni soykırımına iştirak etmiş, kent, kasaba, nahiye ve köylerde yerleşik, umumiyetle herhangi güçlü bir aşirete mensup olmayan, "Türklüğe meyilli aileler" kategorisinde eşraf, tüccar, Belediye reisi ve muhtarlardan müteşekkil bir milis gücü oluşturuldu.[31] Bu kuruma zamanla mensubu olduğu eski Hamidiyeli aşiret, kabile veyahut aile ile feodal bağlarını koparan, "tedip ve tenkil" edilecek olan hedef muhite aşina aşiret efradı da dahil edildi.

1890'lardan 1923'e kadarki süreçte Erciş ve Zilan vadisini aralarında bölüştüren Haydaran ve Ademan aşiret konfederasyonlarına bağlı olarak milislik yapan alaylar, 1924 yılı itibariyle cumhuriyet eliti tarafından gözden çıkarıldığı gibi, söz konusu elit nezdinde yük olarak görünmeye başladılar. Tasfiye edilmeleri kararlaştırılırken araya Şeyh Said İsyanı girdi. İsyanın hemen sonrasında bu alaylar tasfiye edildi, yerlerine kentli tüccarlardan oluşan milisler ikame edildi. Örneğin; Erciş'te "Gıdıkzade" olarak bilinen Cevher Efendi-zade İdris ve Süleyman (Erdinç) isimli tüccarlar belediye başkanlığı görevini yürüttükleri gibi, diğer tüccarları da bir araya getirerek canlı hayvan alım satımı yapan "Aladağlar" isimli bir kooperatif şirket kurmuşlardı. 1930 yazına kadar Gıdıkzadeler ve etrafına topladıkları diğer kentli tüccarlar, aşiretler ile ilişkilerini titizlikle korurlar. Erciş muhasarası esnasında silaha sarılan Gıdıkzade İdris ve Süleyman kardeşler, muha-

[30] Hoybun Fevkalade Murahhas-ı Haricîsi Dr. Kamuran Ali Bedirhan'dan Ağrı Askerî Komiseri ve Başkumandanı İhsan Nuri Paşa Hazretlerine, Beyrut, Ağustos 1930, ARF Arşivi, dosya: 1662, no: 11-124

[31] Dönemin Çankırı mebusu Mustafa Abdülhalik Bey (Renda) 14 Eylül 1925 tarihli raporunda "Türklüğe meyilli Kürt ailelerin" mevcudiyetinden özellikle bahsediyordu. Bu ailelerin üzerinde durulmasını gerektiğini ve bu ailelere "yatırım" yapılmasını öneriyordu. M. Abdülhalik Bey şayet bu ailelere yatırım yapılırsa, bunların cumhuriyet idaresi namına isyan muhitlerinde savaşacaklarını belirtiyordu. Rapor için bkz. M. Kalman, *İngiliz ve Türk Belgelerinde Botan Direnişleri (1925-1938)*, İstanbul: Med Yayınları, 1996, s. 15-31.

saranın hemen akabinde Erciş'te tesis edilen milis ordusunun "süvari" ve "piyade" birliklerinin kumandanları olarak belirdiler.[32] Emirlerindeki milis ordusu kentteki tüccar, esnafın yanı sıra belediyenin tellalından tutun, muhtelif mahallelerinin muhtar ve imamlarını da bünyesine katmıştı. 1930 yazı boyunca katliam taburlarına rehberlik ederek binlerce sivilin katledilmesine doğrudan iştirak edeceklerdi. Milislerin katliam esnasında göstermiş oldukları performans dönemin Birinci Umumi Müfettişi İbrahim Tali Bey (Öngören)'in dikkatini celbetmişti: *"Erciş'te kahramane kan döken vatanperver binlerce milis görmekle göğsüm kabardı. Halk cumhuriyet devletine hakikaten sarılmış ve bu uğurda kan dökmeğe hazırdır. Erciş milisleri ve kahraman vatandaşlarımızın gösterdikleri fedakârlıktan ne kadar müftehir olsak azdır."*[33]

1930 yazı itibariyle katliam sahasını talan eden milisler kısa bir süre içinde muhitin sosyo-ekonomik yapısını tersyüz ederler. Katledilen ahalinin koyun sürülerine ve arazilerine el koyan milisler servetlerine servet katarlar.[34] Aynı şekilde katliam esnası ve sonrasında oluşan "can kurtarma borsası"nın simsarlığını yapıp, katledilme korkusuyla kendilerine başvuran Zilanlılardan yüklü miktarda nakdi para alırlar. Bazı aşiretlerin köy ve yaylalarına el koyarlar, bir müddet sonra bu rant ağı Zilan muhitinin dışına taşar. Erciş kent merkezine yakın Kürt köyleri uhdesine alan milisler, köylüler ile bir çeşit serf/vassal ilişkisi tasarlarlar. Keyfi öldürmeler[35] ve el koyma vakaları sıradan pratikler haline gelir.[36] Katliam boyunca sayısız kadın ve çocuk tecavüz ve cinsel istismara maruz kalır, *Aşê Keşiş*

---

[32] *Cumhuriyet Gazetesi*, Erciş Milisleri, 1 Ağustos 1930

[33] *Cumhuriyet Gazetesi*, 30 Ağustos 1930, s.1

[34] El konulan mallar, ziynet eşyaları ve nakit paradan oluşan hasılattan aslan payını Gıdıkzadeler alıyorlardı. Hasılattan kalan ise diğer milisler arasında pay edilir. Kaynak dönemin milislerinden Şahıs Şükrü Yardımcı.

[35] Reşoyê Mele'nin kızı Keser Şah anlatıyor: "Annem ünlü Milis Sidîqê Hesen Keçele'nın bacısıdır. 1926 yılında babam Reşo sürgüne gönderilmek istenince dağa çıkmış. Zîlan Katliamında Derviş ve Yaşar Bey adlı komutanlar babama haber yollayıp silahıyla teslim olması durumunda kendisine bir şey yapmayacaklarını dayım Sidîq vasıtasıyla kendisine iletmişler. Babam teslim olmayınca da annemi iki çocuğuyla birlikte tutuklamışlar. O sıra da annem bana hamileymiş, Annemin tutuklanmasını kendisine yediremeyen babam gelip teslim olur. Teslim olduğu köy Gurgus'da, nerelerde barındığını, kimlerin kendisine yardım ettiğini söylemesi için annemin ve köylülerin gözü önünde çırılçıplak soyarak, vücudunda, derisinin altında cepler yaparak zorla ellerini sokarlar, Babam kimsenin kendilerine isteyerek yardım edip barındırmadığını kendilerinin silah zoruyla beslenme ihtiyaçlarını temin ettiklerini söyler. Bunun üzerine babamı kurşunlayarak öldürürler. İki kardeşimi de annemin gözü önünde öldürürler." Kemal Süphandağ, *Ağrı Direnişi ve Haydaranlılar*, s. 228.

[36] Örneğin Belediyede tellal olan Şerif, milis olduktan sonra Adilcevaz-Erciş arasındaki Culgeh ve çevre köyün arazisine el koyar. Karakilise köyüne el koyan Sidîqê Heso köyün ahalisini serfleştirir. Nalbantoğlu Refo Marças ve çevre köylere el koyar, Silê Lorik Pêrtax ve çevre muhitini serfleştirir. Gıdıkzadeler ise umum Zilan Vadisi'ne el koyar. Kaynak Şahıs Übeyit Fidan Cergeşin kayalıklarında gerçekleştirilen Katliamdan sağ kurtuldu.

ve *Aşê Dawuda* gibi mıntıkalarda ise toplu infazlardan sonra nekrofili vakaları gerçekleşir.[37] Kısacası Zilan muhitinde, milislerin yardımı ile bir soykırımın bünyesinde mevcut olabilecek şiddetin bütün varyantları titizlikle icra edilir. Zilan'ın ahalisi ya öldürülür ya da kaçmaya mecbur bırakılır. Ekin tarlaları ateşe verilir. Su kuyuları toprakla doldurulur. Binlerce ceset kurbanların köpeklerine ve yırtıcı hayvanlara yem edilir.[38] Nitekim 1930 Aralık ayı itibariyle tamamen insansızlaştırılan Zilan'da yeni bir merhaleye geçilir.

Katliamdan Arda-kalmak: Zindan ve Sürgün

Katliamının ardından tutuklanıp cezaevine konulanların veyahut sürgün edilenlerin büyük bir kısmı, Zilan muhiti dışında yer alan ama Zilanlılar ile akrabalık bağları bulunan Adilcevaz, Patnos, Diyadin ve Çaldıran'a bağlı Kürt köylerinin sakinlerinden oluşuyordu. Bu zaman diliminde milislerin şifahi ve yazılı raporları doğrultusunda, katliam muhiti (devlete göre "şekavet mıntıkası") dışındaki Erciş'in ova köylerinden yüzlerce Kürt "isyana iştirak etme" suçlamasıyla tutuklandı.[39] 1930 yılı itibariyle muhtelif yerlerde yakalanan direnişçiler veyahut katliamdan sağ kurtulanlar, birçok tutsağın yaşamını yitirdiği ağır işkencelere maruz kaldıktan sonra, Erciş ve Van'daki Ağır Ceza Mahkemeleri'ne sevk ediliyorlardı. Gerek sanık sayısının fazla olması ve gerekse Van ile Erciş'teki hapishanelerin kapasitelerinin yetmemesinden ötürü bin kadar tutsak 1931 yılı sonlarına doğru Adana'ya sevk edildi.[40]

[37] "En büyük toplu katliamlardan biri de Aşê Davuda'da (Davutlar Değirmeni) gerçekleştirildi. Adilcevaz'da müftülük yaptığım yıllarda Hacı Ömer adında dindar bir adam vardı. Bana diyordu ki: 'Seyda ben o zamanlarda bakaracıydım. Askerlere erzak taşırdım. Birkaç defa Aşê Davuda'da kamp kurmuş olan askerlere erzak götürdüm; kendi gözlerimle gördüm. Cenazeleri üstü üste yığmışlardı. Hiç unutmam, askerler cenazelerin arasına girip güzel kadın ve kızların cesetlerini ceset yığınının içinden çekip çıkarıyorlardı. Bu cesetlere tecavüz ediyorlardı.' Hacı Ömer bu gördüklerini ne zaman anlatsa ağlıyor, 'Müslüman, Müslüman'a bunu yapamaz.' diyordu." Kaynak şahıs Ahmet Yıldız.

[38] "Biz de çoğu insan gibi civardaki dağlara sığınmıştık. Açlık vardı. Babamla civarda yiyecek bir şeyler arıyorduk. Çakirbeg Köyü yakındı; o köy de yakıldığı için kimse yoktu. Hani bir koyun ya da yiyecek bir şeyler bulunur diye köyün içinde dolaşmaya başladık. Cesetler gördüm. Çocuktum ama cesetlerden korkmuyordum, çünkü her taraf yüzlerce binlerce ceset vardı. Köpekler o kadar insan eti yemişti ki hepsi birer yırtıcı hayvana dönüşmüştü. Cesetleri parçalayan köpekler sürü halinde bize saldırdı." Kaynak şahıs Ahmet Yıldız.

[39] Tutuklanmalar 1933 yılına kadar sürdü. Erciş ve havalisinde tutuklananlar peyderpey Adana'ya gönderiliyordu: "Ağrı Şakileri; sekiz kişi yakalanarak Adana'ya getirildi. Ağrı isyanı ile alakadar oldukları halde, firara muvaffak olan sekiz şaki ahiren yakalanmış ve jandarma muhafazasında Adana'ya getirilmiştir. Bu şakiler de Ağrı şakileri gibi Adana Ağır Ceza mahkemesinde muhakeme edilecektir." *Akşam Gazetesi*, 30 Aralık 1933, s. 2

[40] "Ağrı şakilerinin muhakemelerine bu hafta içinde başlanıyor. Ağrı şakilerinden 700 kişinin mahkeme-

1932'in Mayıs ayında Asri Sinema Salonu'nda başlayan duruşmada yargılanan 192 kişiden 155'i için bölücü faaliyet (Hoybun namına isyan etmek) kapsamında idam ve diğer 37 kişi hakkında ise bölücü faaliyete yardım etmek (şekavet) bağlamında üç seneden beş seneye kadar hapis cezası talep ediliyordu.[41] 1936 yazında dava savcılarından Şeref Gökmen bütün mahkumların beraatını istedi.[42] Aynı yıl Adana'daki bir kısım mahkum Mersin, Zonguldak ve Sinop cezaevlerine gönderildi.[43] Zonguldak'a götürülenler kömür ocaklarında çalıştırılırken, Sinop'a götürülenler de inşaat işlerinde çalıştırılır.[44] 4 yıl süren dava boyunca mahkumların büyük bir kısmı bulaşıcı hastalıklar, yetersiz beslenme ve işkenceler sonucu yaşamını yitirmişti.[45] Böylece Zilan Katliamının ikinci aşamasını teşkil eden Adana hapishanesi süreci tamamlanmış oldu.[46]

5 Mayıs 1932'de kabul edilen İskân Kanunu, bünyesinde Kürtler için büyük bir sürgünü barındırır.[47] Kanun, mecliste sert tartışmalara neden olur. Dönemin milletvekillerinden Reşit Bey, "Türk ırkı" kavramıyla neye vurgu yapıldığına açıklık getirilmesini talep eder. Bunun üzerine söz alan İçişleri Bakanı Şükrü Kaya *"Efendim geçsin. Sonra düzeltilir"* diyordu. Kanun tasarısında Kürt kelimesi geçmiyordu, onun yerine *Ana Dili Türkçe Olmayanlar* tanımlaması yapılıyordu. Bu kanunla Zilan yasak bölge ilan edilecek, Türkiye'deki nüfus yoğunluğunu bir program dâhilinde tekrar düzenleme yetkisi İçişleri Bakanlığı'na bırakılacaktı.

sine Adana Ağır Ceza Mahkemesi'nde bu hafta başlanacaktır. Şimdiye kadar şehrimize 192 kişi getirilmiştir." *Cumhuriyet Gazetesi*, 28 Kasım 1931, s. 2

[41] "Ağrı Maznunları: Adana ağır caza mahkemesi bugün karar veriyor", *Milliyet Gazetesi*, 14 Mayıs 1932, s.1

[42] *Ulusal BirlikGazetesi*, Ağrı Dağı İsyanı Suçluları, 11 Temmuz 1936, s. 2

[43] Dönemin Mersin Hapishanesi Baş Gardiyanı İlyas Mert'in aktardığına göre Zilan'dan getirilen Kürt mahkumlar, yerli mahkumların taciz ve saldırılarına maruz kalınca hapishanede isyana teşebbüs etmiş, araya giren "muteber" bazı mahkumların girişimleri ile isyandan vazgeçmişlerdi. İlyas Mert, *Hapishaneden Sesler*, Adana: Demokrat Matbaası, 1950, s. 27.

[44] Roni Aram, *Kürt Tarihi reaksiyonel bir tarih*, ANF, 2022, Erişim: https://anfturkce.com/kultur/kurt-tarihi-reaksiyonel-bir-tarih-167157

[45] Kaynak şahıs Yusuf Keser kendisinden aktaran Veli Balıkçı; Sedat Ulugana, *Adana Zindanında Kürt direnişçiler zehirli iğnelerle katledildi*, ANF, 2012, Erişim: https://firatnews.com/guncel/adana-zidanynda-kurt-direnithciler-zehirli-idneyle-katledildi-4250

[46] 1990'lı yılların DGM Mahkemeleri ile 2000'lerin Özel Yetkili Ağır Ceza Mahkemelerini hatırlatan 'Ağrı Dağı Şakileri Davası' hakkında devlet arşivlerinde kendi tek bir belgeye dahi tesadüf edilmemiştir. Dava kapsamında yargılanan mahkumların tamamına yakını Zilanlı idi. Bu açıdan söz konusu dava Ağrı İsyanının mahiyeti ve kapsamını tekrar tanımlamamız için bize mühim bir fikir veriyor. Ağrı Dağı havalisinde cereyan eden bu isyan hareketi davasında neden Ağrılılardan daha çok Zilanlılar yargılandı?" sorusu önem kazanıyor.

[47] Öte yandan; Zilan bakanlar kurulu kararı ile 1931 yılında"Memnu Mıntıka" yani yasak bölge ilan edilir. Erciş'e konuşlanan 11. Seyyar Jandarma Alayı söz konusu mıntıkayı sıkı bir denetim altına alır. Bakanlar kurulu kararı olmadan hiç kimsenin Zilan memnu mıntıkasına giriş çıkış yapmasına izin verilmez.

Resmi tarihin gelenek icadı ritüeli bir kez daha hasıl olmuş ve 1933 yılı itibariyle katliamın başlangıç tarihi olan 3 Temmuz günü "panayır" olarak kutlanmaya başlanmış, Umumi Müfettişlik bu kararı basın yolu ile tüm ülkeye duyurmuştu.[48] Katliamdan 5 yıl sonra İsmet İnönü, "Şark Gezisi" adı altında 11 Temmuz 1935'te Erciş'e uğrar. Erciş'i, "Van Gölü civarının Türklük merkezi" olarak tanımlayan İnönü Erciş ve çevresine "Türk muhacir" yerleştirilmesi niyetini beyan eder.[49] Katliam sonrası Erciş muhitinin demografik yapısını kalıcı olarak "Türklük lehine" dönüştürülmesi için bazı adımlar atılmıştı. Öncelikle Kars'ın Arpaçay Kümbet köyünden "Türk ırkına mensup" 21 hane 138 nüfus Erciş'e yerleştirilmişti.[50] Erciş'e "Türk ırkına mensup" muhacir yerleştirme uygulaması sadece tek parti dönemi ile sınırlı kalmamış, 1980'lere kadar devam etmişti. Öyle ki Ulupamir Yaylası Kırgızları olarak bilinen Kırgız asıllı 1150 Afganistan göçmeni, Taliban–Rus savaşında, İslamabat Türk Büyük Elçiliği vasıtasıyla hanları Rahmankul öncülüğünde 1982'de Türkiye'ye getirildiler. 1983'te 12 Eylül cuntasından yönetimi devralan Turgut Özal Zilan katliamında yakılan ve ahalisinin tamamına yakını katledilen, haliyle bir daha kurulamayan Bonizli, Birhan ve Milk köylerinin arazisi üzerine Kırgızlar için konutlar inşa etti. Bu konutlara yerleşen Kırgızların isteğiyle köyün ismi Ulupamir olarak değiştirildi. 1990'lı yıllarda koruculaştırılan bu Kırgız köyü günümüzde de MHP'nin Zilan dağları arasındaki oy deposu görevi görüyor.[51]

Sonuç

"Tedip" uslandırma, yola getirme; "tenkil" ise uzağa gönderme, herkese ibret olacak şekilde cezalandırma, sindirme, düşman olanı veya nizama zararlı olan kimseleri ortadan kaldırma manasına gelse de bu manalardan daha fazla şiddet ve kırım içerir. Zilan özelinde uygulanan şiddetin dozajı, kırımın şekli, göçertmenin

---

[48] "Erciş'in isyandan kurtuluşu 3 Temmuz gününe tesadüf etmektedir. Umumi Müfettişlik, bundan sonra 3 Temmuz günleri her sene Erciş'te bir panayır açacağını ilan etmiştir. Bu panayır memleketimiz için büyük bir iktisadi ehemmiyeti haizdir. Panayır günü muhakkak muhitin en büyük şenlik ve alışveriş günü olacaktır. Panayır bir hafta devam edecektir. İlk panayır için şimdiden hazırlıklara başlanmıştır. *Son Posta Gazetesi*, Erciş'te her sene bir panayır açılacak, 20 Nisan 1933.

[49] Saygı Öztürk, *İsmet Paşa'nın Kürt Raporu*, İstanbul: Doğan Kitap, 2008, s. 35-36.

[50] BCA. 30.18.1-2/ 41/85/11/81-30, 4 Aralık 1933

[51] Ulupamir'de bugün 3 binden fazla Kırgız yaşıyor. Tüm Kürdistan genelinde sayıları 90 bini bulan korucuların, 2000'e yakını Kırgızlardan oluşuyor. Hemen hemen hiçbir köyün Ulupamir kadar korucuya sahip olmadığını da belirtmek gerekir. Köy sakinlerinden ve yıllardır koruculuk yapan Abdülgafar Erciyes: "Biz savaşçı milletiz. Keleşle büyüdük. Silah kullanmayı çok küçük yaşlarda öğreniyor, dağlarda geziyor, ata biniyoruz. Bu yüzden de biz operasyonlara katıldık. Bir ara Apo Med TV'den hedef olarak bizi gösterdi, bu yüzden de bu köyü çok iyi koruyoruz" diyor. Coşkun Aral, Türk Kırgızları, *Sabah Gazetesi*, 12 Ekim 2006, s. 6

taşıdığı nasyonal amaçlar "tedip ve tenkil" harekatlarının cumhuriyet elitinin biyo-iktidarını güçlendirmeye dönük uzun vadeli hamleler olduğunu gösteriyordu. Öyle ki Katliamdan bir yıl sonra (1931) "isyan bölgesinde işlenen ef'alın (fiil, eylem, işlem) suç sayılmayacağına dair kanun" yürürlüğe konulur, bununla katliamı icra ettiren elitin, işbirliği yapan paramiliter güçlerin ve kolluk kuvvetlerinin korunması amaçlanıyordu.[52] Ayrıca; Eylül 1930-1945 yılları arasında Sason-Dersim-Botan ve Van hattında "kaçakçılık-eşkıyalık ile mücadele" adı altında icra edilen katliamlara askeri açıdan birer "tedip ve tenkil" operasyonları idi ve Zilan Katliamı bu operasyonlara esin kaynağı oldu. Nitekim Albay Osman Nuri ve Yarbay Eyüp Sabri Süsoy, Zilan Katliamı ve Ağrı İsyanı deneyimlerinden yola çıkarak 1933 ve 1944 yılları arasında Jandarma Genel Komutanlığı bünyesinde "hizmete mahsustur" ibaresi ile eğitim fasikülleri hazırlamışlardır.[53]

Öte yandan; 2015 yılından sonra yerleşik ve güncel bir uygulama halini alan Kürt illerindeki kayyım atamaları Türk idare tarihinde esasen yeni bir vakıa değildir. Bu idari uygulamanın temeli 1930 yılında kabul edilen 1580 sayılı Belediye Kanunu'na dayanmaktadır. 1930-1948 yılları arasında Kürt illerindeki 90 kadar belediyeye kayyım atanmıştır.[54] Kayyım atamalarının mühim gerekçesi ise "Kürtlük cereyanının mefkureye dönüşmesi" idi. Zilan Katliamından kısa bir süre sonra çıkartılan Belediye kanunu gereğince 28 Ocak 1932'de Erciş kaymakamı Erciş Belediyesi'ne kayyum olarak atanmıştır. Dönemin Belediye başkanı İdris Erdinç her ne kadar milis kumandanı olsa da geçmişte Hoybun ile ilişki kurmuş olması belediye başkanlığını devlet nezdinde güvenilmez kılıyordu. Ayrıca yapılacak belediye seçimlerinde "Kürtçü mefkureye sahip" herhangi bir adayın belediyenin başına geçmesinden korkuluyordu.[55] Katliam'ın akabinde yerel siyasetin simge mevzisi olarak addedilen Belediye'nin katledilenler tarafından yönetilmesine izin verilmemesine dönük belirgin devlet tavrına karşılık, özellikle 1990'lardan sonra kendisini güçlü bir şekilde dayatan Kürt siyasetinin Erciş özelinde varlık göstermesinin başat argümanı katliam hafızası olmuştur. Nitekim ilk defa

---

[52] "Erciş, Zilan, Ağrı Dağı havalisinde meydana gelen isyan bölgesinde, buna müteakip Birinci Umumi Müfettişlik mıntıkası ve Erzincan'ın Pülümür kazası dâhilinde yapılan takip ve hareketleri münasebetiyle 20 Haziran 1930'dan 1 Aralık 1930 tarihine kadar askeri kuvvetler ve devlet memurları ve bunlar ile beraber hareket eden bekçi, korucu, milis ve ahali tarafından isyanın ve bu isyana alakadar vakaların tenkili emrinde gerek müstakilen ve gerekse müştereken işlenmiş ef'al ve hareket suç sayılamaz."
Kanun No:1850, Kabul tarihi 20.07.1931, T.C. Resmî Gazete, 29.08.1931, Sayı: 1859; TBMM Zabıt Ceridesi, Dördüncü Devre, C: 3, Fevkalade İçtima, Ankara, TBMM Matbaası, 1931, s. 242-243

[53] Osman Nuri, *İsyan ve Şekavet Mıntıkalarında Yapılacak Tedip ve Tenkil Hareketleri*, İstanbul: J.U.K. Matbaası, 1933. ; Eyüp Sabri Süsoy, *Eşkıya Muharebeleri ve Mağara Aramaları*, İstanbul: Askeri Matbaa, 1944.

[54] Resul Köse, "Tek Parti Döneminde Kayyım Uygulamaları", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*,sayı:9, 23 Haziran 2020, s.1525

[55] BCA30.18.1-2/ 26/11/5 -20 şubat 1932

2014 yılında yapılan yerel seçimlerde Kurdî argümanlara/eğilimlere sahip olan Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) Erciş'te belediye başkanlığını kazanırken, BDP seçmeninin temel motivasyonu ise Zilan Katliamı olmuştur.

1938 DERSİM SOYKIRIMI VE KÜLTÜREL DİRENİŞ

Uğur Ümit Üngör[1]

Giriş

Türkiye'de, Osmanlı toplumunun 1913-1950 yılları arası dönemde geçirdiği kökten ve şiddetli dönüşümün sorumlusu, Jön Türklerden oluşan bir toplum mühendisleri kuşağıydı. İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) ile halefi Cumhuriyet Halk Fırkası (CHP), bazı azınlıklara yönelik olarak, soykırıma varan bir dizi katliam, tehcir ve zorla asimilasyon kampanyasını yönetmiştir. Türk milliyetçiliğinin damgasını vurduğu bu otoriter dönemde kitlesel şiddete maruz kalan halklardan biri de Kürtler olmuştur. Bu dönemde Kürtleri hedef alan, soykırım niteliğinde üç katliam öne çıkmaktadır: 1925'te Diyarbekir bölgesinde, 1930'da Ağrı bölgesinde ve 1938'de Dersim bölgesinde yaşanan şiddet olayları. Mahut katliamların üçü de Kemalist zulüm ve baskıya karşı örgütlü bir Kürt direnişinin ortaya çıkmasını takiben gerçekleşmiştir. Üç olayda da, bölgenin yeniden fethi sırasında ve sonrasında son derece acımasız bir Türk kontrgerilla harekâtı yürütülmüş, siyasi bağlanımı olan ve olmayan Kürtler arasında hemen hiç ayrım gözetilmemiştir.

Kürtlerin durumunda ise yaşanan şiddetten, bilhassa 1925, 1930 ve 1938 katliamdan büyük ölçüde, başta Mustafa Kemal Atatürk üzere, yakın çevresindeki subaylar ile sivil yöneticiler sorumludur. Kürtlerin kültürel ve politik hakları konusunda tamamen düşmanca bir tavır takınan Atatürk, şiddetin kışkırtılması ve yönetilmesinde Ankara veya İstanbul'daki makamından bizzat aktif rol almıştır. Atatürk bu konuda, İttihat ve Terakki'den emekli bir toplum mühendisi olan sadık sağ kolu Şükrü Kaya ile kadim milliyetçi bürokratlar olan Celal Bayar ve Mustafa Abdülhalik Renda'nın yanı sıra, Mürsel Bakü, Kâzım İnanç, Fevzi Çakmak ve Kâzım Orbay gibi muvazzaf generallerinin de desteğini almıştır. Bu iktidar elitlerinin ortak noktası, kökeni öyle ya da böyle Balkanlar'a dayanan, Türkçe konuşan Osmanlı Müslümanları olmalarıydı. Yaşadıkları kolektif sürgün deneyimleri, üst düzey Osmanlı akademilerinden aldıkları modern eğitim, özümsedikleri

[1] Prof. Dr., Amsterdam Üniversitesi ve NIOD Enstitüsü'nde Holokost ve Soykırım Çalışmaları.

Türk milliyetçi ideolojisi ve Türkiye azınlıkları arasında etnik ayrılıkçılıktan duydukları endişe onları Kürtler karşısında uzlaşmaz bir siyasi pozisyon almaya itmiştir.[2]

Bir Soykırım Politikası Gelişiyor

İttihat ve Terakki'nin eski tehcir şefi ve dönemin Dahiliye Vekili [İçişleri Bakanı] Şükrü Kaya (1883-1959) rejimin doğu vilayetlerindeki yönetiminin gidişatını değerlendirmek amacıyla 8 Aralık 1936'da Ankara'da dört Umumî Müfettişliğin dördünü de kapsayan bir konferans düzenlemiştir.[3] Kaya'nın başkanlık ettiği konferansa Birinci Umumi Müfettiş Abidin Özmen, İkinci Umumi Müfettiş Kâzım Dirik, Üçüncü Umumi Müfettiş Tahsin Uzer, Dördüncü Umumi Müfettiş Abdullah Alpdoğan ile jandarma komutanları Naci Tınaz ve Seyfi Düzgören katılmıştır. Konferansa çağrılan kişilerin mahiyeti, Türkiye'nin Doğu'sunu yönetmekle görevlendirilenlerin İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden emekli toplum mühendisleri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Üç gün süren konferansta müfettişler Kaya'ya kendi görev bölgelerinde ulus inşasının nasıl ilerlediği konusunda brifing vermiştir.[4] Her müfettiş görevli olduğu vilayetle ilgili raporlarını sunarak, hükümetin aldığı önlemler sayesinde görev bölgelerindeki etnik sorunları ortadan kaldıracağı sözünü vermiştir. Konuşmacılar Suriye'de yaşayan Kürtleri, Ermenileri, Süryanileri ve Yezidileri "büyük Ermenistan ve birleşik Kürdistan'ın kurulması için çalışan" yıkıcılar olarak tanımlamıştır. Etnik azınlıkların hak taleplerinin, kırsaldaki jandarma sayısının artırılması ve tehcir ve iskân programının sürdürülmesi yoluyla engelleneceğine hükmedilmiştir. Alpdoğan ve Özmen ise insanları fiziken ortadan kaldırmaya devam etmenin Kürt sorununa tek başına kalıcı bir çözüm getirmeyeceğini ileri sürmüş; kalıcı çözümler için propaganda araçlarının yanı sıra, Kürtlerin kimliğine yönelik dilsel ve kültürel saldırılar gibi uzun vadeli zorla asimilasyon çabalarının devreye sokulması gerektiğini savunmuştur.[5]

1937 yılı boyunca Kemalist politikalarda bir radikalleşme göze çarpar. Aynı

[2] Uğur Üngör, *The making of modern Turkey: nation and state in eastern Anatolia, 1913-1950*, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 42-51; Türkçede: Uğur Ümit Üngör, *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet, 1913-1950*, çev. Ali İhsan Dalgıç, İstanbul: İletişim, 2016, s. 92-105.

[3] Cumhuriyetin ilk yıllarına tekabül eden, 1927-1952 yılları arasında, Kürtlerin, gayrimüslimlerin ve Türk olmayan Müslüman nüfusun yaşadığı bölgeler, ülkenin diğer bölgelerinden farklı olarak Umumi Müfettişlik sistemi ile yönetilmiştir.

[4] Şükrü Sökmensüer, Umumî Müffetişler Konferansı'nda *Görüşülen ve Dahiliye Vekâleti'ni İlgilendiren İşlere Dair Toplantı Zabıtları ile Rapor ve Hülâsası*, Ankara: Başvekâlet Matbaası, 1936.

[5] Hüseyin Koca, *Yakın Tarihten Günümüze Hükümetlerin Doğu-Güneydoğu Anadolu Politikaları: Umumi Müfettişliklerden Olağanüstü Hal Bölge Valiliğine*, Konya: Mikro, 1998, s.452-94.

Şükrü Kaya, 4 Haziran 1937'de Kültür Bakanlığı'na, Kürt bölgelerinde Türkçe eğitim veren yatılı okulların açılması konusunda çok gizli bilgiler içeren bir yazılı önerge göndermiştir: "Kız ve Erkek yatı Mekteplerinin açılması ve bu mekteplerde [Dersim'den] getirilecek olan beş yaşını doldurmuş kız ve erkekler okutturulup büyütülmesi ve muvezi surette yetiştirilecek olan bunlar yekdiğerile [birbiriyle] evlendirilerek Baba ve Analarından mevrus [miras kalmış] emval [mallar] ve arazileri içinde birer Türk Yuvası kurmaları temin ve bu suretle Türk Kültürünün Dersim'de esaslı bir surette yerleştirilmiş olacağı düşünülmektedir. Binaenâleyh [...] ufak çocukların bu gibi leyli mekteplerinde yetiştirilmeleri zaruri ve lüzumlu[dur]."[6]

Kaya'ya göre, zihinlerden sökülüp atılması gereken Kürt kültürünün asli taşıyıcıları anneler olduğundan, bilhassa kız çocuklarının bu okullara yerleştirilmesi elzemdir. Bu önergenin hazırlanması emri ise bizzat, annelere çocuklarını Türkçe dışında bir dille yetiştirme imkânı bırakmayacak bir politika izleme konusundaki kararlılığını ifade eden Atatürk'ten gelmiştir. Amaç, Kürtlerin "müstakbel Türkler" haline gelebilmesi için kuşaklar arasında kültürel bir yarık oluşturmaktır. Ulusa giden yol, zora dayalı olduğu kadar cinsiyetlidir de: Kadınları ulusal üreme ve ulusal kimliğin taşıyıcıları ve kültürün aktarıcıları olarak gören bir zihniyettir bu. Yatılı okullar, okulun "vahşi Kürtler"den "medeni Türkler"e dönüşümü gerçekleştirme kapasitesinin uzun vadede Kürtlerin kaderini belirleyeceğine duyulan Kemalist inancı temsil etmektedir, ki tarihsel ilerleme doktrini ile Türk medeniyetinin hikâyesinin telkin ettiği bir şey varsa, o da "Türk medeniyeti" ile "Kürt vahşiliği"nin birbiriyle bağdaşmazlığıdır. Bu doğrultuda, Kürt kültürel kimliğini hedef alan saldırı ırkçı ve sömürgeci bir uygulama olarak değil, bir medenileştirme misyonu olarak görülmüştür. Dolayısıyla, söz konusu politikalar Amerika, Kanada ya da Avustralya hükümetlerinin bu kıtalardaki (çocuklar başta olmak üzere) yerli halklara yönelik politikalarından pek de farklı değildir.

Dersim bölgesinin bu politikalara tepkisi ise genel itibariyle muhtelif olmuştur: Bazı aileler yeni toplumsal sözleşmeyi kabul ederek şehirlere taşınıp kültürel anlamda Türkleşirken, diğerleri uzlaşmayı reddedip karşı çıkmıştır. 1937 Dersim "isyanı," 1925'teki kalkışmaya benzer şekilde, yine bu Kemalist politikalara tepki olarak gerçekleşmiştir. Kemalistlerin isyana karşı tepkisi ise son derece acımasız olmuş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin modern tarihindeki muhtemelen en şiddetli toplu katliam olayı olarak tarihe geçmiştir. Kürtlere yönelik bu soykırım dönemi gerek hazırlık ve tertiplenme süreci, gerekse toplumsal atmosferi ve ideolojik gerekçelendirmesi açısından detaylı olarak belgelenmiştir. Türk milliyetçisi toplum mühendisleri, bu dönemde, özellikle Dersim'de Kürtlerin tehciri ve imhası için

---

[6] Şükrü Kaya'dan Kültür Bakanlığı'na, 4 Haziran 1937 tarihli mektup, akt. Nurşen Mazıcı, *Celal Bayar: Başbakanlık Dönemi 1937-1939*, İstanbul: Der, 1996, s. 233.

açıktan açığa çağrıda bulunmuştur. Mustafa Kemal dönemin nüfus politikasının ve demografik mühendisliğinin tayin edilmesine bizzat önayaklık etmiş ve yaverlerini acımasız bir Kürt karşıtı boyun eğdirme, tehcir, asimilasyon, gerekirse, imha politikası izlemekle görevlendirmiştir. Mustafa Kemal'in sağ kolu Dahiliye Vekili [İçişleri Bakanı] Şükrü Kaya ise, gerek yaptığı meclis konuşmalarında gerekse hazırladığı gizli raporlarda ülkenin kapsamlı bir etnik ve kültürel homojenleştirme sürecinden geçirilmesi zaruretini ısrarla dile getirmiştir.[7]

Fail İfadeleri

Katliamların niteliği, olayları faillerin bakış açısından aktaran kaynaklara erişilemediği için, ayrıntılı olarak incelenememiştir. Bununla birlikte, yakın zamanda ortaya çıkarılan arşiv niteliğindeki bir belge, katliamın bu boyutuna bir nebze ışık tutmuştur: Yusuf Kenan Akım adlı bir Türk askerinin, görev yaptığı bölüğe Dersim'deki köyleri "temizleme" emri verildiği sırada tuttuğu günlüktür bu. Akım'ın 1938'de günlüğüne düştüğü notlar, katliam boyunca gün be gün işlenen suça dair eşsiz bir bakış açısı sunmaktadır:

> *13 Ağustos:* Bugün bizim bölük bir derede yirmi bin koyun ve 50 Kürt yakaladı.
>
> *9 Eylül:* Ah bugün İzmir'de olsaydım. Halbuki dağ başında Kürtlerle uğraşıyoruz. [...] Bugün de dağları ormanları tarayarak ovaya geldik. Bizim bölük Şam Uşaklarının başı olan Şeytan Ali'nin kafasını ve bir çok daha insan öldürerek hepsinin kafasını getirdi. Şimdi bizim bölük çok gözde, bütün zabıtlar kahraman bölük diyorlar. Ali Galip Paşa bizim bölüğün gözlerinden öptüğünü telefonla söyledi. Geceyi Ovacık'ın bir saat ilerisinde geçirdik. Yine çok yorgunuz....
>
> *10 Eylül:* Bugün dağlar ormanlar tarandı. Bizim bölük, azılılardan birisinin kellesini getirdi. Başka bir bölük de Seyithan'ın kafasını getirdi. Bizim bölükte Ruşen isminde er var. Bütün kafaları o kesiyor. Buralarda çok sefil kaldık...[8]

Katliamda görev almış Kayserili bir Türk askeri olan Mahmut T. ise 1991 tarihli röportajda hatırladıklarını şöyle anlatmaktadır: "Ondan sonra, kim varsa ateş emri verdiler, bütün vardığımız köyleri hep yaktık, eşyalar toplandı, sığırlar, keçiler, koyunlar, hep topladık, sürdük götürdük. Kimse kalmadı, insan diye bir şey kalmadı, hiç! [...] Orada aşağı yukarı bir 80-90 kadar şey vardı, çocuk [ve] kadın vardı orada. Orada şey ettiler, ırmağın kenarına indiler, Munzur Irmağı akıyor aşağıdan. Yukarısı sarp böyle, meşelik. O bazen öyle olur ki, iki gün üç

[7] Şükrü Kaya, *Sözleri, yazıları, 1927-1937*, Ankara: Cumhuriyet Matbaası, 1937.

[8] Zeynep Türkyılmaz, "Dersim Soykırımı ve Kötülüğün Sıradanlığı," *Agos*, 29 Kasım 2019, bkz. www.agos.com.tr/tr/yazi/23286/dersim-soykirimi-ve-kotulugun-siradanligi [son erişim 5 Nisan 2023]; Mahsuni Gül (ed.), *Bir Askerin Günlüğünden Dersim 1938*, İstanbul: Fam Yayınları, 2019.

gün kan akar, kıpkırmızı kan. Munzur Irmağı."[9]

Eldeki tek tük fail ifadesi, sağ kurtulanların katliamlara, zehirli gaz kullanıldığı teyit edilen hava bombardımanlarına, cinsel şiddete, kitlesel sürgünlere ve bunları müteakiben izlenen kültürel soykırım politikalarına dair bolca ayrıntı içeren tanıklıklarını destekler niteliktedir.[10]

Kemalizmin otoriter ve Türk milliyetçisi yönetimi altında, 1938 Dersim soykırımı yıkıcı mahiyetiyle öne çıkar. O yıl yaşanan katliamlar, sürgünler, çocuk kaçırmalar, mülksüzleştirme ve maddi yıkım, bölgenin Kemalist ulus inşasına karşı direnişine verilmiş bir yanıttır. Dersim bölgesinde Cumhuriyet otoritesinin ve Türkleştirme politikalarının takviyesine hizmet eden 1934 tarihli İskân Kanunu ile 1935 tarihli "Tunceli Kanunu," Dersim aşiretlerinin oluşturduğu bir ittifakın direnişiyle karşılanarak sabote edilmiştir. Hükümetin buna cevabı yine ziyadesiyle acımasız olmuş, savaşçılarla siviller arasında hemen hiç ayrım gözetmeyen bir şiddete başvurulmuştur: Ordu köyleri yakarak binlerce silahsız sivili idam etmiş, İttihat ve Terakki yönetimi sırasında gerçekleştirilen 1915 Ermeni Soykırımı'nda izlenen yöntemlerle toplu katliamlar yapmıştır. Köyleri basan askerlerin uyguladığı rutin yöntem, köylüleri silahsızlandırmak, eşyalarını ellerinden almak ve toplu olarak ellerini bağlamak şeklindeydi. Köylüler daha sonra siperlere ve uçurumlara götürülerek makineli tüfeklerle infaz ediliyordu. Uygulanan bir başka yöntem de, insanları samanlık ve barakalara doldurup diri diri yakmaktı.

Elde kesin veri bulunmamakla beraber, bu katliamlarda 15.000 dolayında sivil öldürülmüştür. Cinayetlerin büyük kısmı standart emirler doğrultusunda uygulanan rutin prosedürler doğrultusunda işlenmiştir: Köyleri tarayın, köy sakinlerini toplayın ve yerleşim yerlerinin dışındaki ıssız bir alana götürüp infaz edin. Dahası, askerlere tanınan cezasızlık, onlara inisiyatif alma ve sivillere karşı keyfi şiddet uygulama yetkisi vermiştir. Türk ordusu ve emniyet güçlerinin arşivlerine erişim olmaksızın bu rakamları kesin olarak doğrulamanın bir yolu olmasa da, Dersim halkının sözlü geleneği, şiddeti nasıl deneyimlediklerine dair benzersiz içgörüler sunar. Laç Vadisi Ağıtı, Dersim'in 1938 katliamlarıyla ilgili en bilinen sözlü ağıtlarından (Zazaca: *şüare* veya *kılam*) biridir. Bu ağıtın varlığı ve bugüne ulaşmış olması bile başlı başına, Türk hükümetinin kültürel soykırım politikalarına karşı direnişin bir kanıtıdır.

[9] Dersim Kulturgemeinde, "Tanık Asker Anlatıyor: 'Dersim'i Tarihten Sildik,'" 3 Mayıs 2021, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=yq5EBLi1P3A [son erişim 5 Nisan 2023].

[10] Bu konuda bir sözlü tarih derlemesi için bkz. *Belleklerdeki Dersim '38*, İstanbul: Tarih Vakfı, 2011.

Hewa Derê Laçi: Mağdurun Tanıklığı ve Direniş

Halo, halo, halê ma yamano!
Esker onto ma ser de, dormê ma qapano
Ordi zafo, canê wela ma nêdano
Şêrê diyarê Laçi sere, têde mız u dumano
Şêrê diyarê Laçi sere, têde şin u şivano
Bextê aşiru bırıjiyo, kes ma rê alaqutare nêvano
Qemerê Heseni verê mığare de gıno waro, şêrê mınê berano
İvişi xo sanıto Pulê Pil Xatune
Ham dano pêro, hem qeydu vano
Vano »to hirê ordi ontê ma ser de«
Haqi ke dest da, nafa neferi ra nêverdano
Zalımi qısley untê ma ser de,
Haqi ke dest da, nafa onderi ra neferi ra nêverdano
Aşiru nıka teseliya xo ma Demenu ra gurete
Meşte ki goçê sıma jê goçê Hermeniyano
Eskeri zor kerdo, İvisê mı, xo bıçarne peyê kemere!
Ewro hucım kerdo, qolê hetê Pêtere
Qersuna ondere gınay İvis ağaê mı, esker heni kuto dere
Ax yamano, malê tharva cigere
Kamo ma u piyê to rê biaro, bıko, a xevere
Qırkerdena ma Demenu, aşiru rê ruswete, pere
Dina Haqi persenê, dina de zurekera bêtivara
Derê Laçi bıvêso! İvisê mı çeto
Şêrê diyarê Laçi ser, asmêni ra, ax, roz vıneto
Merdena koy persenê, ma rê çêf u saltaneto
Kam ke ma ra Derê Laçi de mıreno
Roza İmam Uşêni axrete de caê xo ceneto
Ma do pêro, hêfê xuyo hawt bedeli gureto
Qır keme, qır nêkeme, nêqedino, ordiyê dewleto
Derê Laçi bıvêso! İvisê mı, şiya aşire
Lazê mı dest u boji semernê we, kuto wertê tavure
Lerze meke, ravê meso, rew memıre!
Ax lemın, bao, ravê meso, rew memıro!
Ordiyê hokmati zafo, dina ma ser de kerde sajia sure
Onderê Haqê mı, kıstena İvis ağaê mı bena zure

Laç Deresi Ağıdı

Halimiz halimiz, yamandır halimiz,
Asker sürmüşler üzerimize, çevremiz tutulmuş.
Halimiz halimiz, ne olacak halimiz,
Ordu sürmüşler üzerimize, bir çıkış yolu vermiyor.
Biz Demenanlar'ın katli, aşiretler için rüşvet ve paradır,
Hey yiğitler! Dövüşün, beraber dövüşelim; ölüm yiğitlerin işidir.
Ey aşiretler şimdi biz Demananlılar'la hesaplarını gördüklerinde,
Yarın da sizin göçünüz, Ermeniler'in göçü gibi olacak.
Gidin Laç Deresi üstüne, her taraf sis ve dumandır,
Yıkılsın aşiretlerin bahtı, kimse bizimle alakadar olmuyor.
Gidin Laç Deresi üstüne, gökyüzünde ah, güneş donup kalmış,
Şu Hakk dünyasını sorarsan, güvenilmez, yalancı bir dünyadır.
Derttir, derttir, ne ağır bir derttir.
Qemeré Heseni düşmüş mağaranın önünde, o benim koçaslanımdır.
Derttir, derttir, bu ne dermansız bir derttir,
İvisé Sey Khali'yi düşürmüşler kapana, hem çarpışıyor hem şarkılar söylüyor.
Zalimler kışlalar sürmüş üstümüze, dünya olmuş kızgın bir sac,
Kurşun değmiş İvis'ime, ordu ancak girebilmiş dereye.
Biz dövüşmüşüz, yedi katıyla almışız bedelimizi,
Kim ölmüşse bizden Laç deresinde, ahirette yeri cennettir.
Gidin Laç deresi üstüne, her taraf sis ve dumandır,
Yıkılsın aşiretlerin bahtı, kimse bizimle alakadar olmuyor.
Gidin Laç deresi üstüne, gökyüzünde ah, güneş donup kalmış,
Şu Hakk dünyasını sorarsan, güvenilmez, yalancı bir dünyadır.
Ağıt: Weliyê Uşenê Yimami (1889/ 16.05.1958)
Kaynak: *Sılemano Qıji*
Derleyen: *Metin-Kemal Kahraman*

Derê Laçi ağıtı, Dersim bölgesinin sözlü geleneğini oluşturan yüzlerce ağıttan biridir. Ağıtta, Dersim halkı, bilhassa da 1938 yazında Laç Vadisi'nde kuşatma

altına alınan Haydaran ve Demenan aşiretleri ile Türk ordusu arasında yaşanan çatışmalar anlatılır. İki aşiretin savaşçıları saldırılara kısa bir süre direnebilmiş, sonrasında Türk ordusu bu iki aşiretin ötesine uzanan kapsamlı bir katliama girişmiştir. Ağıt, görgü tanığı olduğu bu çatışma ve katliamlardan sağ kurtulan, Kureşan aşiretinden Weliyê Wuşenê Yimami (1889-1958) tarafından bestelenmiştir. Ağıt, zaman içinde sözlerini değiştirerek farklı versiyonlarını yaratan çeşitli şarkıcılar tarafından aktarılıp icra edilmiştir. Ağıtın en iyi bilinen yorumcusu muhtemelen, resmi adı Süleyman Doğan olan Sılo Qız'dır (1915-2019); yukarıda aktarılan versiyon da onun sözlü tarihçiler tarafından birçok kez kaydedilmiş olan çeşitlemesidir.[11] Sözleri genel itibariyle anlaşılır ve betimleyici olan ağıt eşkıyalık, kahramanlaştırma ve şehitliğe dair yerel irfanı takip eder. Fakat ağıtta geçen iki dize dikkat çekicidir: "Aşiretler kendini kandırsın" (*Aşiru nıka teseliya xo ma Demenu ra gurete*) dizesi, çatışmada tarafsız kalmayı seçen Dersim aşiretlerine atıftır. Besteci burada, ne kadar tarafsız olurlarsa olsunlar, bu aşiretlerin de sonunun kanlı olacağı (ki gerçekten öyle olmuştur) öngörüsünde bulunmaktadır. İkinci olarak, besteci ağıtta Ermenilerin akıbetinden bahseder, ki bu da bize Dersimlilerin, sadece yirmi yıl önce Ermenilerin başına gelenlerden açıkça haberdar olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla, Laç Vadisi ağıtı sadece 1938 soykırımına değil, modern Türkiye'deki daha kapsamlı kitlesel şiddet tarihine dair de bir tanıklık niteliği taşır.[12]

Laç Vadisi ağıtı üç bakımdan önemlidir. İlk olarak, sunduğu ampirik detay bakımından, zira bu ağıt olmasaydı, ağıtta adı geçen dört kahraman, belirtilen dört yer ve olayların seyri görece meçhul kalırdı. Bu durumda da, müracaat edilebilecek yegâne kaynak olarak elimizde kala kala, "eşkıyalık" ve "gericiliğin" "temizlenmesine" ilişkin resmi Kemalist anlatı kalmış olurdu. İkinci olarak, ağıt menşei bakımından önem taşır: 1940 Katyn katliamı ya da 1965 Endonezya soykırımı gibi "başarılı" soykırımlarda, yani fail rejimin iktidarda kalmaya devam ettiği soykırımlarda, kurbanların sesleri bastırılır ve sonrasında da yeterince temsil edilmez. Dersim vilayetinin adının, topografik olarak Tunceli şeklinde değiştirilmesinin yanı sıra köy isimlerinin Türkleştirilmesi de dayatılan bu sessizliğe katkıda bulunmuştur. Laç Vadisi ağıtı bu sessizliği, Dersim soykırımının 2000'lerin ortasından itibaren kamusal tartışmalara konu olmaya başlamasından çok önce delip geçmiştir. Ağıtın üçüncü önemli yönü de, taşıdığı kuşaklar ötesi kültürel anlamdır: Ağıt, Kürt toplumunun çok daha geniş kesimlerini 1938 soykırımı konusunda, doğrudan mağdurlardan daha duyarlı hale getirmiş, bu bakımdan da Dersim'in genç kuşaklarını adalet ve tanınma adına siyasi seferberliğe sevketmiştir.

[11] Hüseyin Akar, *Dersim'den Portreler*, İstanbul: Kalan, 1999, s. 105-6.

[12] Yektan Türkyılmaz, "'Die Sonne gefror am Himmel!': Von den Schwierigkeiten der Genozidforschung unter den Bedingungen der Verleugnungsideologie," *Werkstattgeschichte*, no. 81, 2020, s.129

Sonuç

1938 ve sonrasında Dersim'in imhası, Cumhuriyet tarihindeki diğer katliamlarla karşılaştırıldığında bile, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bugüne kadar sivillere karşı uygulanan en kanlı kitlesel şiddet olayıdır. İdeolojik onayla kapsamlı bir biçimde uygulanan bu imha politikası, Dersim'in geçim kaynaklarını sadece fiziksel değil, kültürel olarak da yok etmiştir, bu bakımdan da Kürt vilayetlerindeki Türk ulus inşası sürecinde bir köşe taşı olarak görülebilir. Bu hadiseyi özellikle bir soykırım haline getiren şey, kullanılan şiddet biçimlerinin birleşimidir: silahsız sivillerin katledilmesi, hayatta kalanların kitlesel olarak sürgün edilmesi, maddi yıkım, mal ve mülklere el konulması, cebri kültürel asimilasyon ve şiddeti müteakiben uygulanan kategorik inkâr ve yanlış bilgilendirme.

MUSTAFA KEMAL DÖNEMİ VE DERSİM KATLİAMI

Sabahattin Kayhan[1]

"Bizi bir kamyona doldurdular. Tüfekli iki erin nezaretinde.
Sonra o iki erle yük vagonuna doldurdular.
Günlerce yolculuktan sonra bir köye attılar."
Cemal Süreya[2]

Türkiye Cumhuriyeti, 1923 yılındaki ilanından 1938 yılına kadar kurucusu sayılan Mustafa Kemal Atatürk tarafından yönetilmiştir. Mustafa Kemal'in ölümüne kadar devam eden bu 15 yıllık süreç, aynı zamanda Kürdistan'ın bir iç sömürge (internal colonialism)[3] olarak yeniden dizayn edilmesini de kapsar. Nitekim Şark Islahat Planı'nı hazırlayan zamanın Dahiliye Vekili Cemil Uybadın, "Kürdistan umumi valilikle ve müstemleke (yani sömürge) usulü idare edilmelidir" vurgunu yapmaktadır.[4] Devlete göre Kürdistan'ın üç şekavet bölgesi vardır. Bu bölgelerden ilki Ağrı Dağı ile Zilan Deresi, ikincisi Sason ve üçüncüsü de Dersim'dir. Söz konusu sürecin (1923-38) sonunda tamamlanan Dersim Harekatı,

[1] Sorbonne IV'te tarih yüksek lisansını (2013) ve EHESS'te tarih doktorasını (2017) tamamladı.

[2] Dersim Katliamı sonrasında sürgün edilenlerden, Şair Cemal Süreya.

[3] Internal Colonialism(iç koloni) kavramı ilk olarak 1960'ların sonlarında akademik tartışmalarda ortaya çıktı. Harold Cruse ve Kenneth Clark gibi birkaç yazar 1960'ların başında "yerli koloni" terimini kullanarak bu fenomenin önemini vurgulasa da, "iç koloni" terimine ilişkin ilk kavramsallaştırma 1969'da Robert Blauner'den geldi. Yalnızca klasik kolonilere özgüdür, aynı zamanda eyalet sınırları içinde geniş çapta tanınır...Sömürgeci güç, yerli değerleri, yönelimleri ve yaşam biçimlerini kısıtlayan, dönüştüren veya yok eden politikalar yürütür. Sömürgeleştirilenler, egemen gücün temsilcileri tarafından yönetilir. (Mehmet Kurt, 'My Muslim Kurdish brother': colonial rule and Islamist governmentality in the Kurdish region of Turkey, Journal of Balkan and Near Eastern Studies: 21:3,2009, s.353). Detaylı okuma için bakınız: Robert J. Hind " The Internal Colnial Concept", Homi Bhabha "The Other Question"; Ngugi Wa Thiong'o, "*Decolonising The Mind, The Politics of Language In African Literature*", *Blauner Robert "Internal Colonialism and Ghetto Revolt"*; Harold Wolpe "The theory of internal colonialism: the South African case"; Jack Hicks "On the Application of Theories of 'Internal Colonialism' to Inuit Societies"; Michael Hechter "Internal Colonialism, Alien Rule, and Famine in Ireland and Ukraine"; Hechter Michael "Internal Colonialism, The Celtic Fringe In British National Development, 1536-1966"; David S. Walls "Internal Colony Or Internal Periphery? A Critique Of Current Models And An Alternative Formulation".

[4] Mehmet Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri*, Öz-Ge Yayınları, 1994, s. 583

Kürtlerin ulus olarak inkârının, imhasının ve asimilasyonunun önemli aşamalarından biridir. Dersim Katliamı tek bir olay gibi görünse de özü itibariyle söz konusu süreçte gerçekleşen diğer Kürt hareketleri, direnişleri ve isyanları ile bağlantılıdır. Keza; paranteze alınan süreçte bahse konu olan Kürt öznelliğini, Kürdistan'ın sömürgeleştirilmesine uluslararası anlamda zemin sunan Lozan Antlaşması'nın (24 Temmuz 1923) bir sonucu olarak da görmek gerekir. Başka bir deyişle; Mustafa Kemal'in Lozan Antlaşması'nın akabinde, geçmişte Kürtlere vermiş olduğu Otonom Kürdistan sözlerini 'unutması', dahası Kürtleri inkar ve imha politikalarıyla susturmaya çalışması, erken Cumhuriyet döneminin Kürt-Türk ilişkilerinin çerçevesini çizmiştir. Bu çalışmada, bahse konu olan tarihsel çerçevenin son halkası olan Dersim Katliamı ve katliamının dinamikleri Atatürk dönemindeki gelişmeler ve kararlar ile birlikte ele alınacaktır.

Giriş

Dersim coğrafik yapısı itibariyle hayli dağlık bir bölge olup ulaşım derin vadilerden geçen yollarla sağlanmaktadır. Ovaların azlığı nedeniyle halk daha çok dağların yamaçlarına ve kısmen düzlük alanlara yerleşmiştir. Tarihsel olarak Kürt ve Alevi olan Dersim halkı tıpkı diğer Kürt mîrlikleri gibi Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı fakat kendi iç işlerinde otonom bir idareye sahipti. Coğrafik olarak çok sarp olması nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu burada tam olarak hakimiyetini kuramamıştı. Dersim düzenli olarak Osmanlı yönetimine vergi vermiyordu, ayrıca devletin idaresinden de uzaktı. Hatta "Kürdistan fatihi" olarak anılsa da Sultan Abdulmecid bile Dersim'e tam anlamıyla hâkim olamamıştı. Söz konusu sultan, Dersim'in ileri gelenlerini Vidin'e sürgüne gönderse de nihai bir sonuç elde edememişti.[5]

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra hayata geçirilmeye çalışılan homojen bir toplum yaratma projesi kapsamında Dersim, Kürtlerin inkarının ve imhasının son halkasıdır. Bir bütün olarak devlet ve reis-i cumhur olarak Mustafa Kemal Atatürk, Dersim'e özel ilgi göstermiş ve Türklük gayesine uzak olmasından dolayı Dersimlileri "çıbanbaşı" olarak niteleyerek topyekûn ortadan kaldırmanın planını yapmıştır. Önce yasalarla katliamları, sürgünleri, tutuklamaları, ölümleri "kanunîleştirme" çabası içine girilmiştir. Bu süreçte Dersim ahalisi "eşkiya, medeniyetsiz, cahil, çapulcu, devlet düşmanı" olarak nitelendirilmiş, ardından bunların "tedip ve tenkil" (terbiye, uslandırma ve cezalandırma) edilmeleri için ordunun yönü Dersim'e çevrilmiştir. Devletin resmî söyleminde "Dersim Harekatı" olarak adlandırılan Dersim Katliamı ile Kürdistan artık Türk devletinin

---

[5] Kayhan Sabahattin, La déportation des Kurdes à l'époque l'Empire Ottoman 1836-1876, la thèse de doctorat à l'EHESS, Paris,2017 (Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Kürtlerin İskanı 1836-1876, yayınlanmamış doktora tezi, EHESS, Paris, 2017) p.195 et p.243.

bir 'iç sömürgesi' haline dönüştürülmüştür. Raporlarında 'müstemleke' vurgusu yapan dönemin İçişleri Bakanı Cemil Uybadın'a ek olarak, Mustafa Abdulhalik Renda'nın raporunda da Kürtlerin nasıl ve ne şekilde asimilasyona tabi tutulması gerektiği detaylarıyla sunulmaktaydı.[6]

1924 Anayasasındaki 1505 sayılı kanunla Kürtçe'nin kamusal alanlarda konuşulması yasaklandı. Bu yasak ile Türkiye Cumhuriyeti, Kürtlerin inkârının, imhasının ve asimilasyonunun hukuken startını vermiştir diyebiliriz.[7] İmha süreci; "medenileştirme", "güvenlik", "devlet otoritesini kurma" gibi söylemlerle örtülerek on binlerce insan katledildi. Büyük bir nüfus ise Türk şehirlerinde asimile edilmek üzere zorunlu iskâna tabi tutuldu. Devlet, iskân edilen Kürtlerin kendi yurtlarına dönmelerinden çekindiği için tedbirler aldı.[8] Aşiret liderlerini ya da seyitleri ve şeyhleri bağlı oldukları bölgelerden ya da ailelerinden ayırarak tekrar ayaklanmalarını ya da Kürtlük ruhunu canlandırmalarını engellemeyi de amaçlamıştır. İskân ve asimilasyon aynı anda yürütülen eşgüdümlü bir planın parçaları idi.

Dersim Harekatı Öncesi

1925 yılı Şubat ayında Şeyh Said liderliğinde başlayan direnişe karşı devlet askeri bir harekat başlattı. Askeri harekata paralel olarak 25 Şubat 1925'te, 1547 sayılı Bakanlar Kurulu kararnamesiyle Kuzey Kürdistan'da sıkıyönetim ilan edildi. Daha sonra 4 Mart 1925 tarih ve 578 sayılı Takriri Sükûn Kanunu[9] ile devlet Kürtlerin inkar ve imhasını kanun nezdinde meşrulaştırmayı amaçlamıştır. Devlet, 1925 yılının başlarında Şeyh Said öncülüğünde başlayan Kürdistan direnişini kanlı bir şekilde bastırdıktan sonra, Şeyh Said ve 47 Kürt liderleri Haziran ayında idam etti. İsyanın akabinde, Mustafa Kemal tarafından kurulan başkanlığını İsmet İnönü'nün yaptığı ve Genelkurmay Mareşal Fevzi Çakmak'ın da üyeleri arasında olduğu "Islahat Encümeni", Eylül ayında TBMM'ye Şark Islahat Planı'nı sunar. Aslında bu plan Mehmet Bayrak'ın da tespit ettiği üzere, "reformlara dayalı bir yenileşme girişimi değil; askere havale edilmiş, red ve inkara ve zoraki asimilasyona dayalı bir sömürgeleştirme programıydı."[10]

Şeyh Said Direnişi ile Dersim Katliamı arasındaki zaman zarfında, Genelkurmay'ın izniyle hazırlanan *"Genelkurmay Belgelerinde Kürt isyanları I-II"*[11] adli kitapta da görüldüğü üzere on beş adet 'ayaklanma' olduğu ve ordunun bunları

---

[6] Mehmet Bayrak, *Kürt Sorunu ve Demokratik Çözüm*, Wuppertal: Özge Yayınları, 1999, s.39.

[7] Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt* Sorunu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.119.

[8] BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi), 272.0.0.12/46.79.20, 2 Kasım 1925.

[9] İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Ankara: Yurt Yayınları, 1992, s.54.

[10] Mehmet Bayrak, *Kürtlere Vurulan Kelepçe, Şark Islahat Planı*, Ankara: Özge Yayınları, 2009, s.81.

[11] Kaynak Yayınları, *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları I-II*, İstanbul, 1992

'tedip' ettiğini aynı zamanda kanla bastırdığını görüyoruz. Adı geçen eserde yüz elli sayfalık en geniş bölüm Dersim'e ayrılmış olup bütün detaylarıyla katliamın nasıl gerçekleştiği anlatılmaktadır. Dersim Kürdistan'daki son kale olarak ifade edilmiş ve bu yüzden katliam öncesi hazırlıklar da zaman yayılmıştır. Önce İskan Kanunu (1934), ardından Tunceli Kanunu (1935) çıkmış ve aynı zamanda özel bir müfettişlik de kurulmuştur. Bu süreçte Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey'in İçişleri Bakanlığı'na sunduğu rapor, durumun devlet cenahından nasıl tanımlandığını göstermektedir. Raporda "Dersim'deki halkın gittikçe Kürtleştiğini ve tehlikenin büyüdüğü" belirtilmekte, Dersim'in Cumhuriyet için çıban olduğu vurgulanarak "Bu çıban üzerine kesin bir ameliyat yapmak ve elim ihtimalleri önlemek, memleket selameti bakımından mutlaka lazımdır" denmektedir.[12] Bu değerlendirme, yeni kurulan Cumhuriyet'in herkese boyun eğdirme amacı ile örtüşüyordu: "Okul açmak, yol yapmak, refah sebepleri sağlayacak fabrikalar kurmak, kendilerini meşgul etmeye yarayan çeşitli sanayi işleri sağlamak, özet olarak yurt sahibi yapmak veya uygarlaştırmak suretiyle ıslahata çalışmak hayalden başka bir şey değildir."[13]

Devlet, Dersim Harekatı kapsamında gerçekleştirdiği katliamların gerekçesini "eşkıyalarla mücadele" ya da "medeniyet götürme" gibi gerekçelerle örtse de asıl neden, Hamdi Bey'in raporunda açıkça belirtildiği gibi Dersim'de Kürt milli duygusunun giderek yükselmesidir. 27 Haziran 1927 tarihine gelindiğinde çıkarılan 1164 sayılı kanun ile Genel Müfettişlik kurulur ve Kürt/Kürdistan sorunu, "Doğu vilayetlerinin temel bir sorunu olduğuna göre bu bölgelerdeki uygulamalar hakkında müşterek düşünce ve eylem birliği gerçekleştirmek hükümet için çok önemli bir yol olarak görülmektedir"[14] düşüncesine varılır. Bu tarihten sonra Kürdistan'ın idaresi özel olarak Genel Müfettişlik tarafından yürütülür. Genel müfettiş, hükümetin vekili statüsünde olup bütün idarî, askerî, hukukî işlerden de sorumludur.

Dersim Harekatı öncesinde TBMM, kanunî hazırlıkları tamamlamak amacıyla 1934 yılında yürürlüğe giren 2510 sayılı Mecburî İskân Kanununu onaylar. Bu kanun doğrultusunda Türk olmayanların toplu ve zorunlu olarak yerlerinden alınıp asimile edilmek amacıyla başka yerlere yerleştirilmesi hedeflemektedir. Genelkurmay Başkanı Mareşal, Fevzi Çakmak tarafından Muğla'dan yazılan 19/7.1938 ve 28 sayılı şifrede[15], Dersim Harekatında ve sonrasında katliamdan sağ

[12] İzzeddin Çalışlar, *Dersim Raporu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s.231.

[13] *Türkiye Cumhuriyeti'nde, Ayaklanmalar (1924-1938)*. Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı, Resmi Yayınlar Seri No 8, Ankara, Genelkurmay Basımevi, 1972, s.165.

[14] İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Ankara: Yurt Yayınları, 1992, s.56.

[15] BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi) belge no:030101117481-3

kurtulan Dersimliler Türk şehirlerindeki madenlerde ve fabrikalarda çalıştırılmak üzere zorla yerlerinden edilmişlerdir. Aynı süreçte Dahiliye Vekili Şükrü Kaya, Dersim adının Tunceli olarak değiştirilmesini talep ettiği metninde askerî harekatın nedeni olarak "Cumhuriyet'in gerekleri"ni gösterir:

> Tunceli adı ile şimdi teşkil edilecek vilayetin ve o bölgenin eski ismi Dersim'dir. Dersim eski zamanda da muayyen bir mıntıkaya verilmiş bir isim değildir. Tanzimat'ta vilayet teşkilatı yapıldığı zaman burada da vilayet teşkil ediliyor. Fakat her nasılsa, ihmal, Dersim'i olduğu gibi bırakıyor. Bugün oranın içtimai teşkilatı kurumu vüstai (ortaçağa ait) bir teşkilattır. Yani birtakım parçalara ayrılmıştır. Bunlar hususatı medeniye, hukukiye ve hatta cezaiyelerin kendi aralarında görürler. Bugün burası 91 aşirete münkasemdir (ayrılmıştır). 1876'dan bugüne kadar muhtelif zamanlarda Dersim üzerine 11 harekât-ı askeriye yapılmıştır. Halkı cahil biraz da toprağın fakirliği dolayısıyla fakir olur ve elinde silahı bulunursa tabii böyle bir yerde vukuat eksik olmaz. Fakat bu harekât-ı askeriye muayyen (kesin) bir gayeyi istihdaf (amaçlama) ettiği için asker geri alınmış, asıl harekât-ı askeriyeyi icap ettiren hastalık ne tahlil ne tedavi edilmemiştir, yalnız hafifletilmiştir. Cumhuriyet devrinin, şiarı, memleketin esaslı ihtiyaçlarını esasından tedavi etmek ve asıl hastalığı tedavi eylemek olduğu için burada da medeni usullerle bir tedbir düşündü ve bu program ile memleketin her yerinde olduğu gibi buraların da Cumhuriyetin feyizlerinden istifade etmesini temin edecektir. Şimdi müzakere edilecek kanun böyle bir kanundur.[16]

Bu bağlamda Tunceli vilayeti, 2885 sayılı kanunla 4 Ocak 1936 tarihinde kurulmuştur.[17] Genel Müfettiş Abidin Özmen'in 1936 yılında sunduğu raporda da bu hususlar olanca açıklığıyla belirtilmiştir:"Türk camiası içinde kaynatmak istediğimiz kimseleri Kürtçe yerine Türkçe dili ile konuşur hale getirmek ve temsilin (asimilasyonun) yapılması için Kürtçe konuşmak meselesi üzerinde durmak gerek. Halkevlerinin, bilumum memurların, devlet daireleri ve müesseselerinde çalışan bilumum memur ve müstahdemlerin Kürtçe konuşmalarına katiyen müsaade edilmemelidir. İşi olan köylü Türkçe bilmiyorsa, köylü ile Kürtçe konuşmamalı, köylü memur olmayan bir tercüman getirmeye mecbur tutulmalıdır. Kürtçe konuşanlara karşı maddi ve manevi cezalar uygulanmalıdır."[18] Bu bağlamda, Atatürk'ün aynı yıl gerçekleşen meclis açılış konuşmasındaki vurguları da hatırlamakta fayda vardır: "Dahili işlerimizden mühim bir sayfa varsa o da Dersim meselesidir. Dahilde bulunan işbu yarayı, bu korkunç çıbanı, ortadan temizleyip koparmak ve kökünden kesmek işi ne pahasına olursa olsun yapılmalı ve bu hususta en acil kararların alınması için hükümete tam ve geniş selahiyatler verilmelidir."[19]

[16] Age, s.15-16.
[17] Age, s.40.
[18] Age, s.57.
[19] Mehmet Bayrak, *Kürt Sorunu ve Demokratik Çözüm*, Wuppertal: Özge yayınları, 1999, s.76.

Uzun yıllar Dersim katliamının Atatürk'ün bilgisi dışında gerçekleştiğine yönelik iddiaların ne kadar temelsiz olduğunu bu sözlerden anlamak mümkündür. Mustafa Kemal, "Dersim çıbanı" için "ortadan temizleyip kökünden kesilmesi gereken" vurgusunu yaparken, İsmail Beşikçi'nin ifadesiyle kendini dünyaya ezilen halkların dostu gibi gösterir: "Jenosid uygulamalarının esas sahiplerinden biri olmasına rağmen, Gazi Mustafa Kemal, dünya kamuoyuna kendini, ezilen, saldırıya uğrayan, haksızlıklara uğrayan yoksul halkların dostu olarak göstermiştir. Örneğin İtalya'nın Habeşistan'a saldırmasını, Mussolini'nin Habeşistan halkına 'yabanlar' demesini, 'yabanları' ezip yok etmesini şiddetle eleştirmektedir. Mussolini'yi, 'asker çizmesi giymiş sırtlan' diye nitelemektedir."[20] Bu yaklaşım, özellikle 1970'li yıllardaki Türk sol hareketlerinin büyük kısmının dünyadaki sorunlara duyarlı, ama Kürdistan'daki sorunları görmezden gelen tutumunu akla getirmektedir.

Devletin sürekli Dersimlilerin ellerindeki silahları toplama harekatı olarak dillendirdiği, aslında İsmet İnönü'nün sunmuş olduğu rapordaki Dersim'in Türkleştirilmesi ve Dersimli Kürtleri gerek öldürme gerek Batıdaki Türk şehirlerinde asimile etme projesinin dört adımından sadece biriydi. İkinci adım ise Kürt memurları bölgeden temizlemek. Sonrasında ilbaylık yani her türlü yetkiyle donatılmış valiler atamak ve kara yolları inşa etmek. En sonunda eğer hazırlık tamamlanmış ise harekata başlanacaktı.

Dersim'e Askeri Harekat

Katliam hazırlıklarının ikinci adımı olan Kürt memurların bölgeden sürülmesi, geniş yetkiler verilen ilbay (vali) atamaları ve yol yapımı ile devam eder. 1937 yılına gelindiğinde devlet ekonomik ve askerî gücünü Dersim çevresine yığmış,[21] bütçe gelirleri Dersim harcamalarına ayrılmış, genel seferberlik ilan edilmiş, 38 yaşına kadarki yedekler silah altına alınır. Elazığ'daki askerî noktaya yoğun bir şekilde silah ve araç yığınağı yapılır. Hava desteği için aynı şehirde Vertetil Askerî Havaalanı inşa edilir. Söz konusu harekata şu askerî birimler katılmıştır: 2. ve 3. Erzincan seyyar jandarma taburları ve 2. ve 3. seyyar jandarma süvari bölüğü, 9. Tunceli seyyar jandarma taburunun 1. 2. ve 3. piyade bölükleri ile süvari bölüğü, 2. Teyyare alayından toplam 18 uçak, 17. Tugay komutanlığı, 17. Tümenden 1 piyade taburu, 25. Alaydan 1 tabur, topçu taburu, havan takımı, 25. Piyade alayı, 63. Alay, 62. Alay, 17. Topçu alayı, 2. Muhafız alayının süvari bölüğü. Ayrıca Ankara, Malatya, Diyarbakır, Erzincan, Elazığ gibi illerden de takviye asker ve lojistik yardımlar gelmekteydi. 1 Mayıs 1937 tarihinde 4. Genel Müfettişliğin

---

[20] İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Ankara: Yurt Yayınları, 1992, s.66.

[21] Dr. M. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep: Ani Matbaası Tilel Caddesi, 1952, s.305.

emrindeki birliklerin kuvveti ise genel olarak: 122 subay, 36 askerî memur, 4.683 er, 234 gayri muharip er, 828 hayvan, 545 çeşitli araba, 59 çeşitli motorlu araç, 4.323 tüfek, 261 hafif makineli tüfek, 32 ağır makineli tüfek, 12 dağ topu ve 70.965 tüfek mermisinden ibaretti.[22] Bu süreçte tenkil ile köylerin yakılma biçim ve usulleri de Ankara tarafından esas ve kaidelere bağlanmıştı.[23]

Başbakan İsmet İnönü, genel taarruza "Sel Seferleri" adını vermişti. 4 Mayıs 1937'deki planlamaya göre; "toplanan kuvvetlerle Nazimiye, Keçigezek (Aşağı bar), Sin, Karaoğlan hattına kadar, şedid ve müessir bir taarruz hareketi ile varılacak" ve "bu defa isyan etmiş olan mıntıkalardaki halk toplanıp başka bir yere nakil olunacaktır." Harekat, gerçek bir sel gibi önüne çıkan insanları ve köyleri yok etmekle tamamlanacaktır: "Bunun içindir ki, silah kullanmış olanları ve kullananları yerinde ve sonuna kadar zarar veremeyecek hale getirmek, köyleri kamilen tahrip etmek ve aileleri uzaklaştırmak lüzumlu görülmüştür."[24]

İnönü'nün dedikleri harfiyen uygulanır. 19 Ekim 1937'ye gelindiğinde Dersim'de yüzlerce köy, tarla ve meşelik yakılmış, binlerce kişi katledilmiş, hayvanlar telef edilmiştir. Bu tarihte Genelkurmay Başkanlığı, harekattan alınan sonucu yeterli görür ve kış mevsimi başladığı için birliklerin 22 Ekim 1937'den itibaren garnizonlarına dönmelerini emreder. Ek olarak, "Bütün komutanlarla subay ve erata teşekkürlerimin iblağını rica ederim. Şehit olan bir subayın ailesine ve yaralanan dört subayımızın kendilerine 1000'er lira ikramiye verilmesi Milli Savunma Bakanlığından rica olunur"[25] açıklaması yapılır.

Harekat için asker ve memur tayini hakkındaki Mustafa Kemal Atatürk imzalı kararnamede, "Bir aydan fazla devam edeceği tahmin edilen Tunceli harekatının muharebe ve müsademeleri iltizam edecek nahiyeler, 88 sayılı kanunun birinci maddesine tevfiken İcra Vekilleri Heyetince 9/6/938 tarihinde onanmıştır"[26] ifadesi dikkati çeker. Her ne kadar 1937 yılındaki saldırı ile Dersim alt üst edilmişse de 1938 yılındaki harekat ile cezalandırma devam eder. Devlet kayıtları, katliamın boyutlarını büyük ölçüde gözler önüne serer:

> 1 Temmuz 1938, haydutların 5-6 bin tahmin edilen aile efradı İskisor, Alpanos, Horan bölgelerindeki mağaralarda, dere tabanlarında, Sıprat mağaralarında saklanmaktadırlar. 21

---

[22] Kaynak Yayınları, *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları I-II*, İstanbul, 1992, s.182.

[23] *Tunceli Bölgesinde Yapılan Eşkıya Takibi Hareketleri*, Köy Arama ve Silah Toplama İşleri Hakkında Kılavuz, Tunceli Vali ve Kumandanlığı Elazığ Turan Matbaası, 1938. Aktaran Zülküf Kışanak, *Yitik Köyler: Bin Yılların Mirası Nasıl Yakıldı?*, İstanbul: Belge Yayınları, 2004.

[24] Ahmet Kahraman, *Kürt İsyanları Tedip ve Tenkil*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, s.304 ve İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Ankara: Yurt Yayınları, 1992, s.125.

[25] Age, s.211.

[26] BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi) 030010000000011275516 (1-2-3) numaralı belgeler.

> Temmuz'da Laç Deresi mıntıkasındaki haydutlara karşı Erzincan tugayı ile kuzeyden, Mameki tugayı ile güneyden, Laç Deresi müfrezesi ile de Doğudan yapılan taarruz sonucunda, haydutların, şimdiye kadar olan inatla direnmeleri kırılmış, şaşkınlık içerisinde mağaralara, kayalıklara, ağaç diplerine sığınmışlardır. Haydutların sığındığı, ağızları mazgallı taş duvarlarla kapatılmış mağaralar, cesur askerlerimiz tarafından kuşatılmış, top ve makineli tüfek ateşinden başka, 25. Alaydan gönderilen istihkam, müfrezesi tarafından tahrip kalıpları atılmak suretiyle mağaralar tahrip edilerek içindekiler öldürülmüş, can havli ile dışarıya fırlayanlar ise açılan ateş sonucu imha edilmiştir.[27]

Pek çok bölge yerleşim ve girişe kapatılırken bir yandan da nüfusun Türkiye'nin batısına sürülmesinin hazırlıkları yapılmaya başlanır. 27/7/1938 tarihli Başvekaletçe Genelkurmay ve diğer kurumlara yazılan belgede Dersim'den Türkiye'nin batısına madenlerin ve fabrikaların bulunduğu şehirlere zorla yerleştirilecek olan 2.000 + 5.000 kişiden söz edilmekte, yine Dersim'de iskâna ve halkın girişine kapatılan yerlerin isimleri sıralanmaktadır. "Birinci yasak bölge: Karacakale, Kürk, Darboğaz garbı, Seyithan, Kırmızı dağ bala hattı, Haçili deresi ağzı, Bali Mezrası, Rızanın evi, Munzur Suyu, Anakomu, Harcıdağı ve Harcıdağı ile Karacakale arasındaki bala hattı. İkinci yasak bölge: Hozat garb, Çemişkezek şimal, Munzur silsilesi Cenubundaki Koç, Samlıların bulunduğu bölge."[28]

19 Ağustos 1938 ikinci safha için yürüyüşe devam eden ordu Munzur suyu ile Kalason ve Sin Bucağı bölgelerinde direnen yüzlerce kişiyi daha öldürür. Mazgirt'te toplanan son kafileden kaçmak isteyenlerden onlarcası askerlerce katledilir. Askerler sadece direnenleri öldürmekle yetinmeyip aynı zamanda yaşam kaynaklarını da imha ederek isyancıları yok etmeyi hedeflemiş, bu bağlamda bölgedeki onlarca köy ve tarla yakılmıştır.[29] Dersim Harekatı'nın son aşaması 6-15 Eylül 1938'de gerçekleşmiştir. Bu süreçte devlet verilerine göre tarama harekatında bölgedeki mağaraların tahrip edilmesi yoluyla "yüzlerce haydut imha edilmiş", yüzlerce kadın ve çocuk grupları yakalanmıştır. Yine binlerce hayvan, silah ve cephane ele geçirilmiştir. "Haydutların direndikleri köyler, münferit evler, komlar, tarlalar ve meşelikler yakılmış", tarama bölgesinde 17 günde 7.954 kişi öldürülmüştür.[30]

Harekat Sonrası Zorunlu İskân

Dersim Harekatı sonrasında Mustafa Kemal askerlere tebrik mesajı iletir. Bu takdirleri süratle ordunun en küçük kademlerine kadar duyurulur. Bu arada resmi

[27] İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Ankara: Yurt Yayınları, 1992, s.126.
[28] BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi) belge no:030101117481
[29] İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Yurt Yayınları, Ankara, 1992, s.126-128.
[30] Age, s.129.

geçit hazırlıkları yapılırken, bir yanda da bundan sonraki tedip harekatı planlanmakta ve Dersim'de asayişin devamı üzerinde tedbirler düşünülmektedir. Bunun önemli adımlarından birisi, nüfusun Türkiye'nin batısına sürülerek asimile edilmesidir. Elazığ tren istasyonunda Atatürk'ün başkanlığında gerçekleşen toplantıdan sonra çıkarılan 1937 yılı 2/6662 sayılı kararname[31] gereğince binlerce Dersimlinin Trakya, Çanakkale, Bilecik, Bursa, Balıkesir, Kütahya, Denizli, Aydın, Isparta, Burdur ve Muğla illerine gönderilmesi kararı alınmıştır.

Dersim halkının nerelere, ne kadar gönderileceği hakkındaki uzun raporda 7.000 kadar Dersimlinin Türkiye'nin batısında sanayinin ve madenciliğin olduğu şehirlere zorunlu iskânı detaylı şekilde anlatılmaktadır. İlk etapta 2.000 kişinin aşağıdaki illere gönderilmesine karar verilmiştir:

İzmit ili İzmit kağıt fabrikasında çalıştırılacak olan 50 kişi + 100 kişi
Isparta kükürt madeninde çalıştırılacak 50 kişi
Isparta ili Keçiborlu'da, kükürt madeninde çalıştırılacak olan 50 kişi
Karabük, demir ve çelik fabrikasında çalıştırılacak olan 250 kişi
Zonguldak, Karabük kömür madenlerinde çalıştırılacak olan 600 kişi + 500 kişi
Zonguldak Ereğli havzasında çalıştırılacak 1.500 kişi
Diyarbakır, Ergani demir madeninde çalıştırılacak 400 kişi
Fethiye, krom madenlerinde çalıştırılacak olan 300 kişi
Divriği, demir madeninde çalıştırılacak olan 250 kişi[32]

Genelkurmay Başkanlığı tarafından Başvekâlet müsteşarlığına cevaben yazılan belgede, Sivas-Divriği'ye gönderme işleminin ertelenmesini istemiş, gerekçe olarak Dersim'e yakınlıktan dolayı kaçma ihtimali gösterilmiştir. Ayrıca gönderilecek nüfusun peyderpey gönderilmesi, askerliğini yapmayanların askerliklerini yaptıktan sonra iskân edilmeleri gerektiği bildiriliyordu.[33] Yukarıdaki illerde çalıştırılmak üzere sürgün edilenler dışında Dersimli Kürtler otuz iki ayrı şehre dağıtılmışlardır.[34]

Sonuç

Dersim Harekatı, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı ve Genelkurmay Başkanlığı ve Meclisin ortak yürüttüğü operasyon sonucunda tamamlanmıştır. Resmi kaynaklara göre eşkıyalara karşı düzenlenmiş askeri bir harekât olarak gö-

---

[31] BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi 030-10-111-748-1 (10) numaralı belge

[32] BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi) 030_10_00_00_112_755_16_1 ve 030-0-010-000-000-111-748-1 numarali belgeler

[33] BCA (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi) 030-10-111-748-1 (25) numaralı belge.

[34] Hülya Karabağlı, 19 mart 2012, T24 internet Haber,https://t24.com.tr/haber/bizi-bir-koye-attilar-diyen-cemal-sureya-da-dersimden-surgun-edilmis,199720 Erişim tarihi, 20.05.2022.

rülse de özü itibariyle Dersim Kürtlerine yönelik bir katliamdır. Kesin sayısı bilinmemekle beraber on binlerce Dersimlinin ölümü ve yine on binlercesinin Türk şehirlerine zorunlu iskânıyla sonuçlanmıştır. Yukarıda devletin resmi arşiv belgelerinden yararlanılarak açıklamaya çalıştığımız olgu, devlet eliyle bilinçli ve planlı olarak askeri ve siyasi hazırlıkları yapılan bu katliamın, esasen yıllar öncesinden ve tamamıyla kontrollü olarak devletin reisi tarafından takip edilmiş olmasıdır. Nihayetinde Dersim Katliamı gerisinde yakılmış yüzlerce köy, talan edilmiş bir doğa, kimliğinden ve kültüründen uzaklaştırılarak asimile edilmeye çalışan bir halk bırakmıştır. Öte yandan, her şeye rağmen Dersim aidiyetini sahiplenen Kürtler direnmeye, coğrafyalarını savunmaya, kendi benlikleri ile yaşamaya devam ediyor.

12 EYLÜL REJİMİNDE OLAĞANÜSTÜ DEVLET ŞİDDETİ, IRKSALLAŞTIRMA VE SİLAHLI DİRENİŞ

Harun Ercan[1]

Türk Silahlı Kuvvetleri'nin 12 Eylül 1980'de iktidara el koymasıyla ortaya çıkan siyasi süreç, akademik çalışmalarda ağırlıklı olarak kalıcı etkileri olan geçici bir siyasi rejim değişikliği olarak görülmekte. Yeni bir hegemonik proje çerçevesinde devrimci hareketleri şiddetle bastırmak, devlet-toplum ilişkilerini Türk-İslam sentezi etrafında yeniden tanımlamak ve neoliberal birikim rejimine geçişi sağlamak 12 Eylül rejiminin stratejik hedefleri arasındaydı. Bugünden bakıldığında, TSK'nın öncülük ettiği iktidar koalisyonun Kürt Özgürlük Hareketi'nin ortadan kaldırılması dışındaki hedeflerine büyük ölçüde ulaştığı söylenebilir. Türkiye'de sol tarih yazımına göre, 12 Eylül rejiminin bu hedeflere ulaşmasını sağlayan temel etken zincirlerinden boşalmış bir devlet şiddetiydi. Diyarbakır, Mamak ve Metris gibi askeri cezaevleri başta olmak üzere devrimcilere yönelik sistematik işkencelerin hiddeti ve tüm topluma sirayet eden kolektif kapatılma hali düşünüldüğünde bu yaklaşımın önemli bir bağlama işaret ettiğine şüphe yok. Lakin tarihsel değişime devlet şiddetini merkezine alan *yapısalcı* bir yaklaşımla değil, iradi bir referans noktası da eklenerek bakıldığında, 12 Eylül rejimine dair üretilen sol anlatılarda kayda değer analitik boşluklar göze çarpıyor. Bu eksikliğin devam etmesinde, başta Kürt Özgürlük Hareketi olmak üzere, kolektif siyasi öznelerin bu dönemde cezaevi duvarlarının ardında rejime karşı örgütlemeye çalıştığı direniş tarihinin yeterince işlenmemiş olması önemli bir role sahip.

Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK) 12 Eylül rejimine karşı geliştirdiği silahlı direniş, devlet şiddetinin tarihsel anlamda belirleyiciliğini işaret eden yaklaşımlar açısından "teorinin öngördüğü bir sonucun gerçekleşmemiş olması" bakımından

[1] New York Eyalet Üniversitesi'nde (Binghamton) devlet teorileri, savaş sosyolojisi ve toplumsal hareketler alanlarında doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

"aykırı bir vaka" (*negative case*) olarak ele alınabilir.[2] Bu süreç içerisinde örgütsel olarak ayakta kalamayan ve zamanla etkisizleşen diğer Kürt ve Türk sol örgütleri ile kıyaslandığında, PKK'nin örgütsel seyrinin diğerlerinden mutlak suretle ayrıştığı görülmektedir. Irksallaşmış devlet şiddetine en yoğun maruz kalan Kürt örgütleri arasında yer alan PKK; baskı ve çökertme girişimlerine rağmen bu dönemde örgütsel bütünlüğünü korudu, yeniden yapılandı ve 1980'li yılların sonunda bir halk ayaklanmasına dönüşecek olan uzun erimli gerilla savaşı stratejisini hayata geçirdi. Diğer yandan, tüm barışçıl mücadele yöntemlerinin askıya alındığı bu dönemde (1980-83) militarist rejime karşı silahlı direniş örgütlenmeye çalışan yegâne örgüt PKK değildi. Türkiye devrimci hareketinin esas gövdesini oluşturan yapılardan Devrimci Yol gibi örgütler de başta sayıları binleri bulan kadroları ile otoriter militarizme karşı direnebilmek adına kayda değer girişimlerde bulundular.[3] Lakin Türkiye Sol Hareketi içindeki örgütler, silahlı direniş için operasyonel kapasite ve irade inşa etmek konusunda başarısız oldular ve TSK'nın 1983'te kontrollü şekilde parlamenter sisteme geçişe izin vermesi sonrası politik şiddeti arka plana alan mücadele yöntemlerine yöneldiler. Diğer yandan, aralarında PKK'nin de bulunduğu sekiz sol örgütün bir araya gelerek Haziran 1982'de kurdukları *Faşizme Karşı Birleşik Direniş Cephesi*'nin[4] (FKBDC) dağılmadan silahlı direniş örgütleyebilseydi, Türkiye siyasi tarihinin nasıl bir rota izleyebileceği konusunda ise haliyle herhangi fikrimiz yok.

Bu yazının amacı şu soruya odaklanmaktır: Olağanüstü devlet şiddetine[5] karşı neden bazı toplumsal hareketler sürdürülebilir bir silahlı direniş örgütleyebilirken diğerleri silahlı direniş geliştirme noktasında başarısız olmaktadır? Bu teorik soruya dair en kapsamlı çalışmayı Minsk, Kraków ve Bialystok gibi Polonya ve Ukrayna'daki üç farklı Yahudi gettosunda ortaya çıkan direniş biçimlerini karşılaştıran Evgeny Finkel'in yaptığını söyleyebiliriz.[6] Finkel'e göre, ayrımsız devlet

[2] Rebecca Jean Emigh, "The Power of Negative Thinking: The Use of Negative Case Methodology in the Development of Sociological Theory," *Theory and Society* 26, no. 5, 1997, p.665.

[3] Mahmut Memduh Uyan, *Kardeşim Hepsi Hikâye!*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

[4] FKBDC içerisinde yer alan örgütler şunlardı: Devrimci Yol, PKK, Emekçi, TKEP, TKP (ML), Acilciler, Devrimci Savaş ve İşçinin Sesi.

[5] 12 Eylül rejiminin kurduğu cezalandırma sisteminin, Etienne Balibar'ın "olağanüstü şiddet" (*extraordinary violence*) olarak kavramsallaştırdığı olguya tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Balibar'a göre; bireylerin şiddete kolektif şekilde direnme koşullarının dahi ortadan kaldırıldığı, bu şiddete maruz kalanların hayatta kalma içgüdülerinin tersine işlemeye başladığı ve kendi sürekliliğini sağlamaktan başka hedefi olmayan "olağanüstü şiddet" olgusu, barbarca olmayan "şiddet" pratiklerinden niteliksel bakımdan farklıdır. Étienne Balibar, From Violence as Anti-Politics to Politics as Anti-Violence, *Critical Times* 3/3, 2020, p. 387.

[6] Evgeny Finkel, "The Phoenix Effect of State Repression: Jewish Resistance During the Holocaust." *American Political Science Review* 109, no. 2, 2015, p.339-353.

şiddetinin yoğun şekilde uygulandığı baskı dönemleri öncesi *seçici* devlet şiddetine maruz kalmış Yahudi topluluklarının bu süreçte edindikleri *direniş becerileri*[7], sonrasında süreklileşen silahlı direniş örgütleyebilmelerini belirleyen en önemli faktördü. Yahudi gettolarındaki direnişler kıyaslandığında karşımıza çıkan tablo şu: Minsk'te yeraltına çekilen komünist örgütler süreklileşen bir silahlı direniş örgütleyebildi, Kraków'da Siyonist örgütler hızla tasfiye olurken komünist direniş devam etti, Bialystok'ta ise her iki örgütlenme de süreklileşen bir silahlı direniş geliştirebildi.

Bu çalışma, *aynı* etnik-dini gruba mensup farklı Yahudi topluluklarının karşılaştırmalı bir incelemesi yoluyla, toplumsal hareketlerin hâlihazırda sahip oldukları direniş becerilerinin olağanüstü şiddet ve kriz dönemlerinde ne kadar belirleyici olduğunu ortaya koyuyor. Lakin benzer koşullarda *farklı* etnik-ulusal mücadele tarihlerine sahip halklar düşünüldüğünde, etnisite/ırk faktörünün kriz süreçlerinde nasıl bir rol oynadığı Finkel'in bu çalışmanın esas soruları arasında yer almıyor. Çünkü, askeri cunta dönemi boyunca gerçekleştirilen özel harp harekâtı, Türkiye Sol Hareketi'nin büyük ölçüde tasfiyesine yol açarken, Kürt Özgürlük Hareketi'nin silahlı direnişi 1980'lerin ikinci yarısından itibaren büyüyerek kitleselleşti. Bu yazı, 12 Eylül rejiminin yarattığı yüksek maliyetli aktivizm koşullarını; tarihinin akışının hızlandığı ve silahlı direniş bakımından iradi kolektif seçimler yapma imkanlarının genişlediği bir kritik kavşak (*critical juncture*) olarak kabul edip Kürdistan İşçi Partisi ile Devrimci Yol örgütlerini karşılaştırmalı şekilde ele alacaktır. PKK'nin Dev-Yol ile karşılaştırılmasının ilk nedeni Devrimci Yol'un da darbe öncesinde gayrinizami harp operasyonlarına maruz kalmış olmasıdır. Diğer nedeni ise 12 Eylül rejiminin doğrudan iktidarda olduğu dönem boyunca Dev-Yol'un silahlı direniş örgütleme çabasının iniş çıkışlara rağmen süreklilik arz etmesidir.

Darbe Öncesi ve Direniş Becerileri

1970'lerin ikinci yarısında, hem Türkiye hem de Kuzey Kürdistan'da kitleselleşme düzeyi yüksek lakin örgütsel rekabet nedeniyle oldukça bölünmüş bir sol hareketlenmeye tanık olundu. Bu mobilizasyonu durdurmak adına Ülkücü Hareket'in devrimcilere, Alevilere ve Kürtlere yönelik organize şiddet eylemlerini

[7] Evgeny Finkel, "direniş becerileri" kavramı ile toplumsal hareket kadrolarının operasyonel güvenliklerini sağlayabilme kapasitesine referans vermektedir. Direniş becerileri başlığı altında verdiği örneklerden bazıları şunlardır: Hareket içinde güvenli iletişim kanalları oluşturabilmek, devletin güvenlik görevlilerine yakalanmadan silah transferi gerçekleştirebilmek, güvenli buluşma noktaları ve sığınaklara sahip olmak, yüksek kalitede sahte kimlik üretebilmek ve hareket içine sızmaya çalışan muhbirleri etkisiz hale getirebilmek. Finkel, p.341.

artırması sonucunda karşılıklı eylemlerin tırmanması sonucunda siyasi ve toplumsal hayat 1977 yılı itibariyle bir iç savaş düzlemine oturdu. Bu süreçte solun kurmaya çalıştığı öz savunma hattına dair en yenilikçi hamlelerden biri, faşist saldırılarına karşı halkın spontane tepkilerini örgütlü bir forma kavuşturmak ve devrimci partinin nüvelerini halk arasında kurmak adına Devrimci Yol'un girişti ği *Direniş Komiteleri* örgütleme çabası oldu.[8] Her ne kadar sol hafızada ziyadesiyle Fatsa örneği yer etmiş olsa da, sol popülizm ile öz savunma ihtiyacını harmanlayan bu strateji, devletin stratejik kurumlarının aktif/pasif desteği ile yayılan Ülkücü terörün dizginlenmesi noktasında Türkiye genelinde önemli bir rol oynadı.

Aralık 1978'de gerçekleştirilen Maraş Katliamı sonrası birçok ilde ilan edilen sıkıyönetim sonrası, olası askeri müdahalenin niteliği konusunda kafa karışıklığı olsa bile neredeyse tüm devrimci örgütler Türkiye'de bir askeri darbe gerçekleşme ihtimalinin oldukça yüksek olduğu görüşündeydi. Temmuz 1980'de TSK'nın gayrinizami harp doktrinleri çerçevesinde Fatsa'ya yönelik gerçekleştirdiği operasyonlar, Dev-Yol'un darbe gerçekleştiğinde nasıl hedef alınacağının da işaretiydi. Nitekim, Devrimci Yol Dergisi yayınlanan son sayısında, "Faşist bir darbe teşebbüsü çok yaygın ve şiddetli bir direnişle ve silahlı karşı koyuşla karşılaşacak..." uyarısında bulunmuştu.[9] Fatsa'ya kadar sıkıyönetime giden süreçte çok ciddi bir örgütsel darbe almayan Dev-Yol, askeri darbe durumunda direniş planlarını kırsal alanlara yaslanarak sürdürmeye çalışmış fakat kapsamlı olmayan bu çabaların etkisi sınırlı kalmıştı.

Darbeyi izleyen aylarda ağır işkencelere maruz kalan bazı militanlarının çözülmesi sonrası Dev-Yol Merkez Komitesi'nin büyük bölümü Aralık 1980'de İstanbul'da tutuklandı. 1980-84 arası Dev-Yol'un kırsalda oluşturduğu gerilla gruplarına öncülük etmiş figürlerden Mahmut Memduh Uyan bu süreci şöyle anlatmaktadır: "Cunta geldiğinde organize bir kır çalışmamız olduğunu söyleyecek bir gerçekliğimiz yoktu. Merkezi yapının dağılmasıyla kırsal alanda yürütülmesi gereken çalışmaların birbiriyle bütünlüğü de, ilişkileri de kurulamamıştı".[10] Her ne kadar Dev-Yol militanları kırsal bölgelerde savunma ve direniş hattı kurmaya çalışsa da, örgütün politik inisiyatifi Avrupa'ya çıkış yapmış olan kadrolarına geçmiş oldu. Sonuç olarak, darbe öncesi doğrudan devlet baskısına maruz kalmış olmasına rağmen Dev-Yol'un bu süreçte biriktirdiği direniş becerilerinin yetersiz

[8] Oğuzhan Müftüoğlu, *Devrimci Yol Yazıları: Devrimci Yol Davası Yazılı Belgeleri*, İstanbul: Devrim Yayınevi, 1991, s.182.

[9] Devrimci Yol, "Faşizm ve İç Savaşta Ordunun Artırılan Rolü", *Devrimci Yol Dergisi*, Ağustos 1980, TÜSTAV Arşivi, https://filedn.eu/lpwTKmJuSKCLNjzDCWvh2dm/devrimci-yol/devrimci-yol-37.pdf

[10] Mahmut Memduh Uyan, *Kardeşim Hepsi Hikâye!*, s. 214-15.

olduğu darbe sonrasında ortaya çıkacaktı.

Diğer yandan, 1970'lerin ikinci yarısında PKK'yi diğer Kürt sol örgütlerinden ayrıştıran üç temel dinamikten bahsedilebilir.[11] İlki, Kürt bölgesinin çeperinde yer alan Elazığ, Bingöl ve Antep gibi sağ-sol çatışmasının çok keskin şekilde yaşandığı illere yolladığı öncül kadrolarla direniş becerileri edinecek ikinci kuşak yeni kadrolar yaratabilmesiydi. Diğeri, silahlı direnişi aşamalı bir devrim stratejisinin son evresinde aktive edilecek bir süreç olarak görmekten ziyade, sömürgecilik koşullarında kolektif siyasi eyleme içkin bir mücadele yöntemi olarak benimsemesiydi. Son olarak, diğer Kürt örgütleri görece geniş kitle tabanını sürükleyen dar bir devrimci kadro modeliyle organize olmuşken, PKK ise kıyasla daha geniş bir devrimci çekirdeğin legal alandan kopmuş ve maliyeti yüksek aktivizme hazır olduğu bir örgütlenme modeli ile darbe sürecine girmiş oldu.

PKK kadrolarının farklı bir örgütlenme stratejisiyle yeni direniş becerileri edinmesine yol açan bu süreçte ilk önemli dönüm noktasının Aralık 1978'de Özel Harp Dairesi'nin desteğiyle Ülkücülerin örgütlediği Maraş Katliamı olduğunu söyleyebiliriz. PKK, Maraş Katliamı'nı klasik Kemalist politikaların terk edilmesi ve devrimci güçlerin inisiyatifi ele alamaması durumunda Kürt halkına soykırım uygulayabilecek faşist bir diktatörlük rejimine yönelişin dönüm noktası olarak okudu.[12] Sonrasında, PKK'nin devlet güçlerine, Ülkücülere ve feodal Kürt elitlerine yönelik artan şiddet eylemleri ve diğer Kürt örgütleriyle girmiş olduğu çatışmalar, Türkiye genelinde barışçıl-demokratik mücadele imkanlarının hızla daralmakta olduğu sıkıyönetim sürecinde gerçekleşti. Bu dönemde PKK politik şiddet konusunda uzmanlaşan yüzlerce militan kadro yaratmış ve devletin tehdit olarak gördüğü örgütler arasında da üst sıralara yükselmişti. Sakine Cansız'ın da anılarında "devletin erken yönelimi bizi uyandırmıştı" sözleriyle sonuçlarını özetlediği Mayıs 1979'da gerçekleşen Elazığ tutuklamaları, bu süreçte ikinci önemli dönüm noktası olarak görülebilir.[13] Özel Harp Dairesi'nin Elazığ'ın 1800 Evler Semti'nde kurduğu özel işkence mekanizmasıyla karşılaşmak ve örgütün MYK'sından Şahin Dönmez'in tutuklanıp itiraflarda bulunması, olağanüstü devlet şiddetinin olası sonuçlarına dair PKK liderliğine stratejik düzeyde önemli öngörüler edinme fırsatı sunmuş oldu. Nihayetinde, PKK'nin mücadele seyrini diğer örgütlerden ayıracak en önemli gelişme, Temmuz 1979'da Abdullah Öcalan'ın silahlı direnişi büyütmek adına — sonrasında 40-50 kişilik bir militan kadrosunun da katılacağı — Lübnan'daki Filistin mülteci kamplarına geçmesi oldu.[14]

[11] Harun Ercan, "Dynamics of Mobilization and Radicalization of the Kurdish Movement in the 1970s in Turkey", Yayınlanmamış Yükseklisans Tezi, Koç Üniversitesi, 2010.

[12] Serxwebûn, *Maraş Katliamı Üzerine Bir Değerlendirme*, (Basım Yeri ve Yayıncı Belirtilmemiş), s.111.

[13] Sakine Cansız, *Hep Kavgaydı Yaşamım*, İstanbul: Aram, 2014, s.400-402.

[14] Ahmet Hamdi Akkaya, "Kürt Hareketinin Örgütlenme Süreci Olarak 1970'ler,"*Toplum ve Bilim* 127, 2013, s.88-120.

Gayrinizami Harp, Dev-Yol ve PKK

12 Eylül rejimi, yeni hegemonya projesi kapsamında yer vermeyeceği siyasi hareketlere ve toplumsal kesimlere boyun eğdirmek, bozulma emareleri gösteren etnik hiyerarşiyi yeniden tarihsel dengesine oturtmak ve örgütler hakkında istihbarat toplamak amacıyla cezaevlerinde olağanüstü şiddete başvurdu. Bu süreçte uygulanan planlı, karmaşık ve etkili pasifize etme yöntemleri göz önünde bulundurulduğunda, TSK'nın dışarıda sürekli siyasi meşruiyet üreterek egemenliğini tesis ettiğinin altını çizmek gerekiyor. Belirtmek gerekir ki, zorun rolüne dayanan bu hegemonya inşası, ağırlıklı olarak TSK'nın Soğuk Savaş döneminde komünizmle mücadele amacıyla ABD desteği ile baskı ve şiddet repertuarına eklediği gayrinizami harp *(counter-insurgency)* doktrinlerinin uygulanmasıyla mümkün oldu.[15] Politik-askeri bir strateji olarak *gayrinizami harp*, tarafların asimetrik güç sahibi olduğu çatışmalı durumlarda, siyasi olarak aktif çekirdek kadroları etkisiz hale getirmek, öngörülen ayaklanmaya destek veren toplumun devlete siyasi bağlılığını tesis etmek ve çatışmanın tarafı olarak görülen topluma dair eksiksiz istihbarat elde etmek suretiyle gerçekleştirilir.[16]

Devrimcileri ve toplumu hedef alan gayrinizami harp harekâtının silahlı direnişi oldukça zorlaştıran bir diğer yönü de, "anarşiye" son veren, siyasi kutuplaşmayı sona erdiren ve siyasi-ekonomik istikrar vadeden TSK'nın organize ettiği psikolojik harp operasyonları ile Türk toplumunun gözünde ürettiği siyasi meşruiyet seviyesiydi.[17] Bu yüzden, 12 Eylül rejiminin muhalifleri pasifize etmek ve devletin egemenliğini yeniden kurma amacıyla başvurduğu karmaşık pasifize etme yöntemlerini sadece fiziksel şiddet bağlamına odaklanarak kavramak oldukça zor. Antropolog David Graeber'in belirttiği üzere, şiddetle alakalı "en ilginç" görünen boyutun aynı zamanda "en önemli" bağlam olduğunu varsaymak doğrudan şiddet ile üretilen durumların gözden kaçırılmasına yol açabilmekte.[18] Sadece devletin zor aygıtları değil, TSK'nın *şiddet tehdidi* üzerinden Türk halkı nazarında inşa ettiği meşruiyet soldaki tüm örgütler için silahlı direniş geliştirmenin önündeki en büyük engellerden biriydi.

Darbeyi izleyen süreçte Dev-Yol kadroları tutuklanıp cezaevlerinde sistematik

[15] Ecevit Kılıç, *Özel Harp Dairesi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

[16] Bernard E. Harcourt, *The Counterrevolution: How Our Government Went to War Against Its Own Citizens*, New York: Basic Books, 2018, p.16-20.

[17] Medya aygıtlarının tamamen TSK'nın kontrolüne alındığı bu süreçte açıktan yapılan propagandaya ek olarak Özel Harp Dairesi bünyesinde il il dolaşılarak Türkiye genelinde en az 500 bin devlet görev görevlisine, sivillere ve öğrencilere doğrudan karşı-devrimci konferanslar verildi. Bkz. Tuşalp, Erbil. *Eylül İmparatorluğu*, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1988, s.260-65.

[18] David Graeber, *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*, New York and London: Melville House, 2015, p.67.

işkenceye maruz kalmış olsa da ilk aşamada binlerce militan edinebildikleri silahlarla kırsal alanlara çekilerek gruplaşmaya ve savunma birlikleri oluşturmaya başladı. Ordu'dan Tokat'a, Sivas'tan Malatya'ya ve Dersim'e kadar uzanan bir hatta Dev-Yol militanları öz savunma pozisyonuna geçtiler. Lakin gerillacılık konusunda yeterli operasyonel bilgi, deneyim ve kaynaklara sahip olmadıkları için, Dev-Yol militanlarının bir bölümü TSK'nın düzenlediği operasyonlar sonucunda yakalanıp tutuklandılar veya çatışmalarda öldürüldüler.[19] Diğer yandan, kırsalda hayatta kalan Dev-Yol militanlarının silahlı direniş örgütleme çabaları yine de devam etti. *82 Politik Hattı* olarak tanımlanan yeni bir yaklaşımla darbe sürecine dair yeni bir tefekkür çabasıyla toparlanan Dev-Yol kadroları, Lübnan'daki El-Fetih kamplarında silahlı eğitimler alarak yeniden silahlı direnişe hazırlık yaptılar. Fakat silahlı direniş başlatma çabaları, Avrupa kadrolarında süregiden tartışmalar ve örgütsel dağınıklılık nedeniyle sekteye uğradı.[20] Dev-Yol'un Avrupa'daki kadroları kırsal alanlarda savunma pozisyonunda bulunan militanlarından görüş almadan örgütlenmeye çalışılan silahlı direnişin tasfiye edilmesi yönünde bir karar aldı.[21] Özetlenecek olursa, askeri darbe dönemi boyunca silahlı direnişe ilkesel bir şekilde karşı çıkmamakla birlikte, Dev-Yol'un bir kanadı silahlı direniş örgütlemek için pro-aktif çabalar ortaya koyarken baskın kanadı ise direniş koşullarının oluşmasını bekleme ve örgütsel toparlanma ihtiyacı gibi tespitlerle direniş iradesinin süreç içerisinde tasfiyesine yol açtı.

Diğer yandan, darbeden yaklaşık bir yıl önce kadrolarını Lübnan ve Suriye'ye çekmeye başlayan PKK, 12 Eylül rejimine karşı süreklileşme ihtimali düşük ve hazırlıksız olunan bir silahlı direniş örgütlemekten kaçınması gerektiğini zor yoldan öğrendi. Şehir kadrolarını kırsal alana çekerek gerilla mücadelesinin çekirdeğini oluşturma planı doğrultusunda Kuzey Kürdistan'a dönen Kemal Pir darbeden 1 hafta sonra yakalandı. Bu olayda, 15 Ağustos 1984'te 12 Eylül rejimine karşı ilk silahlı eylemi gerçekleştirecek olan Mahsum Korkmaz ise yaralı kurtuldu.[22] İzleyen yıllarda PKK'nin nasıl bir silahlı direniş hazırlığı yaptığını Abdullah Öcalan şu şekilde aktarmakta: "Yurtdışına çekilişin bir-iki yılı askeri eğitimdir. Filistinlilerin katkısı oldu. 300'e yakın bir grubu eğitebildik 1982'lere kadar. (...) 1983'te devam etti ve bize göre 15 Ağustos ve benzeri yaygın hareketlilikler 1983'te de başlayabilirdi. Ama taktik önderlikte yer alan sorumlu düzeyin zamanında hareket edememesi biraz işi uzattı. Fakat 300'e yakın silahlı güç de ülkeye

[19] İnönü Alpat, *Randevuyu Dağa Verdik*. İstanbul: Su Yayınevi, 2012.

[20] Mahmut Memduh Uyan, *Kardeşim Hepsi Hikâye!*, s. 354.

[21] Alpat, 'M. Memduh Uyan Röportajı'.

[22] Selahattin Çelik, Ağrı Dağını Taşımak: Çağdaş Kürt Halk Direnişi; Siyasi, Askeri, Ekonomik ve Toplumsal Sonuçları, İtalya: Zambon Verlag, 2000, s.48.

aktarılmıştı, oldukça da eğitilmişti".[23]

PKK'nin silahlı direniş konusunda hazırlık, planlama ve profesyonelleşme ile geçen bu yılları, diğer sol örgütlerde olduğu gibi, yapı içinde Avrupa'ya çıkma veya ülkeye dönme tartışmalarının da yaşandığı bir süreçti. Her ne kadar Diyarbakır Askeri Cezaevi'ndeki kadrolarla aileleri üzerinden sınırlı bir iletişim yürütülebilse de, silahlı direniş konusunda şüpheci eğilimlerin bastırılması noktasında PKK kadrolarının cezaevlerinde yürüttükleri direniş, yaşanan kayıplar ve siyasi tutsakların annelerinin çağrıları önemli bir rol oynadı.[24]

Sonuç

Ezilen halk hareketlerini hâkim etnik/ırksal çoğunlukların oluşturduğu toplumsal hareketlerden farklı kılan çok sayıda yapısal dinamik söz konusudur. Ne var ki mevcut akademik literatürün bu bağlamda yeterince gelişkin olduğunu söylemek zor. Bununla birlikte, Pamela Oliver'ın "Toplumsal Hareketlerin Etnik Boyutu" başlıklı makalesi başlangıç için önemli bir çerçeve sunuyor.[25] Oliver'a göre, baskın etnik/ırksal çoğunlukların yarattığı toplumsal hareketlerle kıyaslandığında, ezilen azınlık hareketlerinin gerçekleştirdiği barışçıl eylemlerin bile siyasi baskıya maruz kalma ihtimali daha yüksektir ve hedeflerini gerçekleştirmek adına demokratik süreçlere erişim imkanları daha kısıtlıdır. Bununla birlikte, ezilen halklar siyasi amaçlarına ulaşabilmek adına müttefiklere gereksinim duyarlar, zira hâlihazırda var olan hiyerarşiler çevresinde kolektif kimlikleri inşa edilmiştir ve kendi topluluklarını bilinçlendirme mekanizmaları ziyadesiyle korku duvarlarını aşma ve güçsüzlük hissini yenmeye odaklanmak zorundadır.[26] Bu çalışma, etnik/ırksal otoriterliğin var olduğu kontrollü demokratik rejimlerde ezilen halkların eşitlik ve özgürlük mücadelesi verirken nasıl dezavantajlı bir düzlemde hareket etmek zorunda kaldıklarını açıklaması bakımından öğretici.

Pamela Oliver'ın ortaya koyduğu çerçeveyi Türkiye bağlamında ele alırken öncelikle Kürt Özgürlük Hareketi'nin temellerini sarstığı etnik-ırksal projeyi hatırlamakta fayda var. Bu proje; Kürtleri, Alevileri, Arapları ve gayrimüslimleri eşit değil aşağıda gören, zor kullanarak asimile etmeye çalışan, biat etmedikle-

[23] Abdullah Öcalan, *Direniş Tamamlandı Sıra Kurtuluşta: Seçme Röportajlar Cilt-II*, Weşenan Serxwebun, 1995, s.188-189.

[24] Çelik,s. 61.

[25] Pamela Oliver, "The Ethnic Dimensions in Social Movements," *Mobilization: An International Quarterly* 22, no. 4, 2017, p.395-416.

[26] A.g.e., p.402.

rinde ise tehdit olarak kodlayan ve devletin tüm stratejik kurumlarına sirayet etmiş olan yapısal ırkçılık olgusu çerçevesinde şekillendi.[27] 12 Eylül rejiminin stratejik hedeflerinden birisi, 1970'lerde aşınma emareleri gösteren etnik-ulusal hiyerarşiyi yeniden tarihsel dengesine oturtmaktı. Diyarbakır Askeri Cezaevi gerçekliği ile birlikte düşünüldüğünde, Türkiye'de ırksallaştırma sürecinin egemenlik krizlerine paralel şekilde doğrudan devlet şiddeti aracılığıyla yeniden üretildiği söylenebilir. Diğer yandan, egemenlik krizlerinin bastırıldığı dönemlerde de toplumsal dönüşümün hemen her boyutunu şekillendiren etnik/ırksal hiyerarşinin ezilen halklara kendiliğinden direniş becerileri kazandırdığını söylemek zor. PKK'yi, 12 Eylül sürecinde Kuzey Kürdistan ve Türkiye'deki diğer sol örgütlerden ayrıştıran temel dinamik, sadece devletin antropolojisine dair güncel bilgi biriktirmesi değil, ortaya çıkan yeni siyasi süreçlere göre direniş becerilerini yeniden yapılandırma ve uyarlama noktasında gösterdiği başarı oldu.

Bu yazı, ezilen halkların kendi mücadele tarihleri ve iktidarla yaşadıkları karşılaşmalar sonucu geliştirebildikleri stratejik kapasite üzerine daha derinlikli çalışmalar yapılması gerekliliğine işaret ediyor. Siyasi ve ekonomik elitlerin toplumun ezilen ve sömürülen yığınlarının hilafında olağanüstü şiddet ile organize ettikleri yeni hegemonik projeler, 12 Eylül parantezine sıkıştırılamayacak kadar evrensel ve güncelliğini koruyan bir mesele olmaya devam ediyor. Bu otoriter projelere karşı ayakta kalabilmiş toplumsal hareketler, sadece etnik/ırksal bağlamda değil aynı zamanda ekonomik ve toplumsal cinsiyet eksenlerinde de yeniden üretilen yapısal eşitsizliklere karşı nasıl toplumsal mücadeleler örgütlenebileceğine dair önemli entelektüel ve siyasi kaynaklar oluşturmakta.

[27] Harun Ercan, "Authoritarianism from Above and Below: Exclusive Nationalism and the Turkish-Kurdish Conflict" *The Commentaries* 1, No: 1, 2021, p.75–83.

İNKÂR VE İKRAR ARASINDA KÜRDİSTAN'DA DEVLET ŞİDDETİ

Yeşim Yaprak Yıldız[1]

Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzyıllık tarihinde Kürtlere ve sol muhalefete yönelik devlet şiddeti ve hak ihlallerine karşı resmi söylem *inkâr* olageldi. Ancak bu inkâr, tarihsel ve siyasal konjonktüre bağlı olarak farklı biçimler aldı. Kimi katliamlar ya da ağır hak ihlalleri topyekûn inkâr edilirken, kimi kısmi ise yaşananların anlamını dönüştürecek nitelikte kabullerle dolaylı bir şekilde inkâr edildi. Dünyada birçok kolektif şiddet ve soykırım örneğinden gördüğümüz üzere, devletlerin tamamen gizlemeye ya da inkâr etmeye çalıştığı örneklerde bile şiddet bedende, hafızada, mekânda ya da arşivlerde izler bırakır. Geriye kalan izlerden sızan ya da hak mücadeleleri sonucu açığa çıkan hakikatin yanı sıra, devlet içinden ifşaatlar ve itiraflar sonucu ortaya çıkan hakikat, inkâr söyleminin ne kadar kısmi, değişken ve çok yönlü olduğunu gösterir. Ancak devlet şiddetinin inkârı ve ikrarı[2] arasındaki ilişki, bir karşıtlıktan ya da ikilikten ziyade birbirini pekiştiren süreçler de olabilir. Bu yazıda, ağırlıklı olarak 1990'lı yıllarda Kürtlere yönelik devlet şiddetinin inkârının aldığı haller ve inkâr ve ikrarın iç içe geçmişliğinin bu şiddette aldığı rol tartışılacaktır.

İnkârın Halleri

Devlet şiddetinin inkârı hiçbir zaman sadece olgusal gerçekliği inkâr ederek yani şiddet olayının yaşanmış olduğunu açıkça reddederek gerçekleşmez. İnkâr, sessiz kalınarak, yaşanan olayın anlamını dönüştürecek türde açıklamalarla, olayın psikolojik, ahlaki ve siyasi sonuçlarını reddi yoluyla ya da şiddeti meşrulaştıran gerekçelendirmelerle de gerçekleşebilir.[3] Faillerin eylemlerini açıklarken başvurdukları retorik araçlar, sessizlikten şiddetin kısmi kabulüne uzanan farklı inkâr

[1] Goldsmiths, University of London Sosyoloji Bölümünde öğretim görevlisi

[2] İkrar, saklamayıp doğruca söyleme, açıkça söyleme, onama, kabul etmek anlamlarına gelmektedir.

[3] Devlet şiddetinin inkârı konusunda referans niteliğindeki çalışmasında sosyolog Stanley Cohen, inkârın farklı hallerinden ve katmanlarından bahseder. S. Cohen, *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*, Cambridge: Polity Press, 2001. İnkâr kavramıyla ilgili diğer çalışmalar için

hallerini içinde barındırabilir. Şiddetin her zaman bir iz bırakacağı düşünüldüğünde, Cohen'in ifade ettiği gibi aslında 'inkâr, her zaman kısmidir'.[4] Bu ikilik, yani bilme ve bilmeme halinin bir aradalığı kavramın merkezinde yatar.

İnkâr ve ikrarın iç içe geçmişliği, Kürtlere yönelik devlet şiddetinin niteliğine dair önemli veriler sunar. Öncelikle, devlet şiddetinin resmi inkârını şiddet olayının ardından başvurulan bir söylem olarak değil bütüncül bir devlet politikası olarak görmek gerekir. 1990'larda inkâr edilebilir şiddet biçimlerine başvurulmuş olması ve ardından yaşanan şiddetin ya da sorumluluğun inkârı, Cumhuriyetin başından bu yana Kürtlerin varlığının ve temel haklarının inkârından ve ırkçı politikalardan ayrı değerlendirilemez. 1990'lı yılları tanımlayan yaygın ve sistematik işkence, faili meçhuller, zorla kayıplar, köy boşaltmalar, keyfi tutuklamalar ve mahkumiyetler, PKK ile yaşanan düşük yoğunluklu savaşın kaçınılmaz ve istenmeyen sonuçları oldukları ya da bu bilginin yayılması toplumsal infial yaratacağı için inkâr edilmedi. Aksine bu inkâr, yaşanan şiddetin ayrılmaz bir parçasıydı.

Şiddetin inkârının aldığı biçimler, sadece tarihsel olarak değil aynı zamanda kime yöneldiğine bağlı olarak da değişir. 1990'lı yıllarda Kürdistan'da mobilize edilen özel güvenlik birimleri ve paramiliter grupların uyguladığı yaygın şiddet, bölge halkının gözlerinin önünde açıkça devletin güvenlik görevlileri olduğunu ifade eden ya da devletle çalıştığını saklamayan gruplar tarafından gerçekleştirildi. Devlet her ne kadar JİTEM[5] gibi gizli ya da yarı resmi birimleri kullanmış, zorla kayıplar gibi inkâr edilebilir şiddet biçimlerine başvurmuş ve kayıpların ölü bedenlerini çoğu zaman yok etmeye çalışmış olsa da şiddet yöneldiği kişi ya da gruplardan saklanmaya çalışılmadı. Dargeçit'ten Cizre'ye gözaltında işkence sonucu öldürülüp kaybedilen kişilerin yakınları yaşanan şiddetin kimi zaman mağduru kimi zaman doğrudan şahitleriydi. Öte yandan, şiddetin aleniliğine rağmen,

ayrıca bkz. E. Zerubavel, *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, New York: Oxford University Press, 2006; J. Del Rosso, *Denial: How We Hide, Ignore, and Explain Away Problems*, New York: New York University Press, 2022. Fatma Müge Göçek de Denial of Violence başlıklı kitabında 1915 Ermeni soykırımı bağlamında inkar kavramının tarihselliğini ve sürekliliğini tartışıyor. F. M. Göçek, *Denial of Violence: Ottoman Past, Turkish Present and Collective Violence against the Armenians 1789-2009*, New York: Oxford University Press, 2015.

[4] Cohen, *States of Denial*, p.22

[5] Jandarma Genel Komutanlığı içine kurulan ve varlığı resmi olarak sürekli inkâr edilen Jandarma İstihbarat ve Terörle Mücadele (JİTEM) 1990'lı yıllarda Kürdistan'da faili meçhul ve zorla kayıpların birincil sorumlusu oldu. JİTEM'in yanı sıra İslamcı Hizbullah örgütü ve askeri ve güvenlik kurumlarının özel birimleri- Özel Kuvvetler Komutanlığı Muharebe Arama Kurtarma (MAK), Bolu ve Kayseri Komando tugayları, Özel Harekat Polisi gibi - Kürdistan'da aktif olan paramiliter karaktere sahip yapılanmalar olarak karşımıza çıkıyor. Türkiye'de paramiliter gruplar ile ilgili bir çalışma için bkz. A. Işık. 'Pro-state paramilitary violence in Turkey since the 1990s', *Southeast European and Black Sea Studies*, 21(2), 2021, p.231-249

gözaltında kaybedilen yakınlarını bulmaya çalışan ailelerin askeri ya da sivil yetkililerden aldıkları cevap genellikle ya hiç gözaltına alınmadıkları ya da alındıktan sonra bırakıldıkları yönündeydi. Ancak birçok vakada gördüğümüz üzere bu inkâra, kayıtsız, alaycı ya da çelişkili bir şekilde verilen cevaplar eşlik ediyordu.[6] Keza, JİTEM gibi paramiliter grupların mensuplarının ya da aracı konumdaki kişilerin ailelerden, yakınlarının akıbetine ya da tutuldukları yerin bilgisi karşılığında para istemesi de oldukça yaygın bir uygulamaydı.[7] Devlet şiddetinin 'herkesin bildiği sır' olarak zuhur etmesi, inkârın devlet şiddetinin korku ortamı yaratma ve sindirme amacının önemli bir parçası olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Antropolog Michael Taussig, Arjantin'de askeri rejim döneminde yaşanan 'kirli savaş' sırasında susturma politikasının amacının hafızayı silmek olmadığını söyler. Aksine amaç daha çok korku ve belirsizlik yaratmaktır. Devlet hafızayı yok etmekten ziyade onun kolektif yanını yok etmeyi, hafızayı bölmeyi ve şiddetin yöneldiği kişinin ve çevresinin özel alanına hapsetmeyi tercih eder.[8] Taussig'in Arjantin'de devlet terörü ile ilgili bu önermesi benzer örnekler için de zihin açıcı bir niteliğe sahip. Kürdistan'da adı konmayan devlet şiddeti ve bu şiddetin inkârı da şüphe, korku, güvensizlik ve çaresizlik yaratmanın ve topyekûn denetimin temel bir aracı oldu.

1990'lardaki ağır hak ihlalleri ile ilgili ulusal ve uluslararası kamuoyuna yönelik resmi söyleme baktığımızda ise inkârın farklı biçimler aldığını görüyoruz. Kürdistan'da olağanüstü hâl altında yaşanan sistematik ve yaygın devlet şiddeti, ülkenin öteki tarafında milli güvenlik ve terörle mücadele söylemiyle normalleştirildi. Hak örgütleri, bağımsız medya ve muhalif siyasetçiler aracılığıyla duyurulan hak ihlallerine karşı çoğu zaman resmi bir açıklama yapılmazken, açıklama yapıldığı durumlarda ise ihlaller ya doğrudan inkâr edildi ya da çeşitli şekillerde meşrulaştırıldı.[9] Dezenformasyon da yine sık başvurulan stratejilerden biriydi. Operasyon bölgelerindeki sivil ölümlerin PKK tarafından gerçekleştirildiği iddia edilirken, devletin dahlinin inkâr edilemediği durumlarda öldürülenlerin ça-

[6] Ö. S. Göral, A. Işık, Ö. Kaya. *The Unspoken Truth: Enforced Disappearances* (Istanbul: Hakikat Adalet ve Hafiza Merkezi, 2016). Bu yönde bir mağdur ifadesi için bkz. Faili Belli, 'Dargeçit Davası İzleme Raporu', 13 Mart 2017, https://www.failibelli.org/dargecit-jitem-davasi-izleme-raporu-13-mart-2017/

[7] JİTEM davalarında sanıklar kaçırıp infaz etmek gibi suçlamaların yanı sıra fidye almaktan da yargılanıyordu. Bununla ilgili bir itiraf için Yüksekova Çetesi davasında sanık Kahraman Bilgiç'in itiraflarına bakılabilir. N. Çiçek, *İtirafçı: Karanlık Dönemin Tetikçileri*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2009; N. Açan ve S. Yediğ, *Derin Devletin Peşinde*, Istanbul: Karakutu Yayınları, 2002

[8] M. Taussig, *The Nervous System*, London: Routledge, 1992, p.48.

[9] 1990'lı yıllardaki hak ihlalleri ile ilgili resmî açıklamaları takip etmek için, Türkiye İnsan Hakları Vakfı'nın 1990'lı yıllar boyunca yayınladığı günlük ve yıllık insan hakları raporlarına bakılabilir.

tışma esnasında öldürüldüğü ya da PKK militanı olduğu iddia edildi. Toplu işkence ve ölümlerin eşlik ettiği, evlerin, hayvanların ve hasadın yakıldığı zorunlu köy boşaltmaları vakaları da sıklıkla PKK'ye mal edilirken, yapılan resmi açıklamalarda köy boşaltma vakaları şiddetten ve mağdurun deneyiminden arındırılarak ve güvenlik birimlerinin rolü saklanarak aktarıldı.[10] Hak ihlallerini raporlayan yerel ve uluslararası hak örgütleri, gazeteciler, siyasetçiler ve hak savunucuları PKK ile bağlantılı oldukları ya da Türkiye aleyhine çalıştıkları iddia edilerek itibarsızlaştırılmaya çalışılırken, hak ihlali iddiaları kimi zaman inanması ya da tespiti zor iddialarla çürütülmeye çalışıldı.[11]

1990'lı yıllarda yaşanan hak ihlalleri ile ilgili uluslararası alanda da benzer bir inkâr repertuarı işletildi. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ya da Birleşmiş Milletler (BM) mekanizmalarına yapılan başvurulara verilen resmi cevaplarda iddialar ya tamamen reddedildi ya da başvurucular ve avukatları PKK sempatizanı olmakla veya PKK'nin direktifleri ile hareket etmekle suçlanarak itibarsızlaştırılmaya çalışıldı.[12] Uluslararası kurumlar tarafından istenen belgelerin gönderilmemesi, yanlış ya da çelişkili bilgiler verilmesi de yine sık başvurulan yöntemler arasındaydı.[13] Aynı şekilde BM mekanizmalarına verilen cevaplarda JİTEM gibi paramiliter grupların varlığı tamamen inkâr edilirken, güvenlik mensuplarının hiçbir şekilde ölüm timleri gibi yasadışı ve gizli birimlerde bir dahli bulunmadığı iddia edildi.[14] Devlet, bir yandan AİHM tarafından mahkum edilip mağdurlara tazminat ödemeyi kabul ederken[15] bir yandan devletin her türlü sorumluluğunu inkâr etmeye devam etti.[16]

[10] Bu gibi resmî açıklamalar için İçişleri Bakanı'nın Kürdistan'da hak ihlalleri ile ilgili verilen soru önergelerine verdikleri ve TBMM Tutanak Dergisi'nde yayınlanan cevaplara bakılabilir.

[11] Örneğin gözaltında kayıplarla ilgili gerek uluslararası mekanizmalara gönderilen cevaplarda gerek iç kamuoyuna yönelik hazırlanan raporlarda kaybedildiği iddia edilen kişilerin hapiste olduğu, bulunarak ailelerine teslim edildikleri, çatışma sırasında öldürüldükleri ya da gözaltına alındıktan sonra serbest bırakıldıkları gibi iddialarda bulunulurdu. Buna bir örnek olarak bkz. Terörle Mücadele ve Harekât Daire Başkanlığı. 'Kayıp İddialarının Gerçek Yüzü', 1998.

[12] D. Kurban. Limits of Supranational Justice: *The European Court of Human Rights and Turkey's Kurdish Conflict*. Cambridge University Press, 2020.

[13] Örneğin, Adalet Bakanlığı, BM Gözaltında veya Zorla Kayıplar Çalışma Grubu'na İstanbul'da 1995 yılında ailesinin gözü önünde gözaltına alınan ve kendisinden bir daha haber alınamayan Fehmi Tosun'un akıbeti ile ilgili verdiği cevapta, Tosun'un 1992 tarihinde – o tarihte Tosun Antep Cezaevi'nde bulunmasına rağmen – yurtdışına gittiğini iddia etmişti. Türkiye'den kayıplara ilişkin BM'ye çelişkili cevaplar, 8 Eylül 2020, Yeni Yaşam Gazetesi https://yeniyasam-gazetesi3.com/turkiyeden-kayiplara-iliskin-bmye-celiskili-cevaplar/

[14] Kurban, *Limits of Supranational Justice*

[15] Bu konu ile ilgili bkz. B. Çalı. 'The Logics of Supranational Human Rights Litigation, Official Acknowledgment, and Human Rights Reform: The Southeast Turkey Cases before the European Court of Human Rights, 1996–2006'. *Law & Social Inquiry*, 2010, 35(2), p.311-337. doi:10.1111/j.1747-4469.2010.01187.x

[16] D. Kurban, B. Ayata ve D. Yükseker, 'Reparations and Displacement in Turkey Lessons Learned

Cumhuriyetin başından bu yana toplumun farklı kesimlerine yönelik şiddetin kayda değer bir toplumsal tepkiyle karşılaşmadan süreklilik kazanmış olması ve bu şiddetin ısrarlı inkârı ancak Zerubavel'in ifadesiyle toplumsal olarak örgütlenmiş bir inkârla mümkün.[17] 1990'lı yıllarda da gözaltında işkencenin doktorlar tarafından tespit edilip raporlanmaması, Adli Tıp Kurumu tarafından gizlenmesi, savcıların şikayetleri kayıt altına almaması ya da takip etmemesi, mahkemelerin etkili işlemeyişi ya da güçlü kanıtlara rağmen cezasızlıkla son bulması, haklarında ağır hak ihlalleri işledikleri yönünde çok güçlü kanıtlar bulunan kişilerin kamusal görevlerine devam edebilmeleri, medyanın ağır hak ihlallerini gündemleştirmemesi inkârın kurumsal düzeydeki örgütlülüğünü gösteriyor. İnkârın kurumsal biçimlerinin yanı sıra toplumun geniş kesimleri dolaylı yollarla resmi inkara katıldı. Türkiye'de Kürt meselesi konusunda bilgi ve hakikat üretimini, neyin kim tarafından nasıl söylenebileceğini belirleyen resmi hakikat rejimi[18] sıradan insanların kendini bu rejime eklemlemesiyle ayakta durabiliyor. Hakikat rejiminin yeniden üretimi şiddet, baskı ve sansür yoluyla muhalif sesleri susturmanın yanı sıra, medya, popüler kültür, eğitim gibi alanlarda iç ve dış güvenlik tehdidi ve terörle mücadele odaklı kapsamlı bir propaganda yoluyla sağlandı. Terörle mücadeledeki başarıları kamuya aktarmayı amaçladığı söylenen ve savaşın yarattığı yıkıma dair alternatif bir gerçeklik üreten televizyon programları[19], resmi açıklamalar dışında hak ihlallerine ya da alternatif kaynaklara yer vermeyen haber programları, ortaokul ve liselerdeki milli güvenlik dersleri[20], askere gönderme törenleri ya da asker cenazeleri ile giderek daha da militarize edilen kamusal alan üzerinden neyi, ne zaman, nasıl duyması ve konuşması gerektiği zihnine işlenen ve resmi hakikati içselleştirmiş bir toplum inşa edildi.

Ancak toplumun bu rejime tabiiyetini pasif olarak değerlendirmek yanlış olur.

from the Compensation Law' https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Brookings-Displacement -Reparations-Turkey-CaseStudy-2012-English.pdf

[17] E. Zerubavel, *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*, New York: Oxford University Press, 2006.

[18] Foucault, iktidar ve hakikat arasındaki ilişkiyi ifade ettiği 'hakikat rejimi' kavramını, *Hapishane'nin Doğuşu, Biyopolitikanın Doğuşu ve 'Entelektüelin Siyasi İşlevi'* gibi birçok eserinde tartışmaktadır. Öznellik, iktidar ve hakikat ilişkisine yoğunlaştığı 1980-1984 arası College de France derslerinde ise kişilerin resmi hakikat rejimi ile ilişkilenme biçimlerini tartışır. Bkz. M. Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, Çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015; M. Foucault. *Hermenötiğin Kökeni*. Çev. Şule Çiltaş Solmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017

[19] Bunun en çarpıcı örneklerinden biri TRT'de yayınlanan Anadolu'dan Görünüm programı. Bu gibi programlar üzerinden hakikat rejiminin nasıl tahkim edildiğini inceleyen Uçarlar'ın çalışması için bkz. N. Uçarlar, Türkiye'de Barışçıl bir Hakikat Arayışı ve Irkçılıkla Yüzleşme, İstanbul: Hakikat, Adalet ve Hafıza Derneği Yayınları, 2021

[20] A. G. Altınay, *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender and Education in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan, 2004

Devlet şiddetinin aktif suç ortakları, yararlanıcıları ve ideolojik destekçilerinin yanı sıra, toplumun büyük bir kesimi Türklükten ve makbul vatandaş olmaktan kaynaklı ayrıcalıklarını korumak için sessiz kalmayı, görmemeyi ya da umursamamayı tercih etti. Sıradan insanın kendini resmi hakikat rejimine eklemleme biçimi son on yılda, özellikle AKP iktidarının vatandaşlık hakları ve ayrıcalıklarını dahi iktidara destek şartına bağlamasıyla, giderek suç ortaklığına dönüştü. Dolayısıyla, resmi inkâr, kurumsal ve kültürel pratiklerin ve toplumun kapsamlı bir iş birliği ile zinde tutuldu.

İnkâra Yaklaşan İkrar

Devletin inkâr söylemi yukarıda ifade edildiği gibi hiçbir zaman topyekûn olmadı. İtiraflar, ifşaatlar, skandallar ve mağdurların hakikat ve adalet arayışı sonucu ortaya çıkan kanıtların aleniliği ve kontrol edilemezliği inkâr söyleminde kırılmalar yaşanmasına neden oldu.[21] Bu tür kırılmalar devlet yetkililerini zaman zaman bir açıklama yapmaya ve kısmi kabullere mecbur bırakırken, zaman zaman da yargı ya da araştırma komisyonları gibi resmi mekanizmaların devreye konulması sonucunu doğurdu. Ancak hakikati ortaya çıkaracağı düşünülen birçok mekanizma bireyselleştirilerek, meşrulaştırılarak, sıradanlaştırılarak, şiddetten arındırılarak kısmen teslim edilirken, öte yandan devletin sorumluluğu her daim inkâr edildi.

Türkiye'de bürokratlar, siyasetçiler, ordu ve polis mensupları, ülkücü militanlar ve organize suç örgütü mensuplarının oluşturduğu, sadece ideolojik olarak örgütlenmeyen ve muazzam bir siyasi ve ekonomik çıkar ağı üzerine kurulu 'derin devlet' yapılanmasının oluşumu, bileşimi, işlevi ve eylemleri, devletin dahli olan suçlarla ilgili ifşaat ve itirafları kaçınılmaz kıldı. Öyle ki 1980'lerin sonundan itibaren devletin yasadışı faaliyetleri ve kontrgerilla üzerine her biri normal şartlarda skandala yol açacak çok sayıda açıklama yapıldı.[22] Eski istihbarat yetkilisi

[21] Devlet şiddetinin itirafı ile ilgili bir analiz için bkz. Y. Y. Yıldız and Patrick Baert. 'Confessions without guilt: public confessions of state violence in Turkey' *Theory and Society* 50, 2021, p.125-149; Y. Y. Yıldız. 'Confession as Disavowal: JİTEM Officers Confessing to Atrocities against Kurds during the 1990s' in *Kurds in Turkey: Ethnographies of Heterogeneous Experiences.* Edited by Lucie Drechselova and Adnan Celik, London: Lexington Books, p.81-106

[22] 1970'lerden itibaren yapılan ve 1990'ların başında soğuk savaşın bitmesi ve İtalya başta olmak üzere Avrupa'da Gladyo tartışmasının yoğunlaşmasıyla Türkiye'de de Yüzyıl, 2000'e Doğru ve Aydınlık dergileri gibi haber platformlarında kontrgerilla yapılanması üzerine, bölgede görev yapan askerlerin itiraflarına da yer veren haberler yapılmaya başlandı. Örneğin: 'Operasyona katılan yüzbaşı anlatıyor: 'Kontrgerilla'da subaydim', Yüzyıl, 25 Kasım 1990, No: 17; "Devletin Newroz Provokasyonu"', 2000'e Doğru, 17 Mayıs 1992, No.20, s.18-19; 'Hilal Belediye Başkanı'nın ölümünde yeni gelişme: "Yakup Kara Cinayeti Tabur'da planlandı", 24 Mayıs 1992, *2000'e Doğru*, no.21, s.14-15

Mehmet Eymür tarafından hazırlanan ve basına sızan siyaset, mafya ve polis ilişkisine dair MİT raporları, JİTEM komutanlarından Cem Ersever'in 1993 yılında medyaya yaptığı açıklamaların ardından öldürülmesi[23], Eşref Bitlis ve Bahtiyar Aydın gibi üst düzey komutanların hala resmen açığa çıkarılmayan ölümleri devlet içindeki iktidar blokları arasındaki çatışmanın düzeyini gösteriyordu.

1990'larda işlenen suçlar ile ilgili açılan davalar, kurulan araştırma komisyonları ve hatta itiraflarda bile inkarın ve ikrarın iç içe geçtiğini görüyoruz. Türkiye'de 'derin devleti' teşhir eden Susurluk ve Ergenekon davaları bu açıdan üzerinde durulması gereken iki örnektir. 1996 Susurluk skandalının ardından dönemin Başbakanı Çiller, İçişleri Bakanı Mehmet Ağar ve Jandarma Genel Komutanı Teoman Koman gibi üst düzey yetkililer çoğunlukla sessiz kalmayı ve inkârı sürdürmeyi seçerken, oluşan yoğun toplumsal tepki sonucu kurulan Meclis Araştırma Komisyonu kapsamında Hanefi Avcı'dan Mehmet Eymür'e üst düzey devlet yetkilileri devletin yasadışı faaliyetleriyle ilgili itiraf niteliğinde açıklamalar yaptılar. Bu açıklamalar JİTEM'de görevli Murat İpek, Murat Demir, Kahraman Bilgiç, İbrahim Babat ve özel harekat polisi Ayhan Çarkın'ın doğrudan dahil oldukları işkence ve cinayet vakalarının itiraflarıyla daha da somutlaştı.

2000'li yıllar, 1990'lı yıllarda yaşanan ağır ihlallerle ilgili tartışmaların daha da arttığı bir dönem oldu. Bunu sağlayan temel etkenler arasında hak örgütlerinin yıllara yayılan adalet mücadelesi, AKP'nin iktidara gelmesinin ardından Kemalist askeri ve sivil bürokrasi ile girdiği hegemonya mücadelesi bağlamında geçmişle yüzleşme konusunda attığı stratejik adımlar[24], PKK ile savaşın yoğunluğunun azalması ve barış müzakereleri ve AB üyeliği kapsamında yapılan reformların yarattığı göreli normalleşme ortamı sayılabilir. 2004 yılında Abdülkadir Aygan'ın *Özgür Gündem*'e yaptığı onlarca kayıp vakası ile ilgili itiraflar hem bazı kayıpların mezarlarının bulunmasında ve hem de soruşturmaların açılmasında kilit bir rol oynadı. 2007 yılında hükümeti devirme planları yaptığı iddia edilen Ergenekon adlı yapılanma ile ilgili başlatılan ve Kürdistan'da ağır hak ihlallerinden sorumlu tutulan çok sayıda askerin de yargılandığı Ergenekon davası da bu

[23] Cem Ersever, Aydınlık dergisinden Soner Yalçın'a verdiği röportajlarda önceleri terörle mücadele yöntemleri konusunda devlet içindeki görüş ayrılıklarıyla ilgili sınırlı açıklamalar yaparken, daha sonra Yalçın'la yaptığı gizli görüşmelerde faili meçhul cinayetler ve kayıplarla ilgili açıklamalarda bulundu. Hakkında dava açılmasından kısa bir süre sonra öldürüldü. Ersever'in ölümünün ardında dönemin başbakanı Tansu Çiller 'bir iç hesaplaşma gibi görünüyor' derken, Jandarma Genel Komutanlığı, istihbarat birimleri arasında bir rekabetin olmadığını ve Ersever'in uyuşturucu ya da silah kaçakçılığı gibi karanlık bazı işlerden dolayı öldürülmüş olabileceğini ifade etti. Bkz. Soner Yalçın, *Binbaşı Ersever'in İtirafları*, İstanbul: Doğan Kitap, 2008, s.179, 201

[24] Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Dersim Katliamı özrü ile ilgili bir çalışma için bkz. B. Ayata, and Serra Hakyemez. 'The AKP's Engagement with Turkey's Past Crimes: An Analysis of PM Erdoğan's 'Dersim Apology'' *Dialectical Anthropology*, 33 (1), 2013, p.131–43.

momentumu artıran gelişmelerden biri oldu. Ergenekon dava süreci, JİTEM gibi paramiliter birçok oluşum ile ilgili itirafı tetikledi ve JİTEM komutanlarından Arif Doğan'ın arşivi gibi çok sayıda delilin de ortaya çıkmasını sağladı.[25] Bu dönemde kayıpların bulunan mezarları, görgü şahitlerinin ifadeleri, asker itirafları, resmî belgeler gibi güçlü kanıtlara dayanarak art arda JİTEM davaları açıldı.

Ancak Susurluk, Ergenekon ve JİTEM davaları süresince geçmiş ihlallere dair yaşanan yoğun bilgi akışı inkârı yok etmedi. Aksine Ergenekon ve Susurluk arasında doğrudan bir bağ kurulmasına rağmen[26], bu oluşumlar çete olarak tanımlandı ve devlet sorumluluktan tamamen azade kılındı. 1990'lı yıllarda Kürtlere yönelik ağır hak ihlalleri ve paramiliter yapılar Ergenekon davasına meşruiyet kazandırmak için kullanılırken, sanıkların asıl yargılandıkları suç darbe planı yapmak oldu. JİTEM davalarında yargılanan üst düzey komutanların hepsi olay esnasında görevde olmadıklarını, olayla ilgili bilgilerinin olmadığını, maktulleri tanımadıklarını, üzerinden uzun zaman geçtiği için hatırlamadıklarını, terörle mücadelenin gerektirdiği yasal zeminde eylemlerde bulunduklarını ya da kendilerine açılan davaların itibarsızlaştırma amacı taşıdığını söyleyerek haklarındaki iddiaları inkâr ettiler.[27] İddianamelerin dayandığı delillere rağmen, sanıklar hakkında 'yeterli ve her türlü şüpheden uzak kesin deliller olmadığı' gerekçesiyle JİTEM davaları tek tek beraatla sonuçlandı. Değişen siyasi dengeler üzerine, Ergenekon davası da JİTEM davaları gibi Fethullah Gülen örgütünün bir planlaması şeklinde sunularak kapatıldı.

[25] JİTEM komutanlarından Veli Küçük'ün Ergenekon davasında "JİTEM diye bir birim olmamıştır" demesi üzerine, JİTEM görevlisi Abdulkadir Aygan sivil memur olarak çalışıyor göründüğü JİTEM'e ait maaş bordrolarını paylaştı. JİTEM komutanlarından Arif Doğan ise JİTEM'in varlığını kabul etmesinin yanı sıra *JİTEM'i Ben Kurdum* başlıklı bir kitap yazıp televizyon programlarına çıktı. Doğan'ın kitabı JİTEM'i şiddetten arındıran ve eylemlerini yasal terörle mücadele eylemleriyle sınırlayan bir oluşum olarak resmetti. Doğan'ın JİTEM arşivi Ergenekon davasında delil olarak kullanılmakla birlikte devlet sırrı olarak tutulmaya devam edildi. Bu süreçte gerçekleşen diğer itiraflar arasında Ayhan Çarkın'ın Susurluk davasından itibaren yaptığı ve 2011 yılında pişmanlık içeren itirafları, JİTEM görevlisi Abdülkadir Aygan'ın 2004 yılından itibaren yaptığı itiraflar, Özel Kuvvetler Komutanlığı Muharebe Arama Kurtarma biriminden Yıldırım Beğler'in Sabah gazetesine yaptığı itiraflar sayılabilir.

[26] Ergenekon örgütü, davanın iddianamesinde 'derin devlet' ifadesi ile anılan, ülkemizde birçok kanlı eylemler gerçekleştiren, gerçekleştirdiği bu eylemlerle ciddi kriz, kargaşa, anarşi, terör ve güvensizlik ortamı oluşmasını amaçlayan ve bunu kısmen de olsa başararak ülkemizin gelişme ve kalkınmasının önünde engel olan bir örgüt' olarak tanımlanıyordu. Ergenekon davasının iddianamesi için bkz. https://tr.wikisource.org/wiki/Ergenekon_iddianamesi

[27] Örneğin Dargeçit JİTEM davasında, aralarında dört çocuğun bulunduğu yedi kişinin Dargeçit'te işkence edilip gözaltında kaybedilmesinden ötürü yargılanan eski Dargeçit Jandarma İlçe Komutanı Mehmet Tire mahkemedeki ifadesinde yaralandığı için ameliyat ve istirahat izni nedeniyle olay esnasında Dargeçit'te bulunmadığını ve gözaltılardan haberi olmadığını iddia ediyordu. Bkz. Faili Belli: İnsan Hakları Davaları İzleme Sitesi, 'Dargeçit Davası İzleme Raporu', Aralık 5, 2016 https://www.failibelli.org/dargecit-jitem-davasi-izleme-raporu-5-aralik-2016/

AB reformları sürecinde 1990'lı yıllarda sivillere yönelik şiddet eylemlerinin yol açtığı zararı tazmin etmeye yönelik yapılan yasal düzenlemelerde dahi inkâr varlığını sürdürmeye devam etti.[28] Belirsizliği, keyfi uygulaması ve kapsamı nedeniyle başından beri sorunlu olan tazminat yasası, sivillere yönelik şiddeti ancak devletten bağımsız olması ve bireysel eylemler olarak sunulması halinde tanıdı. Bu süreç, fail devletin mağdur vatandaşa sunduğu tazminattan ziyade adı tam konmayan bir uyuşmazlığın çözümü ve yargı yolunu kapatması anlamında baştan itibaren bir örtbas etme stratejisi olarak işledi.

Şiddetin itirafı çoğu zaman inkârın zıttı gibi görülür. Ancak devlet görevlilerinin yargılandığı ya da soruşturulduğu ceza davaları, araştırma komisyonları gibi süreçlerde ortaya çıkan ve farklı zamanlama, içerik ve biçime sahip itirafları incelediğimizde hem itiraf edilen suçun tanımlanma biçimi hem de failin ve sorumluluğun tanımlanma biçimiyle Cohen'in tartıştığı inkâr biçimlerine ne kadar yaklaştıklarını görüyoruz. Yaptıklarını kişisel, kurumsal, ideolojik nedenlere başvurarak açıklayan bu failler hem işledikleri suçların ağırlığını hem de mağdurlara verdikleri zararı yok sayarak, emir komuta zinciri, mecburiyet, ideolojik endoktrinasyon, kurumsal kültür ve profesyonellik gibi gerekçelere başvurarak kısmi kabul ve inkâr arasında gidip geldi. Susurluk Meclis Araştırma Komisyonu raporunda JİTEM'in Kürdistan'da işlediği ağır ihlaller ve uyuşturucu kaçakçılığı gibi suçlar detaylı bir şekilde tartışılırken, raporun sonucunda 'kendisi mevcut olmayan ancak eylemleri gerçek olan JİTEM araştırılmalıdır' sözü inkâr ve ikrarın iç içeliğini özetleyen cümlelerden biri olarak görülebilir.

Türkiye'de 'derin devlet' ve Kürtlere, etnik ve dini azınlıklara ve sol muhalefete karşı devlet şiddeti konusunda oluşan muazzam bir itiraf repertuarı bulunmaktadır. Yakın zamana kadar devletle iç içe çalışıp, iktidar bloğu içinde değişen güç dengeleri üzerine ülkeden kaçmak zorunda kalan organize suç örgütü lideri Sedat Peker'in sosyal medya üzerinden devletin üst düzey yetkililerinin dahil olduğu sayısız yolsuzluk, uyuşturucu kaçakçılığı, kara para aklama ve siyasal şiddet vakalarıyla ilgili yaptığı açıklamalar bu itiraf kültürünün en son ve en sansas-

[28] 2004 yılında çıkarılan 5233 Sayılı Terör ve Terörle Mücadeleden Doğan Zararların Karşılanması Hakkında Kanun, haksız gözaltı, tutuklama ve mahkumiyetlerle sonuçlanan Terörle Mücadele Kanunu kapsamında hüküm giyenleri kanun kapsamı dışında bırakması, zarar tespit komisyonlarının karar alma sürecinin şeffaf olmaması, zarar ile ilgili kanıt zorunluluğunun getirilmesi, PKK militanlarının ailelerinin PKK'nin verdiği iddia edilen zararlardan sorumlu tutulması gibi birçok sorun barındırıyordu. İlgili çalışmalar için bkz. Y. Budak. 'Dealing with the past: Transitional justice, ongoing conflict and the Kurdish issue in Turkey', *International Journal of Transitional Justice* 9, no. 2, 2015, p.219-238; Z. Ö. Biner. 'Haunted by Debt: Calculating the Cost of Loss and Violence in Turkey'. *Theory & Event* 19, no. 1, 2016; D. Kurban ve M. Yeğen, *Adaletin Kıyısında:'Zorunlu' Göç Sonrasında Devlet ve Kürtler 5233 Sayılı Tazminat Yasası'nın bir Değerlendirmesi- Van örneği*, TESEV, 2012.

yonel örneği niteliğindedir. Bu itiraf kültürünü, sadece hakikatin resmi olarak ortaya çıkarılabileceği yolların ve bu yönde bir siyasi iradenin mevcut olmadığını göstermesi anlamında değil, aynı zamanda devletin yapısını da ifşa eden bir semptom olarak görmek gerekir. Türkiye'de itiraf ve ifşaatların sıklıkla bir yere mesaj vermek, müzakere ya da intikam amaçlı yapıldığı düşünüldüğünde bu tür açıklamaları devletin paramiliter yapısını ve iktidar blokları arasındaki çatışmanın düzeyini gösteren bir işaret olarak değerlendirebiliriz. Kamuya yönelik itirafların yanı sıra, yetkililerin itiraf niteliğindeki açıklamalarının fazlalığı da cumhuriyetin kuruluşundan bu yana etnik ve dini azınlıklardan sol muhalefete yönelik hiçbir devlet şiddetinin soruşturulmadığı ve sorumlulardan hesap sorulmadığı bir geçmişten güç devşiren üstenci, baskıcı ve hesap vermeyen devlet anlayışına işaret ediyor. Haber programlarına çıkıp terörle mücadeledeki başarılarını anlatırken suç teşkil ettiği apaçık ortada olan eylemlerini herhangi bir çekince duymadan anlatan üst düzey yetkililer ya da mafya liderleri ile ilişkilerini saklamaya gerek görmeyen devlet görevlileri buna örnek olarak gösterilebilir.[29]

Sonuç

Devlet şiddetinin inkârını hem zamansal olarak hem de bu inkârın aldığı hallerle, hedeflediği kitleyle ve amaçlarıyla birlikte düşünmek gerekir. 1990'lı yıllarda işlenen ağır hak ihlalleri ve katliamların sorumluluğu çoğunlukla her yönüyle inkâr edilip karşı taraf suçlanırken, kısmi bir şekilde kabul edilen şiddet eylemleri çeşitli retorik araçlarla gerekçelendirilerek, meşrulaştırılarak, bireysel ya da münferit eylemler olarak sunularak ve devlet sorumluluğu inkâr edilerek kabul edildi. Sorumluluğu teslim etmek anlamına gelen tazminat düzenlemelerinden hakikati ortaya çıkarmayı amaçlayan davalara ve araştırma komisyonlarına kadar tüm yasal mekanizmalar, inkârın farklı hallerinin yaşandığı süreçler olarak karşımıza çıktı.

Devlet görevlilerinin ya da devlet kurumları ile iç içe çalışan farklı aktörlerin geçmiş devlet suçları ile ilgili ifşaat ve itirafları ise inkâr ve ikrar arasında bir karşıtlık ilişkisi olmadığını, aksine suçun niteliğini, sonuçlarını ve sorumluluğunu

---

[29] Emekli Korgeneral Altay Tokat, 2006 yılında Yeni Aktüel'e verdiği bir röportajda 'Benim zamanımda ben de bir-iki kritik noktaya bomba attırdım. Benim meselem mesaj vermekti. Batıdan gelen memurlar, hâkimler işin ciddiyetini anlamıyor. İşi basite almaya çalıştılar, rastgele dolaşıyorlar. Oraya buraya gidiyorlar. Hizaya gelsinler diye evlerine yakın iki yere attırdım' diyerek böyle bir itirafta bulunuyordu. Haber için bkz. 'Bir İki Bomba Attıran Tokata Takipsizlik', *Bianet*, Ekim 31, 2006 https://bianet.org/bianet/toplum/87120-bir-iki-bomba-attiran-tokata-takipsizlik. Eski Başbakan Tansu Çiller'in Susurluk skandalında hayatını kaybeden Abdullah Çatlı ile ilgili tartışmaların ardından 'Bu millet uğruna, bu ülke uğruna, devlet uğruna kurşun atan da kurşun yiyen de bizim için her zaman saygıyla anılır, şereflidir' ifadesi de buna bir örnek. Haber için bkz. 'Çiller: Çatlı şerefli', *Milliyet*, Kasım 27, 1996 https://www.milliyet.com.tr/siyaset/ciller-catli-serefli-526-3277

teslim etmeyen hakikati söyleme biçimlerinin de inkâra katkısı olabileceğini gösteriyor. Devlet şiddetinin ikrarı gibi görünen açıklamaların inkara yaklaşması en çok da toplumsal hakikat algısına zarar verdi. Geçmiş devlet suçları ile ilgili ortaya çıkan hakikat, askıda, parçalı, dağınık, muğlak ve resmen kabul edilmemiş ne düşünceyi ne de eylemi tetiklemekten aciz bilgi yığınları olarak kaldı.

Türkiye'de devlet şiddetinin inkârı ve ikrarının aldığı halleri tartışmak, ikisi arasındaki karşıtlık algısını kırmak ve bazı hakikati söyleme biçimlerinin inkâra nasıl katkı sunabileceğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Resmi inkarın ancak toplumsal olarak örgütlenmiş bir inkârla mümkün olduğunu ve kurumsal ve kültürel pratiklerle desteklendiğini düşününce, bu tür bir tartışma, toplumda karşılığı olan inkâr söylemlerinin meşruiyetini de kırabilir. İnkarın hem resmi hem toplumsal düzeyde aldığı hallerin teşhiri, ayrıca, devlet şiddetine karşı mücadelede nasıl bir ikrarın ve hakikat mücadelesinin toplumsal olarak dönüştürücü olabileceği sorusunun önünü açması bakımından da önemli bir rol oynayabilir.

KENTKIRIM SONRASINDA MEKÂNSAL HAFIZANIN İZİNİ SÜRMEK: DİYARBAKIR SURİÇİ / 2015-2016

Dilan Kaya[1]

Farklı medeniyetlere ev sahipliği yapan Diyarbakır kenti, tarih boyunca birçok kültürün merkezi yaşam alanlarından biri olmuştur. Bu kültürel çeşitliliği yansıtan, kentin en karakteristik hafıza mekanlarından biri ise Suriçi'dir. Fakat; Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne, kademeli olarak süregelen zorunlu göç, iskân politikaları ve imar uygulamaları ile Suriçi'nin tarihsel mirası tahrip edilmiştir.[2] Aralık 2015 – Mart 2016'da yaşanan çatışmalı süreç ise bu yüzyıllık kültürel tahribatın en yıkıcı dönemi olarak görülebilir. Bahse konu olan süre zarfında, kentin kolektif hafızasını oluşturan bu tarihi bölge önce askeri operasyonlarla zarar görmüş ve Suriçi sakinleri yerinden edilmiştir. Hemen ardından yapılan kentsel dönüşüm çalışmalarıyla da Suriçi geri dönüşü mümkün olmayan bir yıkıma maruz kalmıştır. Bu yazıda Cumhuriyetin ilk dönemlerinden bu yana birçok şiddet ve yıkım politikaları ile kesintiye uğrayan Diyarbakır Suriçi'nin gündelik yaşamındaki mekânsal kırılmalar kronolojik olarak sunulurken, Aralık 2015 – Mart 2016 zaman diliminde yaşanan çatışmalar ve sonrasındaki dönüşüm süreci ise kentkırım kavramı üzerinden ele alınacaktır. "Öteki" olarak tanımladığı kentsel mekânın yıkımını öngören *anlayış* ve bu anlayışın karşısında kent hakkı bağlamında yapılan üretimlerin ortaya çıkardığı *direniş* tartışmaya açılacaktır.

Mekân ve hafıza arasındaki bağın canlılığına işaret eden kentler, sadece gündelik yaşam pratikleri üzerinden değil, zaman zaman doğrudan ya da dolaylı olarak çatışmaların etkilerine maruz kalarak da şekillenmektedirler. Dünyadaki

[1] 2016'dan bu yana Diyarbakır'da çeşitli sivil toplum örgütleriyle çatışmalı kentler ve hafıza mekânları odağında kent hakkı, sözlü tarih, arşivleme ve toplumsal barış süreçlerinde sivil toplum örgütlerinin rolüne dair çalışmalarını sürdürmektedir.

[2] İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu," *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı 50, 1990; Fırat Genç, "Politics in Concrete: Social Production of Space in Diyarbakır, 1999-2014" (Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2014); Cuma Çiçek, "Devlet Kudretinin İnşası ya da Şark'ın Islahı: Kürt Bölgesinde Cumhuriyet'in İlk 10 Yılı" *Diyarbakır Tebliğleri: Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı* içinde, ed. Cengiz Aktar, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2013.

kentsel gelişim süreçleri ve planlama tarihine baktığımızda, kentler yalnızca ekonomi, iletişim, güç ve insan kaynağı değil, aynı zamanda belirli bölgelerin, halkların, devletlerin veya fikirlerin sembolleri oldukları için de hedef alınmışlardır. Mostar'da yaşanan savaş sonrasında kent literatüründe daha sık kullanılmaya başlanan "Kentkırım (Urbicide)" kavramı ise şehirlerin, şiddetin sadece yeri değil hedefi de olduğuna işaret eder. Bu yaklaşım, kentsel çatışma sonrası yaşanan yıkımın kent kimliğini yok etmek için kasti bir politika olduğunu ve zararın daha geniş bir yaklaşım ve okumayla ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.[3] Herhangi bir çatışma sonrasında bir kentin yeniden yapılanma sürecinde neyin korunup, neyin yıkıldığı, hangi mahallenin kimin tarafından hangi tarzda ya da hangi zaman çizelgesi içinde inşa edildiği veya hangi tür yenilenmeye öncelik verildiği soruları kentteki toplulukların kendini mekânda var etme pratiklerinde eşitsiz bir denklem yaratır.[4] Bevan, çatışmada toplumsal hafızanın mekânlarının bilinçli olarak hedef alınmasının yalnız gelecek nesiller için mirası yok etmek değil, aynı zamanda eski mirasın meşruiyetini sorgulamak veya varlığını inkâr etmek için kullanılan aktif bir yol olduğunu savunmaktadır.[5] 2015-2016 döneminde Diyarbakır Suriçi'nde yaşanan çatışmalar ve sonrasında kentsel dönüşüm kapsamında yapılan müdahaleler ile kent sakinleri geri dönüşü mümkün olmayan mekanizmalarla yerinden edildi. Bu kentsel dönüşüm adına yapılan müdahalelerin çatışma alanının sınırlarını aşması, çok kültürlü kent kimliğinin hafıza mekânlarının toplu yıkımını veya değişimini öngörmesi gibi sadece mekânda değil toplumsal yapıda da ciddi etkilere neden olması kentkırım kavramsallaştırması üzerinden okunabilir.

Cumhuriyet Dönemi Kent Politikaları

19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin hayata geçirdiği reformlar Diyarbakır'ın sosyal ve ekonomik yapısını, dolayısıyla kentsel formunu etkilemiştir. Özellikle 1863 yılından itibaren, vilayet sistemine geçilmesiyle, yarı özerk bir konumda olan yerel aşiretler ile bu aşiretler üzerindeki kontrolünü arttırmak isteyen merkezi hükümet arasındaki temasın dönüşüme uğradığı görülmektedir.[6] Vilayet merkezli

---

[3] Bu alanda çalışma yürüten Martin Coward Yugoslavya'daki Mostar ve Saraybosna'da yaşanan savaş deneyimleri ve Rus kuvvetlerinin Çeçenistan ve Afganistan'daki kasabaları molozlaştırmasına işaret ederek, kentleri oluşturan binalar ve caddelerdense, bizatihi kentin hedef alındığını belirtir.

[4] Scott A. Bollens, "Urban Planning Amidst Ethnic Conflict: Jerusalem and Johannesburg," *Urban Studies* Vol 35, no 4, 1998, p.729-750; Paul Hirst, "Foucault and Architecture," *Architectural Association School of Architecture* 26, fall 1993, p.52-60. http://architecturalnetworks.research.mcgill.ca/assets/paulhisrst-foucault-and-architecture-min.pdf

[5] Robert Bevan, *The Destruction of Memory: Architecture at War Book.*

[6] Barbara J. Merguerian, "Amerikalıların Gözünden 19. Yüzyılda Diyarbekir (1830-1860)" *Diyarbakır Tebliğleri: Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı* içinde, ed. Cengiz Aktar,

yeni sistem, bölgede asırlardır süregiden siyasi gücü ve güvenliği Kürt reislere, üretim ve takas süreçlerini Süryani ve Ermeni çiftçilere havale eden iş bölümünü değiştirmiştir.[7] Diyarbakır'da yedi yıl valilik yapan Kurt İsmail Paşa (1868-1875) kenti Elazığ'a bağlayan karayolu üzerinde vilayet konağı, hastane ve kışla binası yaptırarak merkezi yönetimin etkisini kente yaymaya çalışmış, yerleşim alanını surun dışına çıkararak Cumhuriyet döneminde de devamı gelecek bir 'gelişme ekseni' ortaya koymuştur.[8] Etnik ve dini gruplar arasındaki güç ilişkilerinde yaşanan değişiklikler ve bununla birlikte merkezileşme kararının yarattığı gerilimin en önemli kırılmalarından biri, 21 Ekim – 3 Aralık 1895 zaman diliminde kentin on yedi merkezinde yaşanan isyanlar ve sonrasında kentin ana ticari hattı üzerinde başlayan yangınlar olmuştur. Şeyhmatar Caddesi'ndeki boyacı dükkânında çıkarılan yangın sonucunda Samanpazarı, Sakocular, Yenihan, Kürkçüler, Belediye Civarı, Hafalar, Çiftseki, Buğdaypazarı, Kazancılar, Uzun Pazar (Melik Ahmet Çarşısı) zarar görürken, Cami-i Kebir (Ulu Camii), kütüphaneler ve medreseler gibi şehirle özdeşleşmiş yerler harap olmuştur.[9] İttihat ve Terakki'nin 1915'te aldığı kararla; neredeyse kentte Hristiyan nüfusu kalmayacak şekilde Ermeniler, Süryaniler ve Keldaniler soykırıma uğratılarak bölgeden sürülmüş ve mallarına el konulmuştur.[10]Yöresel kıyafetlerin pazarı da olan tarihi "Çarşıya Şewitî" (Yanık Çarşı) adını 1895 ve 1915'teki isyan günlerinden miras almıştır.

Kentin demografik yapısını, ekonomik karakterini ve mimari dokusunu yok eden bu uygulamalar, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte sistematik bir hal alarak Türklük ideolojisinin yayılmasında araçsallaştırılmıştır. Ulus devlet ideolojisinin milliyetçi politikaları, Kürt isyanlarının çıkış noktalarını oluşturmuştur.[11] Çiçek, devletin o dönemki Kürt politikasını 1925 Şark Islahat Planı ve 1935 Şark Seyahat Raporu (İnönü Raporu) üzerinden okumanın mümkün olduğunu belirtir. Kürtlerin Türk kültürüyle özdeşleşmesi, Kürt muhaliflerinin örgütlülüğün azaltılması için batıya zorla göç ekseninde iskân uygulamaları, özellikle Dersim örneğinde de görüldüğü gibi kentlerde devletin egemenliğini gösterecek idari birimlerin kurulması, yeni karayollarının ve demiryollarının yapımıyla bölgeye erişilebilirliğin

İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2013.

[7] Raymond Kévorkian, "Nüfus Hesabı veya Toprakların Denetimi: Osmanlı Döneminde Diyarbekir Vilayeti" *Diyarbakır Tebliğleri: Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı içinde*, ed. Cengiz Aktar, İstanbul: Hrant Dink Vakfı Yayınları, 2013.

[8] Genç, "Politics in Concrete: Social Production of Space in Diyarbakır, 1999-2014"; Abdulvahap Yıldız, "135313 Nolu Şer'iye Siciline Göre (11351722-12131798) Yıllarında Amid (Diyarbakır) Sancağında Sosyal ve Ekonomik Durum" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1994).

[9] Şevket Beysanoğlu, *Bütün Cepheleriyle Diyarbakır*, İstanbul: Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası, 1963.

[10] Genç, "Politics in Concrete: Social Production of Space in Diyarbakır, 1999-2014"

[11] Bkz.: 1925 Şeyh Said İsyanı, 1927-31 Ağrı Dağı İsyanı, 1936-38 Dersim İsyanı.

artırılması bahse konu olan ulus-devlet politikaların çeşitli veçhelerini oluşturmuştur.[12]

Bu dönemde, Diyarbakır'daki en önemli kentsel olaylardan biri 1931'de Dağkapı'daki surların yıkımıdır. Hava akımlarının şehre girmediği gerekçesiyle, valiliğin emriyle Dağkapı'nın batısındaki duvarlar yamalar halinde yıkılır.[13] 1937 yılında, Cumhuriyetin ulus-devlet ve modernleşme politikalarının kitleselleşmesi adına önemli araçlarından biri olan Halkevleri, Dağkapı çıkışında oluşan meydana cephe veren Şeyh Said ve arkadaşlarının infaz kararlarının da gerçekleştiği alanda, şimdiki Bower Hastanesi'nin olduğu yerde açılır. 1940'larda ticaret merkezlerinin Suriçi ile kentin surlarının dışında kalan Yenişehir arasında dağılmasıyla birlikte, bağlantının daha kolay olması için "Çiftkapı" adı verilen sur üzerinde yapay bir kapı açılmıştır.[14] 1960'lara gelirken eski dokunun korunduğu Suriçi'ndeki Gazi Caddesi ve Melikahmet Caddesi üzerinde yapılan yol genişletme çalışmaları, caddelere içkin olan tarihi yapıların yıkımıyla sonuçlanmış ve aynı alanda yeni inşaatlar için zemin hazırlanmıştır.

12 Eylül Darbesi'nin ertesinde, gelişen yeni ekonomi-politik koşullar ve yapılanmalar kentsel mekânda etkisini göstermeye başlamıştır. Özellikle 1990'larla birlikte, Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK) siyasi/askeri mücadelesinin kitleselleşmesi ve bunun karşında kültürel inkâr/asimilasyon politikalarının yükselişe geçişi göze çarpmaktadır.[15] Köy boşaltmaları, bu süreçte Diyarbakır'da yaşanan kentsel oluş/bozuluşlar açısından en belirleyici olgudur. Yüz binlerce Kürt zorla yerinden edilerek yaşadıkları illerin kırsal bölgelerinden merkezlere ya da Türkiye metropollerine gitmek zorunda kalmıştır. Yetersiz kentsel altyapısına rağmen nüfusun büyük çoğunluğuna ev sahipliği yapan Diyarbakır, bu yoğun göçün demografik ve ekonomik sonuçlarıyla karşı karşıya kalmıştır. Suriçi'ndeki Kore, Abdaldede ve Lalebey mahallelerinin nüfusu artmış ve kent surları dışındaki Ben-u Sen bölgesinde gecekondu mahallesi oluşmuştur. 1988'de Suriçi bölgesi kentsel sit alanı ilan edilmiş ve 1990'da hazırlanan "Diyarbakır Suriçi Koruma Amaçlı Uygulama İmar Planı", Suriçi'nin korunmasına yönelik yasal dayanakları oluşturmuştur. Ancak bu tedbirler Suriçi'nde yapılan mekânsal müdahaleleri önleyememiştir. 1991'de Ulu Camii önündeki meydanda alt çarşı kararı alınmış, 95'te Dağkapı Meydanı'ndaki park alanı "Vedat Dalokay Yeraltı Çarşısı" ile tamamen betonlaşmış, bunu 97'de Gazi ve Melikahmet Caddesi'ndeki yeraltı otoparkı ve yeraltı çarşısı kararı takip etmiştir. Yapılan bu alt çarşılarla sadece gündelik yaşam pratiklerinde yer alan mekânsal alanlar yıkıma uğramamış aynı zamanda binlerce yıllık tarihe sahip Diyarbakır Suriçi'nin arkeolojik katmanları

[12] Çiçek, "Devlet Kudretinin İnşası ya da Şark'ın Islahı: Kürt Bölgesinde Cumhuriyet'in İlk 10 Yılı"

[13] Türkan Kejanlı, "Anadolu'da Kale Kentler ve Koruma Sorunları: Diyarbakır Kale Kenti" (Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2004).

[14] Kejanlı, "Anadolu'da Kale Kentler ve Koruma Sorunları: Diyarbakır Kale Kenti"

[15] Genç, "Politics in Concrete: Social Production of Space in Diyarbakır, 1999-2014"

da yok edilmiştir. 1990'larda yapılan yeraltı çarşılarının bugün hemen hemen hepsi âtıl ve yıkılmayı beklemektedir.

2000'lerle birlikte, Türkiye'nin ekonomi politikalarındaki değişim ve Avrupa Birliği'yle bütünleşme süreci kapsamında yapılan reformlar yerel yönetimleri de etkilemiştir. Bu etkinin kentsel mekandaki izdüşümleri Kürt siyasal hareketinin Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi seçimlerini kazanmasıyla birlikte okunabilir. Dönemin kent politikalarında çok dilli tabelaların oluştuğu, kentin farklı etnik ve dini topluluklarının mekânlarının restorasyonunun yapıldığı, mekânsal hafızanın resmî ideolojinin aksine bir anlatı ile kurulmasının ilk adımlarının oluşturulduğu gözlemlenmektedir. Yıllarca yıkık halde bulunan ve Ermeni cemaati için önemli bir yere sahip olan Surp Giragos Ermeni Kilisesi restore edilmiş, yine kentin önemli mimari yapılarından olan ve iskân politikalarıyla kentten sürülen Cemil Paşa ailesinin konağı restore edilerek kentin çok kültürlü, çok sesli yaşamına kulak veren bir "Kent Müzesi" olarak Diyarbakır'a kazandırılmıştır. Suriçi'nin tarihi ve turistik bir cazibe alanı olarak öne çıkmasıyla birlikte, İçkale'nin restorasyonunu[16] ve Alipaşa-Lalebey Mahallelerinin dönüşümünü[17] hedefleyen iki proje başlamıştır.[18] Suriçi'nin Koruma Amaçlı İmar Planı 2012'de onaylanır, ancak hemen akabinde 4 Kasım 2012'de Bakanlar Kurulu kararıyla Suriçi'ndeki 167 hektarlık alan riskli bölge ilan edilir. Bütün bunlar olurken Diyarbakır Suriçi ve Hevsel Bahçeleri'nin oluşturduğu kültürel peyzaj alanının UNESCO Dünya Miras Listesi'ne adaylık süreci devam etmektedir. Alan Temmuz 2015'te UNESCO Dünya Miras Komitesi'nin 39. toplantısında ise kalıcı listeye girer.[19] Ancak listeye girdikten sadece birkaç ay sonra kentte başlayan çatışmalı süreçle Suriçi yıkılmaya başlar.

Çatışmalı Süreç ve Sonrasında Yaşanan Kentkırım

12-14 Ağustos 2015 tarihinde, Sur, Cizre, Silvan başta olmak üzere birçok kentteki "öz-yönetim" ilanları ile çatışmalı süreç başlamış, Diyarbakır'da ilk sokağa çıkma yasağı ise 6 Eylül 2015'te ilan edilmiştir. 28 Kasım 2015'te Diyarbakır Baro Başkanı

[16] 2007'de girişimleri başlayan ve İçkale restorasyonunu içeren "Diyarbakır Tarihi Sur Koruma Bandı Kentsel Yenileme (Gecekondu Dönüşüm) Projesi

[17] 2008'de "Diyarbakır Alipaşa ve Lalebey Mahallesi Kentsel Yenileme (Gecekondu Dönüşüm) Projesi

[18] İçkale restorasyonu 2015'e kadar sürer, ancak yaşanan çatışmalar sonrasında belediyelere atanan kayyumlarla 2016'da açılır. Alipaşa ve Lalebey'deki dönüşüm 2012'de taraflar içindeki anlaşmazlık ve sakinlerin yerlerini terk etmek istememeleri ile ertelenir, ancak 2015 Aralık'ta başlayan çatışmalar sonrası Suriçi'nde ilan edilen acele kamulaştırma kararıyla alan zorla boşaltılır, yeni konutlar yapılır.

[19] Diyarbakır Kalesi ve Hevsel Bahçeleri Kültürel Peyzajı, Dünya Miras alanlarının seçilmesinde esas alınan 10 kriterden (bunların altısı kültürel, dört tanesi doğal alanlara dair kriterleri tanımlamaktadır) dört numaralı kritere dayanılarak Dünya Miras Listesi'ne kaydedilir.

Tahir Elçi öncülüğünde çatışmaların kültürel mirasta ve sivil yaşamda yarattığı yıkıma dair tarihi Dört Ayaklı Minare'nin önünde bir basın açıklaması yapılmıştır. Basın açıklamasının hemen akabinde çıkan çatışmada, Tahir Elçi Dört Ayaklı Minare'nin altında polislerce vurularak öldürülmüştür. 1990'lı yıllarda yaşanan birçok faili meçhul dosyanın takipçisi olan insan hakları savunucusu Tahir Elçi'nin ölümünün ardından çatışmalar hız kazanmış, ilan edilen sokağa çıkma yasaklarının süreklileşmesiyle birlikte şehir abluka altına alınmıştır. 11 Aralık 2015'te Suriçi'nin 15 mahallesinde süresiz sokağa çıkma yasağı ilan edilmiş ve 103 gün sonra, 9 Mart 2016 tarihinde Suriçi'ne yönelik operasyonların sonlandığı resmen açıklanmıştır.[20] 21 Mart 2016 tarihinde ise 2942 sayılı Kamulaştırma Kanunu ve 2016/8659 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile taşınmaz mallar üzerinde "acele kamulaştırma"[21] kararı alınmıştır. Şubat 2016'da hafriyat çalışmaları adı altında başlayan 'temizlik'le, önce hasarlı yapıların, sonrasında hasarlı olmayan ve tescilli yapıların yıkımı yapılmış, en nihayetinde sokak dokusu yok edilerek Suriçi adeta düz bir tarla haline getirilmiştir.

Dar sokakları, siyah bazalt taşları, geleneksel dokusu ve mekân kültürü ile kendi özgün habitatını oluşturan Suriçi'nin 'yeniden inşa edilmesi' esnasında bahse konu olan bu otantik kimlik büyük oranda yok olmuştur. Mülksüzleştirme ile yerinden edilen Suriçi ahalisi yaşam alanlarına dönememiş, konut dokusuna sahip alanın büyük bir kısmı ticari ve turistik mekanlara dönüştürülmüştür. Antik çağdan bu yana özgün sokak dokusunu koruyan Yenikapı Sokak üzerindeki yapıların yıkımı ile gerçekleştirilen yol genişletme çalışmaları ve aynı sokak üzerinde inşa edilen yeni ticari mekânlar, Suriçi'nin özgün yapısına uymamaktadır. Yeni inşa edilen ticari mekanlar, geleneksel meslek kollarının varlıklarını sürdürebileceği ve şehrin sosyo-ekonomik dokusuyla uyumlu olan bir mimari tasarıma sahip değildir. Yaklaşık dört yıl gibi uzun bir sürece yayılan bu yeniden inşa sürecinde alan kapalı kaldı ve kentte yaşayanların alana temas etme şansı olmadı. Bu yıkım ve yeniden inşa süreçleri kentte mekânsal hafızanın sürekliliğinde önemli rol oynayan, kentin çok kültürlü yapısına referans veren anıtsal yapıları da etkiledi. Çatışma sonrasındaki uydu fotoğraflarında sağlam olduğu tespit edilen Ermeni Katolik Kilisesi'nin ortasından hafriyat atımı sürecinde yol geçirildi.

---

[20] Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV) Dokümantasyon Merkezi verilerine göre; ilk sokağa çıkma yasağının başladığı 16 Ağustos 2015'ten 1 Temmuz 2019'a kadar, toplam 11 il ve en az 51 ilçede sokağa çıkma yasağı ilan edilmiştir. Türkiye İstatistik Kurumu'nun 2014 nüfus verilerine göre sokağa çıkma yasağı ve çatışmalardan etkilenen en az bir milyon 642 bin kişi olduğu, Suriçi'nde 6000'den fazla insanın yerinden edildiği bilinmektedir (Bu sayı ilçe nüfusunun %40'ından fazlasına karşılık gelmektedir).

[21] Kamulaştırma kararı sadece çatışmanın yaşandığı alanı değil, Suriçi'ndeki 7714 parselin 6292'sini kapsamış (toplam alanın %82si), geriye kalan 1422 parsel ise önceki kentsel dönüşüm sürecinde kamulaştırıldığı için tekrar kamulaştırılmamıştır.

Yol açma çalışmalarına dair görsellerin basına yansıması sonrasında oluşan kamuoyu baskısıyla bu karardan vazgeçilerek yıkılan parça tekrar inşa edildi. Keza Yenikapı Sokak üzerinden yer alan Surp Giragos Ermeni Kilisesi, Keldani Kilisesi ve Paşa Hamamı'nın restorasyonunda sokağa cephe veren avlu duvarları ve önündeki dükkânlar kaldırılarak yapıların özgün dokusu bozuldu.

Kırımdan Sonra Yükselen Sivil Sesler

Mekânsal alanda devam eden bu yeniden inşa çalışmaları aynı zamanda bir hafıza yaratım sürecini de beraber işletiyor. Diyarbakır'ın çok kültürlülüğüne dair izleri taşıyan mekânlar bugün Türk-Sünni hafızasına indirgenerek yeniden tanımlanıyor. Kentin tarihi bölgesi Suriçi "Peygamberler ve Sahabeler şehri Diyarbakır", "Sur Tarihi ile Tekrar Buluşuyor", "Surlarda Diriliş Devam Ediyor", "Fethin Yolu Diyarbakır'ın Yolu" sloganlarıyla donatılıyor. Böylelikle, bahse konu olan yeniden inşa süreçleri ile kentin belli bir dönemine referans verilerek bugüne kadar üretilen kentin tarihsel hafızası silinmeye çalışılmaktadır. Kentin çok kültürlü yaşamını sergi içerikleri ve çok dilli aktarımlar ile kurmaya çalışan Cemil Paşa Konağı Kent Müzesi bugün kentin İslam ordularının fethiyle başlayan tarih anlatısının yer aldığı 'Kent Müzesi Fetih Duvarı' fotoğraf sergisine kalıcı mekân sağlıyor. Ancak bir yandan da rıza üretme kaygısı elden bırakılmayarak hemen her etkinliğini Türkçe-Kürtçe paylaşan bir politikayla kent imgesi yeniden şekillendiriliyor.

Kentsel mekânda sistematik olarak devam eden, gündelik yaşamı ve çok kültürlüğü yok eden bütün bu yıkım ve yeniden inşa pratiklerine karşı sivil alanda yapılan çalışmalar eşit güç ilişkilerinde olmasa da önemli bir mücadele alanı oluşturuyor. Kentin katmanlı hafızasını görünür kılmaya çalışan, mekânsal karşılaşmalara olanak sağlayan, ötekinin sesine kulak veren atölyeler, yürüyüşler, sergiler, paneller, çalıştaylar ve sanatsal üretimler ile çatışma sonrası hafızanın ve kent imgesinin yeniden örülebilmesinin yollarını aranıyor.[22] Diyarbakır Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Derneği (DKVD) ve Palimpsest Mekân ve Hafıza Çalışmaları Kolektifi'yle birlikte yürüttüğüm harita-kitap yayını, sözlü tarih çekimleri ve yürüyüş çalışmaları yaşanan bu kentkırım sürecinde bir direniş alanı oluşturmaya dönük çabalardır. Bu çabaların temel motivasyonu; hafızasının mekânsal,

[22] Diyarbakır Sanat Merkezi'nin Şehre Bak çalışması ve *Dönüşen Şehir Diyarbakır* haritası, Diyarbakır Kültür Varlıklarını Koruma Derneği'nin *Diyarbakır Hafızası* çevrimiçi sergileri, *Diyarbakır Sur'da Değiş(tiril)en Mekânlar ve Hikâyeler: Bir Bellek Yolculuğu...* kitabı, *Diyarbakır Sur Bir Bellek Yolculuğu Haritası*, Palimpsest Mekân ve Hafıza Çalışmaları Kolektifi'nin hazırladığı *Diyarbakır Kültür Emeğinde Kadın Haritası*, Türkiye Genç Barış İnşacıları'nın hafıza ve yüzleşme temasıyla düzenlediği foto-yürüyüş bu üretimlerden sadece birkaçı.

sözlü, kurumsal arşivlerini yitiren bir kentte hâkim anlatının aksine bir kayıt tutmak ve eşitsiz güç ilişkilerinde ötekinin anlatısını kamusal alana ulaştırmaya çalışmaktır. *Diyarbakır Sur'da Değiş(tiril)en Mekânlar ve Hikâyeler: Bir Bellek Yolculuğu...*[23] kitabı kentin kültürel, siyasi, sosyal ve fiziksel değişimini Suriçi'ndeki mekânlar üzerinden ele alırken, bu anlatıda sadece tarihsel kaynakları değil, insan hikâyelerini duymaya alan açan kişisel tanıklıkların sesine yer vererek, ötekinin hafızasını da anlatının içine alıyor. Yine aynı çalışma kapsamında üretilen *Diyarbakır Sur Bir Bellek Yolculuğu Haritası*[24] ise varlığını sürdüremeyen, hafızası kaybolan, değişen, yapıbozuma uğrayan mekânların hikâyesi üzerinden kurduğu anlatı ile bugünün kaydını tutmaktadır. Palimpsest Mekân ve Hafıza Çalışmaları Kolektifi'nin hazırlamış olduğu *Diyarbakır Kültür Emeğinde Kadın Haritası*[25] ise bütün bu süreci kadınların deneyimleri, tanıklıkları ve mücadeleleri üzerinden yeniden yorumlamaya çalışıyor. Kentin her zaman ötekisi olan, sadece yönetimsel değil aynı zamanda toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle de kırıma uğrayan, kazanımları sürekli yok edilen, farklı etnik, dini ve kültürel aidiyetlerden gelen kadınların bütün bu unutturma pratiklerine karşı kültür alanındaki üretimleriyle hafızayı yeniden örme çabası bir direniş alanı olarak tanımlanabilir.

Kentkırım gibi militarist yöntemleri içine katan, gündelik yaşamdan kurumsal yapılara kadar sistemsel bir yıkımı hedefleyen yaklaşımlara karşı sivil alandan doğru yapılan üretimlerin aynı güç dengesinde olmadığı aşikârdır. Ancak mücadele alanı olarak tanımladığım ve yaratıcı metotlar içeren bütün bu çalışmalar sadece geçmişten aktarılan değil, bugünün hafızasını da içine alarak tarihe not düşüyor. Geleceğe ötekinin sesini, deneyimini, derdini ve duygusunu taşıyor. Bu çaba, çok kültürlü kent alanlarının imhasıyla tekil kimlik üzerinden yeniden örülmek istenen kent hafızasının katmanlarında yerini alarak, bir direniş alanı da oluşturuyor. Sivil alanda yapılan bu çalışmalar belki bugün yaşanan yıkım karşısında büyük değişimler yaratamayacaktır, fakat geleceğin hafızasına önemli bilgi, belge, arşiv bırakarak ötekinin hikâyesini taşımaya devam edecektir.

[23] Dilan Kaya Taşdelen vd., *Diyarbakır Sur'da Değiş(tiril)en Mekânlar ve Hikâyeler: Bir Bellek Yolculuğu...* içinde, ed. Sevengül Sönmez (Malatya: Diyarbakır Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma ve Yaşatma Derneği (DKVD), 2021).

[24] Dilan Kaya Taşdelen vd., *Diyarbakır Sur Bir Bellek Yolculuğu Haritası* (Malatya: Diyarbakır Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma ve Yaşatma Derneği (DKVD), 2021).

[25] Gizem Kıygı, *Diyarbakır Kültür Emeğinde Kadın Haritası*, İstanbul: Palimpsest Mekân ve Hafıza Çalışmaları Kolektifi, 2022.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ TARİHİNDE KÜRT DİLİ ÜZERİNDEKİ YASAKLAR

Salih Akın[1]

Giriş

Kürtçenin konuşulduğu ülkelerde, egemen devletler Kürtçe ile ilgili muhtelif dil politikaları uygulamışlardır. Irak, Ermenistan ve son dönemlerde Kuzey ve Doğu Suriye'de Kürtçenin resmi olarak tanınmasından, Kürtçe konuşanların cebir ve şiddetle asimile edilmeye, dillerinin ortadan kaldırılmaya çalışıldığı İran ve Türkiye'ye kadar, çeşitli türden politikalar görmek mümkündür. Kürtlerin yaşadığı ülkeler içinde, Kürtçenin konuşulup yazılması, eğitim dili olması ve yazılı metinlerde kullanılması bağlamında en çok baskıya maruz kaldığı ülke hiç şüphesiz Türkiye'dir. Kürtçenin maruz kaldığı bu baskı durumu, esasında aleni bir "dil-kırım" ya da "glotofagi"[2] uygulaması olarak değerlendirilebilir. Türk yetkililerin Kürt dili ile ilgili bu baskı ve tahakkuk politikaları, azınlık bir dile yönelik uygulamalar bağlamında müstesna[3] bir örnek olarak öne çıkmaktadır. Bütün yasal, siyasal, iktisadi, dilsel ve sosyal imkânlar, dilin gelişim gösterdiği toplumsal, kültürel alanlardan yasaklanması için seferber edilerek dilin hem içsel hem de dışsal gelişimini engellemek için kullanılmıştır.

Türkiye'de Dil Yasaklarının Tarihçesi

Bu baskıcı dil politikalarının ilk ortaya çıkış tarihini Osmanlı İmparatorluğu'nun dağıldığı ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Osmanlı'nın enkazı üzerine kurulduğu Birinci Dünya Savaşı sonrasına kadar götürülebilir. Asya, Afrika ve Avrupa olmak üzere üç kıtada geniş bir coğrafyayı kontrol eden, etnik, kültürel ve dini

---

[1] Prof Dr, Rouen Normandiya Üniversitesi, UR 7474 DYLIS Dilbilim Araştırma Merkezi Müdür Yardımcısı.

[2] Louis-Jean Calvet, *Linguistique et colonialisme*, Paris: Payot, 1988, s. 248.

[3] Tove Skutnabb-Kangas ve Serhat Bucak, "Killing a mother tongue - how the Kurds are deprived of linguistic human rights," içinde *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic Discrimination. Contributions to the Sociology of Language*, Mouton de Gruyter, 1994, s. 347-370.

açıdan kozmopolit bir karaktere sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, egemenliği altındaki topraklarda konuşulan dillere yönelik daha "yumuşak" ve "müsamahakâr" bir politika yürütüyordu. Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde 16 Mirlik şeklinde dağılan Kürtler de bu politika kapsamında, kendi anadilleriyle eğitim faaliyetleri yürütebiliyorlardı.[4] 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'nın bu çoğulcu kompozisyonunu radikal bir şekilde değiştirerek, etnodilsel bir homojenleştirme üzerinden yeni bir ülke inşa etmeyi temel bir hedef olarak belirledi. Türk devletinin kurucu bir konuma sahip olduğu Lozan Antlaşması, 1924'te imzalandı ve anlaşmaya göre sadece 3 gayrimüslim topluluk (Ermeni, Rum ve Yahudi) azınlık olarak tanınmıştır. Her ne kadar antlaşmanın 39. maddesinde "Herhangi bir Türk yurttaşının gerek özel ya da ticaret ilişkilerinde, gerek din, basın ya da her türlü yayın konusunda ve gerek toplantılarda herhangi bir dili serbestçe kullanmasına karşı hiçbir sınır konulmayacaktır." ve "Resmi dilin varlığı kuşkusuz olmakla birlikte, Türkçe'den başka dil konuşan Türk yurttaşlarına yargıçlar önünde kendi dillerini sözlü olarak kullanabilmeleri için gerekli kolaylıklar gösterilecektir" gibi hükümler yer alsa da bunlar hiçbir zaman Kürtler bağlamında uygulanmadı.

Etnodilsel bir homojenleştirme amacıyla 1924 yılında hazırlanan Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 2. maddesi aleni bir şekilde dil ile ilgili çerçeveyi ve vatandaşlık tanımını etnik bir temele indirgeyerek düzenlemektedir. 1924 Anayasası'nın 2. maddesinde Türk dilinin devletin resmi dili olduğu; maarif ve idari alanın buna göre düzenlendiği, mahkemelerde ise zorunlu dil olarak kullanılacağı ifade edilmiştir. 88. maddede ise "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) ıtlak olunur" denilmektedir. Anayasanın hazırlanmasıyla birlikte, 3 Mart 1924'te çıkarılan bir kararname ile Kürtçe faaliyet yürüten tüm okul, dernek ve yayın dünyasında memnu edildi, "Kürt ve Kürdistan" sözcüklerinin şifahen kullanımı da yasaklandı.[5] Bu düzenlemeden sonra, sersemletici bir muhayyile ile, bu kullanımların yasaklanmasının sonucu olarak er ya da geç bu sözcüklerin temsil ettiği sosyal varlıkların da kendiliğinden ortadan kalkacağı amaçlandı.

Kürtçe konuşmanın yasaklanmasıyla ilgili yapılan bu düzenlemeye paralel olarak, cebir yöntemlerine dayalı bir dizi tedbir de hayata geçirildi. Örneğin 8 Eylül 1925 yılında hazırlanan Şark Islahat Planı'yla birlikte Kürtlerin meskûn olduğu 22 vilayette, belediye, okul ve pazarlarda Türkçe dışında konuşanların cezalandırılması amaçlandı.[6] Bu önlemlerin yanı sıra milliyetçi ideoloji de açıkça

---

[4] Kendal Nezan, "Le Kurdistan de Turquie," içinde *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris: Maspéro, 1978, s. 69-153.

[5] Hamit Bozarslan, *La question kurde*, Paris: Presses de Sciences Po, 1997, s. 383.

[6] Mehmet Bayrak, *Kürtlere Vurulan Kelepçe: Şark Islahat Planı*, Ankara: Özge Yayınları, s. 258.

ortaya kondu. Başbakan İsmet Paşa (İnönü) 1925 yılında bir İngiliz diplomata verdiği demeçte şöyle diyordu:

> Biz açıkça milliyetçiyiz ve milliyetçilik bizim birleştirici faktörümüzdür. Türk çoğunluğu karşısında diğer unsurların hiçbir etkisi yoktur. Her ne pahasına olursa olsun memleketimiz ahalisini Türkleştirmeliyiz. Türklere ve Türkçülüğe karşı çıkanları yok edeceğiz. Memlekete hizmet etmek isteyenlerde aradığımız şey her şeyden evvel Türk ve Türkçü olmalarıdır.[7]

Birinci Dünya Savaşı'nda Müttefiklerle savaşırken savunmacı bir tavır sergileyen Türk devleti, Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok bileşenine vatandaşlık hakkı tanımayan saldırgan bir milliyetçiliğe yöneldi. Adalet Bakanı Mahmud Esad Bozkurt'un 1930'da Ağrı'daki Kürt isyanının en yoğun olduğu dönemde, Kemalist bir gazetenin sütunlarında ifade ettiği gibi, Türk nüfusunun ırksal üstünlüğünü iddia etmekten çekinmeyen bir milliyetçilik sergiledi:

> Benim fikrim şudur: Dost, düşman, dağ, herkes bilsin ki bu memleketin efendisi Türk'tür. Saf Türk olmayanların Türk vatanında yalnız bir hakkı vardır: Kul olma hakkı, kölelik hakkı. Biz dünyanın en özgür ülkesinde yaşıyoruz ve bu ülkenin adı Türkiye'dir. Milletvekillerinin en içten düşüncelerini ifade edebilecekleri daha iyi bir yer yoktur. Bu yüzden duygularımı saklamayacağım.[8]

Batı Avrupa faşizminden esinlenen ve Türk olmayanlara sadece köle statüsü sunan bu ırkçı 'güçlü' devlet milliyetçiliği, aynı zamanda insanlığın medeniyetlerini ve dillerini Türkleştirmek için tasarlanmış bir dizi sözde bilimsel teori üretmiştir. Örneğin, 1931 yılında kurulan Türk Tarih Kurumu, tüm Anadolu ve Mezopotamya uygarlıklarının Türk olduğunu ilan etmiştir.[9] Dilsel baskı politikasına bilimsel bir temel sağlamak amacıyla 1932 yılının başlarında Türk Dil Kurumu tarafından 'Güneş Dil' olarak bilinen bir teori geliştirilmiştir. Bu teori, "sadece Türkçe'nin Ari bir dil olduğu" iddiasına dayanmaktadır.[10]

1930 yılında Türkleştirme ile ilgili aynı amaçla yayınlanan bir genelgede, Türkçeleştirme üzerinden asimilasyon sistematize edilmektedir.[11] Yine, 1932 yılında "Vatandaş Türkçe konuş!" adı altında Kürtçenin kamusal alanda kullanımının yasaklanması amacıyla da bir kampanya düzenlenmiştir. 23 Eylül 1932'de çıkarılan *Son Posta* Gazetesi birinci sayfadan "Türkçe dışında bir dil konuşula-

[7] Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris: La Découverte, 2004 s. 36.

[8] A.g.e., s. 36-37

[9] Copeaux Etienne, 1997, Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993, Paris: CNRS-Éditions, s. 369.

[10] İsmail Beşikci, *Türk Tarih Tezi, Günes-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1991, s. 216.

[11] Baskın Oran, "1876 Kanun-ı Esasi'den Bugüne Türkiye'de Kürtçe Meselesi," *Nûbihar Uluslar-arası Din, Dil ve Kimlik Sempozyumu*, 21-22 Eylül 2013, Diyarbakır.

maz." çağrısıyla yayınlandı. Bu kampanyadan sonra kendi mahsullerini çarşı-pazarda satan [Kürt] köylülere Kürtçe konuşmaları durumunda kelime başına 5 kuruş ceza kesildi. Söz konusu yasak sadece Kürtçe'nin sözlü ve yazılı kullanımını yasaklamakla kalmamış, aynı zamanda aile, soy ve yerleşim yeri isimleri de dahil olmak üzere dilin kendini görünür kıldığı gündelik hayatın her alanını kapsamıştır. Nitekim aynı yasanın soy isimleriyle ilgili 8. maddesi (21 Haziran 1934) de aşiret isimlerinin yasaklanmasını kapsıyordu. Bu uygulama, aşiret isimleri ve Kürt kimlik-kökenini işaret eden ve aidiyetini imleyen kullanımların engellenmesini amaçlıyordu.

Türk Coğrafya Kurumu 1942 yılındaki kongresinde Kürt yerleşim yerlerinin "Doğu Anadolu" ve "Güneydoğu Anadolu" şeklinde değiştirilerek haritalandırılmasını kararlaştırdı. Kürtçe, Ermenice, Rumca gibi dillerden 12 bin 211 köy ismi (Türkiye sınırları içerisindeki toplam köy sayısının 3'te 1'i), 4 bin belde ve 4 bin coğrafi bölge ismi Türkçeleştirildi.[12] 1961'de çok partili siyasi bir sisteme ve ülkenin demokratikleşmesine imkân veren yeni bir Anayasa yürürlüğe girdi. Türk dil siyasetinde azınlık dillerine karsı olumlu bir gelişme gözlenmemesine rağmen, ilk defa Kürtçe kitap, gramer ve sözlükler yayınlandı. Legal siyaset alanında 1969'da kurulan Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO), siyasi ve kültürel faaliyetlerinde Kürtçeyi ön plana çıkarmaya yönelik birçok faaliyette bulundu. TİP ile gerçekleştirdikleri Doğu Mitinglerinde anadil kullanımı konusunda istekte bulunulmakta, Kürtçe konuşmalar yapılmakta ve şiirler okunmaktaydı.[13]

Kürtçenin sosyal ve siyasi alanda yeniden dirilişini simgeleyen bu açılım dönemi baskıcı bir askeri rejimi inşa eden 12 Eylül 1980 darbesiyle sona erdi. "Güneş-Dil Teorisi" adı altında "101 soruda Türklerin Kürt boyu" ile ilgili bir iddia ve çalışmayı tekrar tedavüle sokuldu. Kürtçe, "bölgeden konuşulan dillerden derlenmiş dejenere olmuş bir formu, ekseriyeti Farsça, Arapça ve Türkçeden aşırma 3-5 bin kelimeden müteşekkil bir dil" olarak gösterildi.[14] Kürtçenin menfi bir imaj olarak bu şekilde resmedilmesi sadece resmi devlet kurumları tarafından değil, aynı zamanda Türk dilbilimciler tarafından da savunuldu:

> "Türkçe'nin bir lehçesi olan Kosakça'da "Kürt" sözcüğü "kalın kar yığını": "Kürtük" "taze kar" Türkçe'de Kürt sözcüğü "yıkıntı", Tarançi'de "taze kar", Kazan Tatarcası'nda "Kort"

[12] Sevan Nişanyan, *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Değiştirilen Yeradları*, İstanbul: Tesev Yayınları, 2011, s. 76; İbrahim Sediyani, *Adını Arayan Coğrafya*, Istanbul: Özedönüş Yayın Evi, 2009, s. 320.

[13] Kadir Kurt, *Doğu Mitingleri ve Kamuoyundaki Yansımaları (1967-1968)*, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Üniversitesi, 2017, s.V.

[14] Halit Kemal Türközü ve Şükrü Kaya Seferoğlu, *101 Soruda Türklerin Kürt Boyu*, TKAE, 1982.

"kalın kar yığını" Çavuşça'da "Kurd" "dağlarda karın oluşturduğu gölgelik biçiminde şekil" veya "karın yığınlaşması" ve Uygurca'da "körtük" sözcüğü "kar denizi veya kar çölü" anlamına gelir..."[15]

Türk dilbilimcileri *Kürt* teriminin anlamını tanımlama gerekçesiyle, terimi artık bir dile gönderme yapan bir glotonim (dil adı) olarak değil de çeşitli doğal fenomenleri veya nesneleri belirten yaygın bir isim olarak değerlendirerek, terimin özel isim statüsünü düşürmeye çalışmaktadır. Kürtçenin bir dil statüsünden çıkarılması ve insandışılaştırmasıyla benimsenen strateji, Kürtçe konuşanları damgalamayı, dilsel güvensizlik duyguları geliştirmeyi, dillerinin kullanımını sınırlamayı ve böylece 'bir silme ideolojisi olarak işleyen diglosiyayı meşrulaştırmayı'[16] amaçlamaktadır. J. Clerget'nin belirttiği gibi, "iktidar sadece isimlere el koymakla yetinmez, aynı zamanda isimlerin ne olduğunu, anlamlarını ve işlevlerini söyleme gücüne de sahip olmak ister."[17]

Türk yetkililer öncelikle Kürt dilini siyasi çalışmalardan, politik bağlamdan uzak tutmaya çabaladılar. Nitekim, bu amaçla 1983 yılında çıkarılan 2820 sayılı kararnamenin 81. maddesinin C bendinde, siyasi partilerin durumu ile ilgili "siyasi partiler kendi hazırlıklarını, yasa ve programlarını, kongre, toplantı, miting ve propaganda faaliyetlerini Türkçe dışında bir dille yapamazlar[...]" hükmü yer almaktadır.

Daha sonra yabancı dillerle ilgili düzenleme bahanesiyle 22 Ekim 1983'te çıkan 2932 sayılı "Türkçe Dışında Yayın Yapan Dillerle İlgili Kanun" ise, dil ile ilgili baskıcı politikaların doruk noktasını simgelemektedir. Bu yasayla "Türkçeden başka dillerin anadili olarak kullanılmasına ve yayılmasına yönelik her türlü faaliyette bulunulması" yasaklandı. Dolayısıyla Türkiye'de yaşayan Kürtler de Türkiye vatandaşları olmaları hasebiyle mutlak surette kendi anadillerini öğrenme-öğretme faaliyetlerinden vazgeçmeye ve Türkçe konuşmaya zorlandılar. Baskıcı karakteri ve anlamsızlığı nedeniyle bu yasa 1991'den sonra uygulanmamaya başlandı.

AKP'nin 2002'de iktidara gelmesiyle birlikte Kürt dili ile ilgili politikalar bağlamında yeni bir süreç başladı. Birçok üniversitede Kürt dili ve edebiyatı ile ilgili kürsüler kuruldu ve kamu yayıncılığı yapmak amacıyla bir devlet televizyon kanalı sıfatıyla TRT6 da Kürtçe yayına başladı. Ek olarak bazı yasal düzenlemelerle

[15] Prof. Dr. Bahaddin Ögel, Prof. Dr. Hakki Dursun Yıldız, Prof. M. Fahrettin Kırzıloğlu, Prof. Dr. Mehmet Eröz, Prof. Dr. Bayram Kodaman, M.Abdulhalûk Çay, *Türk Milli Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu*, TKAE, 1985, s.63.

[16] Lafont Robert, "La diglossie en pays occitan, ou le réel occulté," içinde *Bildung und Ausbildung in der Romania*, München, 1979, s. 504-512.

[17] Clerget Joël, (dir.) *Le nom et la nomination*. Actes du colloque interdisciplinaire de Villeurbanne (24-26/10/1988), Toulouse: Erèses, 1990.

Kürtçe özel eğitimin önü açıldı. Örneğin, 14 Ekim 1983'te yürürlüğe giren 2932 sayılı yabancı dillerin öğretilmesi ve eğitimi hakkındaki düzenlemenin başlığı, 'Yabancı Dil Eğitimi ve Öğretimi ile Türk Vatandaşlarının Farklı Dil ve Lehçelerinin Öğrenilmesi Hakkındaki Kanunun' olarak değiştirildi. Aynı düzenlemenin 1. maddesinde ve 2. maddesinin 1. fıkrasında yapılan değişikliklerle "Türk vatandaşlarının günlük yaşamlarında geleneksel olarak kullandıkları farklı dil ve lehçelerin" öğrenilmesinin yolu açıldı.[18]

Fakat bu düzenlemelere rağmen, hiçbir yasal metinde herhangi bir şekilde "Kürtçe" sözcüğünden bahsedilmediğini de belirtmek gerekir. Kürtçe özel eğitim ve bu dilde radyo ve televizyon yayıncılığına ilişkin düzenleme, birçok açıdan muğlak ve mahdut bir formülasyon olarak kalmıştır. İlgili yasa metninin düzenlenişini belirleyen esas faktör olarak ön plana çıkan şey, toplumsal ve siyasal koşullardır. Bu muğlak ve tereddütlü formülasyon, Türk dili ve kültürü dışındaki dillerin ve kültürlerin varlığını dolaylı ve belirsiz bir şekilde kabul etse ve tanısa da Kürtlerin ve Kürtçenin varlığını kabul etmekten ve tanımaktan hala uzaktır.[19] Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 42. maddesinin 9. bendinin bu şekilde düzenlendiğini hatırlatmakta fayda vardır: "Türkçeden başka hiçbir dil, eğitim ve öğretim kurumlarında Türk vatandaşlarına ana dilleri olarak okutulamaz ve öğretilemez [...]"

Üniversitelerde Kürtçe Bölümler ve Kürtçe Seçmeli Dersler

2012'de pilot bir uygulama ve deneyim olarak Kürt dilinin eğitim sistemi içinde seçmeli ders olarak öğretilmesine sınırlı bir şekilde de olsa cevaz verildi. Haftalık 2 saat verilen Kürtçe dil dersleri ancak 10 ile 12 arasında öğrencinin tercih etmesi durumunda mümkün kılınmıştır. Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Ba-

[18] Kanunun 1. maddesi şu şekilde değiştirilmiştir: "Bu kanunun amacı, eğitim ve öğretim kurumlarında, yabancı dille öğretim yapan merkezlerde yabancı dil öğrenimi ve Türk vatandaşlarının günlük yaşamlarında geleneksel olarak kullandıkları çeşitli dil ve lehçelerin öğrenimi ile ilgili hükümleri düzenlemektir" 2. Maddenin 1. Paragrafı şu şekilde değiştirilmiştir: "Türkçe'den başka hiçbir dil, Türk vatandaşlarına ana dilleri olarak okutulamaz ve öğretilemez. Ancak, Türk vatandaşlarının günlük yaşamlarında geleneksel olarak kullandıkları farklı dil ve lehçelerin öğrenilmesi amacıyla, 8.6.1965 tarihli ve 625 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanunu hükümlerine uygun olmak kaydıyla özel kurslar açılabilir. Bu kurslar, Anayasanın temel ilkelerine,devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne aykırı olamaz. Bu kursların açılması ve denetlenmesi ile ilgili yönetmelik ve hükümler Millî Eğitim Bakanlığınca hazırlanacak yönetmelikle düzenlenir."

[19] Son olarak TBMM'deki oturumlarda Kürtçe 'yabancı' veya 'bilinmeyen' bir dil olarak tutanaklara girmiştir: "Kürtçeye 'bilinmeyen dil' denen tutanaklar için TBMM başkanlığına dava açıldı," Evrensel, 9.12.2020.

kanlığı tarafından 2013'te Kürtçe eğitimle ilgili bazı bilgiler yayınlandı. Bakanlığın yayınladığı verilere göre 2013-2014 eğitim ve öğretim yılında 57 bin öğrenci Kürtçe seçmeli dersleri tercih etmiştir. Aynı verilere göre 2014-2015 eğitim ve öğretim yılında ise 150 bin öğrencinin Kürtçe seçmeli dersleri tercih ettiği görülmektedir.[20] Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk defa Mardin Artuklu Üniversitesi Kürt Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun olan 28 öğretmenin ataması 2015'te gerçekleştirilmiştir.

Cumhuriyet tarihindeki bu ilk pilot uygulamanın analiz[21] edildiği bir araştırma, öğrencilerin seçmeli Kürtçe derslere gösterdiği ilgiyi göstermektedir. Söz konusu araştırma sonuçlarına göre, öğrenciler hem kendi anadillerini geliştirmek istemekte hem de anadillerini kendi etnik kimliklerinin bir temsili ve göstereni olarak kabul etmekte olup bu nedenle bu dersi tercih etmektedirler. Araştırmamızın sonuçlarının da ortaya koyduğu üzere, benzer şekilde öğrenci velileri de tüm sorun ve engellemelere rağmen, bu kurslara ilgi ve rağbet göstermiştir. 2 saatle sınırlandırılmış haftalık ders programları, kursların saatleri ile ilgili olumsuz koşullar (sabah erken ve akşam çok geç saatler), okullarda konu ile ilgili değerlendirme yapabilecek yetkin bir mekanizmanın olmaması, velilerin eğitim süreci ve eğitim imkânlarının mahiyeti ile ilgili bilgilendirilmemesi, Kürtçe öğretmen atamalarının yapılmaması (28 Kürtçe öğretmeni dışında, okullarda ders veren diğer bütün eğitmenler farklı branşlardan) gibi sorunlar, bu pilot uygulamanın temel açmazları olarak öne çıkmaktadır.

Türkiye'de Kürtçenin Güncel Durumu

Ne yazık ki 2000 yılının başından itibaren bazı olumlu gelişmeler yaşanmış olsa da, bu süreç Kürtçenin resmi olarak tanınıp kabul edilmesiyle sonuçlanmamıştır. Türkiye'de özellikle Kürt halkının "dil hakları" resmi olarak henüz tanınmış ve güvence altına alınmış değildir. Nitekim Türk devleti Temmuz 2015'ten sonra "açılım" siyasetini sonlandırarak yeni bir süreç başlattı. 2015'ten sonra dernek ve Kürtçe dersler veren özel okulların kapatılması, Kürtçe faaliyet yürüten enstitü, gazete, dergi, radyo ve televizyonların yasaklanması, ortaya çıkan olumlu havayı tersyüz etti. 15 Temmuz 2016'daki darbe girişimi ise hâlihazırdaki siyasi baskıları daha da sertleştirdi. Darbe girişiminde sonra siyasi baskıların yoğunlaştırılmasıyla paralel olarak Kürtçe konuşanlara yönelik de sözlü ve fiziki şiddet daha da

"Türkiye konuşulan anadiller 'Yaşayan Diller ve Lehçeler' adlı seçmeli derslerle yeni nesillere ne kadar öğretilebiliyor?", Bianet, 21/2/2017.

[21] Salih Akın ve Selda Araz, "Kürtçe seçmeli dil eğitimi: sorunlar ve öneriler", *Radikal*, 14.06.2014.

arttı.[22] Cebir ve şiddetle ilgili birçok vaka Türkiye'deki medya kuruluşları tarafından rapor edildi. Türkiye'nin büyük metropollerinde yaşayan Kürtler, Kürtçe konuştukları gerekçesiyle fiziki şiddete maruz kaldılar.[23]

Tüm bunların yanında bugün de Kürt dilinin kamusal görünürlüğünü engellemeye yönelik politikaların sürdürüldüğü görülmektedir. İtalyan oyun yazarı tiyatrocu Dario Fo'nun Kürtçe'ye çevrilen oyunu Bêrû'nun[24] yasaklanması, bu yasakçı uygulamalar bağlamında somut bir örnek olarak ön plana çıkmaktadır. İstanbul Gaziosmanpaşa Kaymakamlığı ve Urfa Valiliği, bu tiyatro oyununu terör propagandası yaptığı gerekçesiyle yasakladı. Aynur Doğan'ın Kocaeli ve Metin Kemal Kahraman kardeşlerin Muş konserlerinin engellenmesi de, yine bu yasakçı politikaların başkaca örnekleridir.[25]

Sonuç

Son olarak 2022'de Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı tarafından ortaöğretim kurumlarındaki öğretmen istihdamlarında Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri için 1168, İngilizce öğretmenleri için 450, Arapça öğretmenleri için 193, Almanca öğretmenleri için 175 eğitmen görevlendirilirken, Kürtçe için ise sadece 3 kişilik kontenjan ayrılmıştır. Ataması yapılan son 3 öğretmeni hesaba katmazsak, Kürtçe (Kurmancî ve Zazakî) öğretmenleri için şimdiye kadar toplamda yapılan atamaların sayısı 76'dır. Bu sayı, Türkiye devletinin yurtdışındaki Türk göçmenlere Türkçe öğretmek amacıyla görevlendirdiği öğretmen sayısıyla kıyaslandığında, uygulanan çifte standardın niteliği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı'nın verilerine göre bugün 1626 Türkçe öğretmeni 27 farklı ülkede yüzbinlerce Türk göçmene verilen Türk dili ve kültürü kurslarında görev almaktadır. Öte yandan 20 milyonu aşkın Kürt nüfusu için ise şimdiye kadar sadece 76[26] öğretmen görevlendirmiştir. Bu çifte standart, aynı zamanda Kürt diline yönelik ayrımcı politikaların bir devamı niteliğindedir. Bir Kırgız atasözüne göre, 'Dilin kaderi halkın kaderidir'. Dolayısıyla Kürtlere dil konusunda sunulan yegâne seçenek ve perspektif, onların kendi dillerini unutmaları ve kısa ve uzun vadede asimile olmalarıdır. Buna rağmen, Türkiye bir taraftan kendi Kürt vatandaşlarını asimile etmeye çalışırken, diğer yandan yurtdı-

[22] "74 yaşındaki Ekrem Yaşlı, Kürtçe konuştuğu için saldırıya uğradı," *Birgün*, 16.10.2019
"Kürtçe konuştuğu için linç edilen genç yaşamını yitirdi," Artıgerçek, 13.10.2019.'
"Kürtçe konuşan baba silahlı saldırıda öldürüldü, oğlu yaralı," Diken, 23.12.2018.

[24] "Kürtçe tiyatro oyunu 'Bêrû', Şanlıurfa'da da yasaklandı," Gazete Duvar, 13.11.2020.

[25] "Aynur Doğan konseri: Kürtçe etkinliklere yasak", Deutsche Welle, 17.05.2022.

[26] "Kürtçe öğretmenliğe sadece üç yeni kontenjan: 76'dan 79'a çıkacak", Gazete Duvar, 01.05. 2021.

şında yaşayan göçmen Türk vatandaşlarının kimliklerini korumaya yönelik çalışmalar yürütmektedir. Nitekim, 2008 yılında Almanya'da yaşayan Türk toplumunun mensuplarına yönelik yapılan bir konuşmada dönemin Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan da, Türk işçilere sığındıkları ülkelerde kendi anadilleri ve kültürlerini korumaları çağrısında bulunarak asimilasyonu "insanlık dışı bir uygulama" olarak tarif etmişti[27].

Sonuç itibariyle, 100 yıllık Türkiye Cumhuriyeti tarihinde Kürtçeye ve böylece Kürtlere uygulanan dil siyaseti, çifte standardın ötesinde ayırımcı ve dışlayıcı bir siyaset olarak ön plana çıkmaktadır. Dil çeşitliliğinin korunması ve dil haklarının sağlanması çağdaş medeni toplulukların bir zorunluluğu olarak birçok uluslararası sözleşmede güvence altına alınırken[28], Kürtçenin Türkiye'deki bugünkü durumu önümüzdeki yıllarda en çok tartışılacak sorunlardan birisi olacaktır.

[27] "Erdoğan'dan Köln'de Adeta Seçim Öncesi Propagandası", Bianet, 11.02.2008.

[28] İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin (1948), Uluslararası Kişisel ve Siyasal Haklar Sözleşmesi (1966), AGİT İnsani Boyut Konferansı Kopenhag Toplantısı Belgesi (1990), BM Ulusal veya Etnik, Dini ve Dilsel Azınlıklara Mensup Kişilerin Hakları Bildirgesi (1992), Avrupa Bölgesel veya Azınlık Dilleri Şartı (1992), AK Ulusal Azınlıkların Korunması İçin Çerçeve Sözleşme(1995), Ulusal Azınlıkların Eğitim Hakları Hakkında Lahey Önerileri (1996), Ulusal Azınlıkların Dilsel Hakları Hakkında Oslo Önerileri (1998), BM Özel Raportörünün Azınlık Sorunlarıyla ilgili Rehberi (2017).

HUKUKUN *İSTİSNA* HALLERİ VE TEMSİL KRİZİ

TEK CUMHURİYET, İKİLİ DEVLET

Özlem Has[1]

Giriş

Cumhuriyetin yüzüncü yılı, seküler Türkler ve Sünni-Türk-Heteroseksüel-Erkek modeline dayalı *Türklük Sözleşmesi*[2] potası içerisinde eritilen kitleler için bir taraftan milli gururu ifade ederken; öte yandan bu modelin dışında kalan kitlelerin maruz bırakıldığı muameleler açısından farklı bir tarih okumasını gerekli kılmaktadır. Bu makale; Osmanlı döneminde eyalet statüsüne kavuşan Kürdistan[3] coğrafyasının Cumhuriyet tarihi boyunca kriminalleştirilip birçok kez *Tedbir Devleti* anlayışının istisna durumu uygulamalarıyla yönetildiği gerçekliğine dayanarak, Cumhuriyetin *Türklük Sözleşmesi*'ne meydan okuyan Kürtlerle kurduğu ilişkiyi *İkili Devlet* kuramı eşliğinde inceleyip, *sözleşmeli şiddet* önermesi ile analiz edecektir.

Alman hukukçu Ernst Fraenkel *İkili Devlet*[4]'i, devlet işleyişinin iki ayrı fonksiyonuna vurgu yaparak tanımlar. Bunlardan ilki *Norm Devleti* (*normative state*) olup, idari ve adli bürokraside hukukun üstünlüğü ilkesine dayalı devlet işleyişini tanımlar. *Tedbir Devleti* (*prerogative state*) adını taşıyan ikinci unsur ise hukukun üstünlüğü ilkesinin belirli gruplar üzerindeki uygulanabilirliğinin askıya alındığı imtiyazlı bir devlet işleyişine atıfta bulunmaktadır.[5] Bu imtiyazlı devlet işleyişi iktidar gruplarına geniş bir cezasızlık alanı sağlayarak, devletin resmi ve yarı-resmi güvenlik güçlerinin veya devlet destekli paramiliter yapıların şiddet kullanım alanını genişletebilmektedir.[6]

[1] Dr. Özlem Has, doktora sonrası akademik çalışmalarına King's College London'da Savunma Çalışmaları Bölümüne bağlı olarak özel askeri şirketler üzerine devam etmektedir.

[2] Türklük Sözleşmesi'nin detaylı bir analizi için bkz.: Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

[3] Hakan Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, New York: SUNY Press, 2004, p.60-63.

[4] Ernst Fraenkel, *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, Oxford University Press, 2017.

[5] Fraenkel, *The Dual State*, p.lxii.

[6] Kendisi de 1933 ve 1938 yılları arasında Nazi Almanya'sının hem bir gözlemcisi hem de hukuki

Fraenkel'in *İkili Devlet* anlayışı, *Norm Devleti* ve *Tedbir Devleti*'nin birbirinin yerine geçtiği bir durumdan ziyade her iki devlet işleyişinin bir aradalığına vurgu yapmaktadır. Buna göre, bir devlet kurumu (örneğin mahkemeler) aynı anda devlet ideolojisi ile bir sorunu olmayan kitleler üzerinde *Norm Devleti* aktörü olarak görev yapabilirken; öte yandan "sorunlu kitlelerin" siyasi davalarında *Tedbir Devleti* olarak işleyiş gösterebilir. Ayrıca, bu iki yönetim unsuru istisna halleri uygulamalarında (örneğin; sıkıyönetim, olağanüstü hal) görüldüğü üzere farklı idari oluşumlarla da aynı devlet bünyesinde bulunabilirler.

Kürdistan'daki İstisna Hali Uygulamaları

İtalyan filozof Giorgio Agamben istisna halini (*states of exception*) "siyasal belirsizlik veya nedeni her ne olursa olsun bir kriz durumunda, siyasal düzenin devamının sağlanması adına hukukun kendini askıya alması"[7] şeklinde tanımlar. Genç Cumhuriyetin Türklük Sözleşmesi modeline meydan okuyan Kürt isyanlarıyla oluşan kriz durumu göz önünde bulundurulduğunda, Kürdistan coğrafyası için istisna halinin kural haline geldiği bir durumdan bahsetmek mümkündür.[8] Buna göre, Cumhuriyet tarihinde patlak veren ilk Kürt ayaklanması Şeyh Sait İsyanı'nın bastırıldığı 1925 yılı itibariyle Kürdistan coğrafyası *Tedbir Devleti*'nin idari uygulamalarına da sahne olmaya başlamıştır. Bunlardan ilki Umumi Müfettişlik idari uygulamasıdır.

İsyan sonrası Kürdistan'ın yeniden dizaynı ve Türklüğe asimilasyonunun hızlandırılmasına yönelik devlet tarafından Şark Islahat Planı ismini taşıyan bir rapor hazırlanmış ve bu raporun 2. Maddesinde Türkiye'nin beş ayrı Umumi Müfettişlik bölgesine ayrılmasına karar verilmiştir.[9] 1927 ve 1952 yılları arasında hayata geçirilen beş Umumi Müfettişlikten dördü Kürdistan coğrafyasında kurulmuştur.[10] Bu Müfettişlikler, yetki bölgeleri içerisinde kamu düzeni ve güvenliğini

uygulayıcısı olan Fraenkel; imtiyazlı devletin hukuk aşırı işleyişini Nazi Devleti'nin paramiliter yapıları olan SS (Schutzstaffel) ve Gestapo'nun elinde bulundurdukları hukuki dokunulmazlıklarla örneklendirmektedir. Fraenkel, *The Dual State*, p.24-33.

[7] Agamben Giorgio, *İstisna Hali*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s.7.

[8] Buradaki çıkarım, Walter Benjamin'in olağanüstü hal tanımına atıfta bulunmaktadır: "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız "olağanüstü hal" istisna değil kuraldır." Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", içinde *Illuminations*, çev. Harry Zohn, New York: Schocken Books, 2007, s.257.

[9] Mehmet Bayrak, *Şark Islahat Planı: Kürtlere Vurulan Kelepçe*, Ankara: Özge Yayınları, 2009.

[10] I. Umumi Müfettişlik (1927): Diyarbakır, Elazığ, Urfa, Bitlis, Van, Hakkari, Siirt, Mardin.
II. Umumi Müfettişlik (1934)* : Edirne, Kırklareli, Tekirdağ, Çanakkale.
III. Umumi Müfettişlik (1935): Erzurum, Kars, Gümüşhane, Çoruh, Erzincan, Trabzon, Ağrı.
IV. Umumi Müfettişlik (1936): Tunceli, Elazığ, Bingöl.
V. Umumi Müfettişlik (1947): İçel, Seyhan, Hatay, Gaziantep, Maraş.

sağlamak amacıyla kurulan bölge valilikleri olup; sorumlu valilere güvenlik güçleri üzerinde mutlak yetki sağlıyordu.[11]

Cumhuriyet tarihi boyunca vuku bulan askeri müdahale ve darbeler, Türkiye'deki istisna hali uygulamalarının (örneğin; sıkıyönetim ve olağanüstü hal uygulamaları) Kürdistan coğrafyasını da aşan köklü bir geleneğe sahip olduğunu göstermektedir. Öyle ki, 100 yıllık Cumhuriyet tarihinin 68 yılının çeşitli istisna hali uygulamalarıyla geçtiğini saptamak mümkündür.[12] Bu oran Kürdistan coğrafyası için 55 yıllık bir tarihe tekabül etmektedir. Fakat 2015'ten beri Türkiye Kürdistan'ında uygulamada olan Geçici Özel Güvenlik Bölgelerini ve seçilmiş belediye başkanlarının yerine atanan kayyumları da göz önünde bulundurursak bu rakam 63 yıllık bir oranla daha da çarpıcı bir hal almaktadır. Bu demek oluyor ki, Cumhuriyet tarihinin %63'lük bir kesiti Kürdistan için olağan bir demokratik yönetim anlayışından uzakta, *Tedbir Devleti*'nin olağanüstü ve hukuk devleti ilkelerini aşan uygulamalarıyla geçmiştir.

---

* Trakya bölgesinde kurulan II. Genel Müfettişlik'in kuruluş amacı, Balkanlar'dan Türkiye'ye akın eden Müslüman göçmenlerin yerleşim sorunlarının yol açtığı güvenlik sorunlarını çözmekti. Bölgedeki güvenlik sorunları daha sonra 1934 yılının Haziran ve Temmuz ayları arasında Yahudi vatandaşlara karşı anti-Semitis Trakya pogromlarına yol açmıştır. Bkz. Engin Çağdaş Bulut, "Devletin Taşradaki Eli: Umumi Müfettişlikler", *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11, sy 21, 2015, s.83-110.

[11] Cemil Koçak, *Umumi müfettişlikler: (1927-1952)*, İstanbul: İletişim, 2003, s.75.

[12] A) Umumi Müfettişlikler: 1927-1952

B) Sıkıyönetim Uygulamaları:

24 Şubat 1925 - 23 Aralık 1927: Muş, Bingöl, Elazığ, Siirt, Diyarbakır, Mardin, Tunceli, Urfa, Bitlis, Van, Hakkari, Malatya, Erzurum.

1 Ocak 1931 – 9 Mart 1931: Menemen, Manisa, Balıkesir.

20 Ekim 1940 – 23 Aralık 1947: İstanbul, Kırklareli, Edirne, Tekirdağ, Çanakkale, Kocaeli.

7 Eylül 1955 - 7 Haziran 1956: İstanbul, Ankara, İzmir.

28 Nisan 1960 - 1 December 1961: İstanbul ve Ankara.

21 Mayıs 1963 – 20 Temmuz 1964: İstanbul, Ankara, İzmir.

16 Haziran 1970 - 16 Eylül 1970: İstanbul ve Kocaeli.

26 Nisan 1971 - 26 Eylül 1973: İstanbul, Kocaeli, Sakarya, Zonguldak, Izmir, Eskişehir, Ankara, Adana, Hatay, Diyarbakır, Siirt.

20 Temmuz 1974 - 2 Eylül 1975: İstanbul, Ankara, Tekirdağ, Kırklareli, Edirne, Çanakkale, Balıkesir, Manisa, Izmir, Aydın, Antalya, Muğla, Adana, İçel,Hatay.

26 Aralık 1978 – 12 Eylül 1980: Adana, Ankara, Bingöl, Elazığ, Erzincan, Erzu-rum, Gaziantep, Istanbul, Kahramanmaraş, Kars, Malatya, Sivas, Urfa, Adıyaman, Hakkari, Diyarbakır, Mardin, Siirt, Tunceli, Izmir, Hatay, Ağrı.

12 Eylül 1980 – 19 Temmuz 1987: Ülke geneli.

C) Olağanüstü Hal Uygulamaları:

19 Temmuz 1987 – 30 Kasım 2002: Bingöl, Diyarbakır, Elazığ, Hakkari, Mardin, Siirt, Tunceli, Van, Adıyaman, Bitlis, Muş, Batman, Şırnak.

21 Temmuz 2016- 18 Temmuz 2018: Ülke geneli.

Zafer Üskül, *Siyaset ve Asker*, Ankara: İmge Kitabevi, 1997; Zafer Üskül, *Olağanüstü Hal Üzerine Yazılar*, İstanbul: Büke Yayınları, 2003.

Bir Cezasızlık Politikası Olarak Sözleşmeli Şiddet

Sözleşmeli şiddet kavramını Türklük Sözleşmesi'nin rafine bir yorumu olarak ele almak mümkündür. Buna göre kavram, devlet ve toplum arasındaki Türklük mitiyle uzlaşmayan veya bu mite meydan okuyan kişi ve/ya gruplara karşı şiddeti onaylamak, desteklemek ve/ya teşvik etmek şeklinde gelişen ve bazen üstü kapalı yürütülen, bazen de hukuk metinlerinde açıkça gözlemlenebilen bir cezasızlık sözleşmesini karşılamaktadır.

Bu bölümde, *sözleşmeli şiddet*'in hukuk metinlerinde gözlemlenebilir halini *Tedbir Devleti*'nin iki farklı hukuk düzenlemesi eşliğinde inceleyeceğim. Bunlardan birincisi Cumhuriyet tarihinin ikinci Kürt ayaklanması Ağrı İsyanı'nın bastırılmasına ilişkin çıkarılan 1850 Sayılı Kanun, diğeri ise 1987 ve 2002 yılları arasında Kürdistan'da uygulamada olan Olağanüstü Hal (OHAL) yönetimi kararnameleridir.

İsyan Mıntıkasında İşlenen Ef'alin Suç Sayılmayacağına Dair Kanun (Kanun No: 1850)

Ağrı İsyanı 1926 ve 1930 yılları arasında Ağrı Dağı ve civarında patlak vermiş ve ancak İran ve Sovyetler Birliği'nin de yardımlarıyla 1930 yılında bastırılabilmiştir.[13] İsyanı *sözleşmeli şiddet* açısından önemli kılan hukuki belge 20 Temmuz 1931 tarihinde kabul edilen 1850 Sayılı Kanun'dur. "İsyan Mıntıkasında İşlenen Ef'alin Suç Sayılmayacağına Dair Kanun" ismini taşıyan belgenin birinci maddesi şöyledir: "Erciş, Ziân, Ağrıdağ havalisinde vuku bulan isyanla, bunu müteakip birinci umumî müfettişlik mıntakası ve Erzincanın Pülümür kazası dahilinde yapılan takip ve tedip hareketleri münasebetlerile 20 Haziran 1930'dan l Kânunuevvel 1930 tarihine kadar askerî kuvvetler ve Devlet memurları ve bunlarla birlikte hareket eden bekçi, korucu, milis ve ahali tarafından isyanın ve bu isyanla alâkadar vakaların tenkili emrinde gerek müstakillen ve gerek müştereken işlenmiş efal ve harekât suç sayılmaz."[14]

Maddenin isyana dayalı bölge sınırlandırması göz önünde bulundurulduğunda, bir *Tedbir Devleti* düzenlemesi olduğunu söylemek mümkündür. Fakat aynı zamanda, *Tedbir Devleti* anlayışına içkin olan hukuk aşırı durumun, keyfi şiddet kullanımını oldukça geniş ve çeşitli toplum grupları arasında cezasızlık güvencesi altında paylaştırdığını da gözlemlemek mümkündür.

Kanunun hukuki incelemesini yaptığımızda, hukuk devleti anlayışının temel

[13] Wadie Jwaideh, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development* New York: Syracuse University Press, 2006, p.211-14.

[14] TBMM, "İsyan mıntıkasında işlenen ef'alin suç sayılmayacağına dair kanun", 1850 § (1931), https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1859.pdf.

prensiplerinden "kanunların geriye yürümezlik ilkesi"yle bağdaşmadığını görürüz. Çünkü, 20 Temmuz 1931 yılında kabul edilmesine rağmen bu kanun, 20 Haziran 1930 ile 1 Aralık 1930 tarihlerini kapsayan geriye dönük bir düzenleme yapmıştır. Dolayısıyla, bu kanunun *Norm Devleti* anlayışının ötesinde bir düzenleme yaptığını söylemek mümkündür.

Kanunun içerik açısından incelemesini yaptığımızda ise bu kanunun isyan bölgesinde işlenen suçlar üzerindeki cezai sorumluluğu geriye dönük olarak kaldırdığını görürüz. Üstelik bu cezasızlık güvencesini devlet yetkilileri ve sivil halkı kapsayan oldukça geniş bir kitle arasında paylaştırmıştır. Dönem gazetelerinde, sözlü tarih çalışmalarında ve de tarihçi analizlerinde görüldüğü üzere[15], isyan bastırma faaliyetlerinin bölgedeki sivil halkı da büyük ölçüde hedef aldığı düşünüldüğünde; bu kanunun şiddeti Türklük mitiyle uzlaşmayan Kürtler üzerinde teşvik edici bir sözleşme haline getirdiğini söylemek mümkündür.

OHAL Kararnameleri

Bir *Tedbir Devleti* uygulaması olan OHAL, PKK (*Partîya Karkerên Kurdistan*, Kürdistan İşçi Partisi) ile TSK (Türk Silahlı Kuvvetleri) arasındaki çatışma ortamına cevaben devlet tarafından 1987 ve 2002 yılları arasında Türkiye Kürdistan'ının 13 ilinde[16] yürürlüğe konulmuştur. Bu uygulama, esasında Umumi Müfettişlik idari yapısının kurumsal olarak yeniden hayata geçirilişiydi. Buna göre, Diyarbakır merkezli Olağanüstü Hal Bölge Valiliği (OHAL Bölge Valiliği) kurulmuş ve tıpkı Umumi Müfettişliklerde de görüldüğü üzere OHAL valileri bölgedeki güvenlik güçleri üzerinde mutlak yetkiyle donatılmışlardır.

OHAL ilanı ile *Norm Devleti* işleyişinin dışına çıkarılan bölge, 15 yıl boyunca yasallığı günümüzde dahi tartışmalı olan Bakanlar Kurulu Kanun Hükmünde Kararnameleriyle (KHK) yönetilmiştir. Anayasa'nın 148. Maddesine göre bu KHK'leri olağan dönem KHK'lerinden ayıran en önemli özellikleri, şekil ve esas açısından Anayasa Mahkemesi denetimine kapalı olmalarıdır.[17] Anayasal denetim ancak meclis onayı sonucu bu KHK'lerin yasal statüye kavuşmalarıyla mümkün olabilmektedir.

Anayasa'nın OHAL düzenlemesine ilişkin 121. Maddesi, bu KHK'lerin Resmi

[15] Yusuf Mazhar, "Zilan harekatında imha edilenlerin sayısı 15.000 kadardır. Zilan Deresi ağzına kadar ceset dolmuştur...", *Cumhuriyet*, Temmuz 1930; Ahmet Kahraman, *Kürt İsyanları: Tedip ve Tenkil*, İstanbul: Evrensel Basım Yayınları, 2004, s.237-48; Jwaideh, *The Kurdish National Movement*, 213.

[16] Adıyaman, Tunceli, Elazığ, Diyarbakır, Mardin, Bingöl, Siirt, Batman, Muş, Bitlis, Van, Şırnak, Hakkari.

[17] Türkiye Cumhuriyeti, "Türkiye Cumhuriyeti Anayasası", 2709 § (1982), https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17844.pdf.

Gazete'de yayınlandıkları gün TBMM onayına sunulmalarına hükmetmiştir; fakat KHK'lerin onaylanmasına ilişkin süre ve usul saptamasını Meclis İçtüzüğü'ne bırakmıştır.[18] Kaldı ki, Meclis İçtüzüğü 1996 yılına kadar böyle bir düzenlemeye sahip değildir. 24 Mayıs 1996 yılında tüzüğün 128. Maddesinde yapılan bir düzenlemeyle OHAL KHK'lerinin TBMM tarafından görüşülmesine dair süre 30 gün olarak belirlenmiştir.[19] Fakat Tablo I'den de anlaşılacağı üzere OHAL süresi boyunca çıkarılan KHK'lerin tamamı 1996'daki Meclis İçtüzüğü düzenlenmesinden önce, yani TBMM denetimi zorunluluğu dışında uygulamaya konulmuşlardır.

Tablo I: OHAL Kararnamelerinin Yıllara Göre Dağılımı[20]

1987	1988	1989	1990	1991	1993
KHK 285	KHK 313	KHK 387	KHK 413	KHK 432	KHK 481
KHK 286	KHK 321		KHK 421		
KHK 287			KHK 424		
KHK 299			KHK 425		
			KHK 426		
			KHK 427		
			KHK 428		
			KHK 428		
			KHK 430		
4	**2**	**1**	**8**	**1**	**1**

Bu durum, yürütmenin OHAL bölgesinde Norm Devleti anlayışının dışında yasama organı denetiminden uzak sınırsız yetkilerle donatılmış keyfi bir yönetim anlayışı geliştirmesini kolaylaştırmıştır. Tedbir Devleti olarak tanımladığımız bu yönetim anlayışı şiddet kullanımını da cezasızlık güvencesi altında bölgede görev yapan devlet yetkilileri arasında sözleşmeli hale getirmiştir. Bu çerçevede, *sözleşmeli şiddet*'in bölgede hukuki manada işlerliğini kavramamız açısından 285, 413 ve 425 sayılı KHK'leri incelemek, Anayasa'ya ve de 2935 sayılı OHAL Kanunu'na uygunluklarını tartışmak anlamlı olacaktır.

Anayasa'nın 125. Maddesi, idarenin her türlü eylem ve işlemlerine karşı yargı yolunu açık tutmuştur. Fakat; OHAL, sıkıyönetim ve savaş gibi istisnai durum-

---

[18] Türkiye Cumhuriyeti.

[19] TBMM, "Millet Meclisi İçtüzüğünün Başlığı İle Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi ve Bu İçtüzüğe Bazı Maddeler Eklenmesi Hakkında Kanun", 424 § (1996), https://www5.tbmm.gov. tr/tutanaklar/ KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc079/karartbmmc079/karartbmmc 07900424. pdf.

[20] Özlem Has, "Necropolitics in OHAL: The State of Emergency Experience of Turkey (1987-2002)" Istanbul, Bogazici University, 2017, 70.

larda açılan davalarda yürütülmenin durdurulması kararının verilmesine dair sınırlamalar olabileceğini de belirtmiştir. OHAL Kanunu'nun 33. Maddesi ise "Valilerin bu kanunun verdiği yetkileri kullanarak yapacakları idari işlemlere karşı açılacak davalarda yürütmenin durdurulmasına karar verilemez" diyerek durumu daha da netleştirmiştir. Peki açılan davalarda yürütmenin durdurulmasına karar verilemiyorsa, dava açmanın mağdur taraf için ne gibi bir önemi vardır? Bu sorunun cevabı ise yine Anayasa'nın 125. Maddesinde saklıdır. Madde "İdare, kendi eylem ve işlemlerinden doğan zararı ödemekle yükümlüdür" diyerek mağdur taraf için tazminat talebi hakkını saklı tutmuştur. 285, 413 ve 425 sayılı KHK'ler ise hem Anayasa'yla hem de OHAL Kanunu'yla çelişir nitelikte idarenin eylemlerine karşı dokunulmazlık alanını daha da genişletmişlerdir.

KHK 285 (1987), 7. Maddesinde belirtmektedir ki, "Bu Kanun Hükmünde Kararname ile Olağanüstü Hal Bölge Valisine tanınan yetkilerin kullanılması ile ilgili idari işlemler hakkında iptal davası açılamaz." Görüldüğü üzere bu KHK hem Anayasa'ya hem de OHAL Kanunu'na aykırı bir biçimde OHAL Valiliği işlemlerine karşı dava açma yolunu tamamıyla kapatmıştır. KHK 413 (1990) bir adım daha ileri giderek OHAL Kanunu'nun 33. Maddesini "Bu Kanunla İçişleri Bakanına ve valilere tanınan yetkilerin kullanılması ile ilgili idari işlemlere karşı yargı mercilerinde dava açılamaz" şeklinde değiştirmiştir. Dolayısıyla, bu KHK OHAL Kanunu üzerinde TBMM denetimi dışında Anayasa'ya aykırı bir değişiklik yapmakla kalmayıp, cezasızlık zırhını İçişleri Bakanlığı üzerinde de genişletmiştir. KHK 425 (1990), dava açma hakkını saklı tutarak bir önceki KHK'lerin Anayasa'ya aykırılıklarında bir geri adım atmıştır. Fakat, "Bu Kanun ile İçişleri Bakanına, Olağanüstü Hal Bölge Valisine, il valilerine tanınan yetkilerin kullanılması ile ilgili idari işlemlere karşı açılacak davalarda, yürütmenin durdurulmasına karar verilemez" diyerek yine OHAL Kanunu'nun 33. Maddesinde bir değişiklik yapmış ve daha önce OHAL Valisi ve İçişleri Bakanına tanınan cezasızlık güvencesini il valiliklerini de kapsayacak şekilde genişletmiştir.

Görünen o ki, teorik uygulamada Anayasa ve OHAL Kanunu'ndan sonra gelen KHK'ler, pratik uygulamada bu hiyerarşik düzeni ters-yüz etmiş ve yasama ve yargı organlarının denetimi dışında tamamen yürütme organının inisiyatifinde hem Anayasa'yla hem de OHAL Kanunu'yla çelişir nitelikte keyfi düzenlemeler yapmıştır. Bu keyfi düzenlemeler, cezasızlık güvencesini devlet yetkilileri ve 90'larda bölgede bir hayli etkin olan paramiliter gruplar (JİTEM, Hizbullah, Köy Korucuları) arasında sözleşmeli bir şekilde pay ederken, Kürdistan'daki şiddet rejiminin işlerliğini de kolaylaştırmıştır. Aşağıdaki üç tablo bu şiddet rejiminin siviller üzerindeki yansımalarını takip edebilmemiz açısından önemlidir.

TABLO II: Zorla Kaybetme Vakalarının Yıllara Göre Dağılımı[21]

YIL	VAKA
1980-1990	**33**
1991	**18**
1992	**22**
1993	**103**
1994	**518**
1995	**232**
1996	170
1997	94
1998	50
1999	76
2000 sonrası	33
Tarihi bilinmiyor	4
TOPLAM	**1353**

TABLO III: Faili Meçhul Vakalarının Yıllara Göre Dağılımı[22]

YIL	VAKA
1987-1990	**26**
1990	**11**
1991	**31**
1992	**362**
1993	**467**
1994	**423**
1995	166
1996	113
1997	65
1998	45
1999	52
2000	13
2001	24
2002	8
TOPLAM	**1806**

[21] Özgür Sevgi Göral vd., *Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler*, İstanbul: Hafıza Merkezi, 2013, s.22.

[22] Milliyet, "21 yılda 1901 faili meçhul", Milliyet, 26 Ocak 2012, http://www.milliyet.com.tr/gundem/21-yilda-1901-faili-mechul-1493812.

TABLO IV: Köy Boşaltmalarının Yıllara Göre Dağılımı[23]

YIL	VAKA
1991	**109**
1992	**295**
1993	**874**
1994	**1531**
1995	**243**
1996	68
1997	23
1998	30
1999	90
2000	
2001	3
TOPLAM	**3266**

Bu üç tablonun ortak özelliği, verilerin 1996 yılına kadar büyük bir tırmanış göstermeleri ve 1996 yılı itibariyle vaka sayılarında azalma gözlemlenmesidir. Bu verileri hukuki açıdan değerlendirdiğimizde, 1996 yılında OHAL KHK'leri üzerinde meclis denetiminin devreye sokulması önemli bir neden olarak kabul edilebilir. Buna göre denilebilir ki, 1996 yılına kadar *Tedbir Devleti*, cezasızlık anlayışı içerisinde şiddeti denetimsiz ve keyfi olarak geniş kitleler arasında pay etmişken, bir *Norm Devleti* kurumu olan TBMM'nin denetim yetkisinin devreye sokulmasıyla bu cezasızlık alanı daraltılmış ve vakalarda 1996[24] yılı itibariyle bir azalma gözlemlenmiştir.

Sonuç

Bu makale, *İkili Devlet* kuramı ve *sözleşmeli şiddet* önermesi eşliğinde Cumhuriyet tarihinin yeniden bir okumasını yaparak, devletin Kürdistan coğrafyası ile kurduğu ilişkiyi Fraenkel'in *Tedbir Devleti* olarak tanımladığı imtiyazlı devlet işleyişiyle analiz etmiştir. İdari ve hukuki ilkelerin keyfi olarak esnetilebildiği bu imti-

[23] Kurdish Human Rights Project, *Internally Displaced Persons: The Kurds in Turkey* (KHRP, 2002).

[24] 1996 yılını vakalardaki azalmalar açısından önemli kılan bir diğer gelişme, Balıkesir'in Susurluk ilçesinde meydana gelen bir araba kazasıdır. Cumhuriyet tarihine araba içinde bulunan kişilerin kimlikleri dolayısıyla (DYP Şanlıurfa milletvekili Sedat Bucak, İstanbul Polis Okulu Müdürü Hüseyin Kocadağ, organize suç örgütü lideri Abdullah Çatlı) *Susurluk Skandalı* olarak geçen bu kaza ülke çapında büyüyen kamuoyu tepkisiyle de birlikte *Derin Devlet* olarak tabir edilen devletin yasadışı bağlantılarına dair bir takım resmi incelemelerin (örneğin; Meclis Susurluk Raporu, Başbakanlık Susurluk Raporu) başlamasına neden olmuş ve bu dönemde insan hakları ihlallerinin azalmasında etkili olmuştur.

yazlı devlet işleyişinin Kürdistan özelinde bir istisna olmadığı, tersine Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren devam etmekte olan olağan bir durum olduğu makalede idari manada Umumi Müfettişlikler ve OHAL Bölge Valiliği uygulamaları arasındaki süreklilik analiziyle ortaya konulmuştur. Buna göre, Kürdistan coğrafyası farklı idari yapılarla ülkenin genel ve olağan idari yapılanmasından ayrılmış ve ülkenin geri kalanında *Norm Devleti* prensipleri hüküm sürerken, Kürdistan coğrafyası *Tedbir Devleti*'nin hukuk aşırı ve keyfi uygulamalarıyla yönetilmiştir. Hukuki manada ise 1850 sayılı Kanun ve 285, 413 ve 425 sayılı OHAL KHK'leri örnekleminde cezasızlık alanının şiddeti teşvik edici boyutta nasıl genişletildiği *sözleşmeli şiddet* kavramı eşliğinde incelenmiştir. Sırasıyla "kanunların geriye yürümezlik ilkesi"nin ve TBMM'nin denetim yetkisinin ihlal edildiği bu örnek kanun ve KHK'ler, *sözleşmeli şiddet*'in *Norm Devleti* anlayışının dışında insan hakları ihlallerini teşvik edici nitelikte işlerlik kazandığını somut veriler eşliğinde göstermiştir.

TÜRKİYE'DE HUKUKİ SÖYLEMDE KÜRTLER VE HAK MÜCADELELERİNİN TEMSİLİ

Derya Bayır[1]

Giriş

Cumhuriyet tarihi boyunca Kürtlerin ve farklılıklarının temsilinde yeknesak bir hukuki söylemden bahsetmek mümkün değilken, aynı şey Kürtlerin siyasal, etnik, kültürel hak ve statü talepleri ("Kürtlük" mücadelesi) için de söylenemez. Gerçekten de Kürtlerin ve Kürtçenin sosyolojik gerçekliğine her zaman kör kalamayan, farklılıklarını inkâr ve tanımama arasında gidip gelen, paradoksal olarak Kürtlerin farklılıklarını kabul ettiğinde ise bunları ya "yanlış tanıtan" ya da bu farklılıklara ancak gayri-resmi ve *geçici* (*ad hoc*)[2] olarak yer veren hukuk

---

[1] Queen Mary University of London'da Hukuk alanında doktorasını tamamlamış; hukuku, azınlıklar ve milliyetçilik bağlamında çalılşmalarına devam etmektedir.

[2] Örneğin mahkemelerin Kürtlerle bu gayri-resmi ve *geçici* ilişkilenme biçimi bir taraftan Kürtlerin dilsel farklılıklarına yargı alanında yer verilmesine imkân sağlarken, diğer taraftan Kürtleri kanuni prosedür ve güvencelerin dışında bir hukuksuzluk alanına taşımıştır. Bu alan yargı organlarına Kürtçe konuşan vatandaşları ayrımcı, keyfi uygulamalara karşı koruma, eşit davranma, adli süreçlerde kullanılan tercümanları denetleyip kontrol ederek adil yargılanmalarını güvenceye alma konusundaki uluslararası hukuktan kaynaklanan yükümlülüklerini görmezden gelme imkânı vermiştir. Bu durum Cumhuriyet tarihi boyunca mahkemelerce gayri resmî ve *geçici* olarak atanan Kürtçe tercüman kullanıldığı tüm yargılamaların evrensel bir hukuk ilkesi olan adil yargılanma ilkesine uygunluğuna gölge düşürecek kadar vahimdir. Yazının sınırları nedeniyle bu konuda daha ayrıntılı bir değerlendirmeye yer verilmediğini belirtmek gerekir. Buna dair ayrıntılı bir analiz için bkz. Derya Bayır, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, s. 156-159; Derya Bayır. "Kurdish Language, Turkish Courts." (der.) *Non-Discrimination in Turkey*, (Ed.Gözde Yılmaz), London: Palgrave Macmillan, 2022, p.7-35 ve Derya Bayır, "Çok Dillilik: Uluslararası Standartlar, Modeller ve Türkiye'deki Durum," (der. Bülent Bilmez), *Türkiye'de Dil Hakları ve Dilsel Çoğulculuk*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2021, s.195-233.

sisteminin Kürtlük mücadelesini temsili ise yeknesaktır.[3] Bu temsilde, Kürtlük bilincini pekiştirecek her türlü düşünce ve faaliyet ve Kürtlerin her türlü siyasal, sosyal, kültürel hak ve özgürlüklerine ilişkin talepleri ve kendi kaderlerini belirlemeye dair siyasal gelecek tasavvurları ve çözüm önerileri "gayri meşrulaştırılır" (*delegitimization*).[4] Sonuçta Kürtler ve Kürtlük mücadelesi insandışılaştırılıp (*dehumanization*), yerel ve uluslararası insan hakları hukukunda öngörülen hak, özgürlük ve yasal korumaların dışında bırakıldıkları, keyfiliğin, ayrımcılığın egemen olduğu, kriminalize edilip ve en ağır şekilde cezalandırıldıkları, devletin ise insan hakları yükümlerinden arındırıldığı, anti-Kürtlük üzerine kurulu bir hukuksuzluk alanına itilir. Aşağıda Kürtlerin hukuki alanda temsilini ve Kürtlük mücadelesinin gayri meşrulaştırılmasında kullanılan hukuki kodları, bunların "sivil milliyetçilik" temeli üzerine kurulu olduğu iddia edilen Türk hukuki sistemine ne kadar içkin ve yapısal olduğunu, sistematik olarak anti-Kürtlük hukukunu nasıl yeniden ürettiklerini inceleyeceğiz.

Yargı Kararlarında Kürtlerin Temsili

Türk ulus devletinin kuruluşundan beridir yargı kararlarında Kürtlerin sosyolojik gerçekliklerinin üç şekilde temsil edildiği görülür: Birincisi, "Kürt yoktur," yani inkâr; ikincisi, "Kürt vardır ama Türklerden farkı yoktur," yani farklılıklarına özgü hak ve özgürlüklerin öznesi olamazlar; üçüncüsü, "Kürt kültür ve sosyal yapısı geri ve ilkel olması itibariyle farklıdır ve medenileştirilmesi gerekir." İnkâr söylemine özellikle 1970'lerde Askeri Yargıtay ve sıkıyönetim askeri mahkeme kararlarında ve savcılık iddianamelerinde rastlanır. Dahası Kürtlerin "Türklükleri" tarihsel, dilbilimsel ve sosyolojik değerlendirmeler ve "bilimsel" referanslar ışığında ispata çalışılır. Bu amaçla en sık referans verilen "bilimsel" kaynaklar ise devlet tarafından özel olarak hazırlatılmış ideolojik propaganda

[3] Taylor, kimliğin tanınma (*recognition*) veya yokluğuyla (*absence*) veya başkalarının yanlış tanımasıyla (*misrecognition*) şekillendiğini eğer çevrelerindeki insanlar veya toplumlar, bir kişi veya bir topluma kimliklerine dair "alçaltıcı veya küçümseyici bir resim yansıtırsa bu durum o kişiyi veya toplumu ciddi bir zarar ve bir deformasyona (*distortion*) maruz bırakacağını ifade eder." Devamla "tanınmama (*non-recognition*) veya yanlış tanınma kişilere zarar verebileceğini, bir tür baskı yöntemi oluşturabilir, onları asılsız, deforme edilmiş ve alçaltılmış bir var olma durumuna indir-geyebileceğini" ekler. Bkz. Taylor, Charles, "The Politics of Recognition" in *Multiculturalism*, (Ed. Amy Gutmann), Princeton: Princeton University Press, 1994, p.25.

[4] Bar-tal "delegitimization"i bir grubun "kabul edilebilir normlar ve/veya değerler sınırı içinde hareket ettiği düşünülen insan gruplarından dışlanması, aşırı negatif sosyal kategori olarak sınıflandırılması" ve "grubun insanlığının (*humanity*) inkârı" olarak tanımlar. Bkz. Bar-Tal, David, "Delegitimization: The Extreme Case of Stereotyping and Prejudice," in *Stereotyping and Prejudice: Changing Conceptions*, (Eds. David Bar-Tal, Carl F. Graumann, Arie W. Kruglanski, & Wolfgang Stroebe), New York: Springer, 1989, p.170.

eserleridir.[5] Bilimsel olarak Kürtlerin "Türklüğünü" ispat etme çabasına aynı dönemdeki Anayasa Mahkemesi (AYM) kararlarında ise rastlanılmaz.[6] Zira, AYM bu dönemde ve sonrasında verdiği kararlarda aynı sonuca aşağıda göreceğimiz gibi daha farklı yöntem ve gerekçelerden ulaşır. Fakat hemen belirtelim; askeri mahkemelerde kullanılan bu inkâr söyleminin değişik versiyonlarına bugün bile Yargıtay Başsavcılığı dahil savcılık iddianamelerinde ve bazı yerel mahkeme kararlarında rastlamak mümkündür.[7] Askeri mahkemelerde üretilen bu hukuki hafıza halen canlıdır.

Askeri mahkemelerin aksine, AYM siyasal parti kapatma kararlarında "Kürt kökenli vatandaşlardan" bahseder ve hatta Kürtlerin, Türkler ve diğer Müslüman topluluklarla birlikte Türk devletini kuran unsurlardan biri olduğunun altını çizer.[8] Ancak bu söylemin hak kategorisi yaratan bir "tanıma" olduğunu düşünmek yanlış olur. Zira AYM Kürtlerin yüzyıllar boyunca Türklerle kaynaşıp bütünleştiklerini, ortak din, dil, ahlak anlayışı, kültür, duygu, hukuka ve ortak yaşama arzusuna sahip olduklarını, "tarihlerinin aynı" olduğunu, evlenmeler yolu ile Türklerle aralarında kan bağının oluştuğunu, Türkçe'nin bölgedeki en yaygın dil olduğunu iddia ederek, bu ifadelerinin Kürtleri hukuki düzlemde "tanıma" sonucunu doğurma tehlikesinin önünü keser.

AYM'nin bu kararlarında askeri mahkemelerin inkâr söyleminin kalıntıları da yok değildir. Örneğin; mahkeme Kürtlerin "özgün" bir dillerinin olmadığını, Anadolu'ya Türklerle geldiklerini, yani otokton bir halk olmadıklarını ve hatta Anadolu'da Türkler dışında özgün bir sosyolojik yapıya sahip başka bir topluluğun olmadığını iddia eder. Devletin Kürtlere yönelik zorunlu asimilasyon politikalarını ise böyle bir iddianın Kürtlerin ayrı varlık olduğuna işaret edebileceği

[5] Bu "bilimsel" çalışmalardan en sık kullanılan referanslardan biri "Dr. Fric, Dr. Deys ve Hard gibi ilim adamlarının...tetkik ve itiraflarıdır". Ancak bilindiği gibi ne bu "ilim" adamları ne de onların bu "bilimsel" çalışmaları yaptıkları kurumlar gerçektir. Bu çalışmalar İttihat ve Terakki Hükümeti'nin azınlıkların asimilasyonu politikalarının bir parçası olarak özel olarak hazırlatılmış propaganda eserlerdir, bkz. Derya Bayır, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s.399-402.

[6] AYM kararlarında ulus, vatandaşlık, azınlık ve Kürtler konusunda daha fazla bilgi için bkz. Bayır, Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik, Bölüm 5.

[7] "Mahkemeye göre Kürt ve Kürtçe diye bir şey yok'," *Artıgerçek*, Aralık 8, 2017; "Kürtçe için 'anlaşılmayan dil' denildi," *Artıgerçek*, Haziran 25, 2020.

[8] AYM, Türkiye İşçi Partisi kapatma kararındaDevlet İstatistik Enstitüsünün 1965 yılı nüfus sayımı sonuçlarına atıf yaparak "Elazığ, Van, Malatya, Maraş, Mardin, Muş, Siirt, Diyarbakır, Tunceli, Urfa, Hakkâri, Gaziantep, Ağrı, Bingöl, Bitlis ve Adıyaman illerinin toplam nüfusunun 4 milyon 836 bin 733 olduğu ve bunlar içinde ana dili Kürtçe olanların 1 milyon 806 bin 665 olduğu ve böylece bölge nüfusunun ancak % 37 sini oluşturduğu...bütün Türkiye'de ana dili Kürtçe olanların toplamının 1965 yılında 2 milyon 291 bin 502 ve Türkiye toplam nüfusunun 31 milyon 391 bin 421 bulunmasına göre ana dili Kürtçe olanların toplamının toplam Türkiye nüfusunun % 7 sini oluşturduğunu" ifade etti, bkz. AYM, E. 1971/1, K. 1971/2, 24.06.1971.

gerekçesi ile reddeder. Sonuçta AYM, askeri mahkemelerin Kürtlerin varlığının inkârı ve "Türklüğü" sonucuna, Kürtlerin uzun bir tarihsel süreçte bir tür gönüllü asimilasyon ile farklılıklarını yitirip, kaynaşıp Türkleştikleri iddiası ile ulaşır. Bu söylemde, Türklerden farklı dilsel, dinsel, kültürel, tarihi özellikleri olmayan Kürtler sadece Türk ulusunun içinde kalarak hak ve özgürlüklerin öznesi olabilirler ve sadece Türk dil, tarih ve kültürüne dayalı "ulusal kültür" içinde kalarak kültürlerini yaşayabilirler. Kendi başlarına bir hak ve özgürlük öznesi olmaları, yani Türk ulusu dışında ayrı bir hukuki statüye sahip olmaları ise mümkün değildir.

Kürtlerin temsilinde farklı sivil mahkemelerce kullanılan bir başka söylem daha vardır. Bu söylemde Kürtlerin farklı sosyal, hukuki üst yapıları, kültür ve geleneklerine referanslarda üstenci, küçük düşürücü, değersizleştirici ve medeniyetçi bir dil kullanılır ve Kürtler "Doğulu öteki" olarak resmedilir.[9] Bu kararlarda Kürtlerden "Doğulu, bölge insanı" ve yaşadıkları coğrafya Kürdistan'dan "Doğu, Güneydoğu, Bölge" ve anadilleri Kürtçeden "Doğu şivesi, ağzı, lehçesi" olarak bahsedilir. Kürtlerin "iptidai", "ilkel", "geri", "feodal", "orta çağdan kalma" olarak temsil edilen gelenek, kültür, sosyal ve hukuki üst yapıları ise yasaklanarak ve en ağır şekilde cezalandırılarak "medenileştirilmek" istenir. Bu söyleme erken Cumhuriyet dönemindeki kanun gerekçelerinde ve görüşmelerinde sıkça rastlamak mümkündür. Örneğin, 1934 tarihli İskân Kanunu gerekçesinde Kürtlerin geleneksel "siyasal organizasyonu" olduğu söylenen aşiretlerin (tüm kazanılmış hakları ve yönetici sınıfı ile) ilga edilmesi, "orta çağdan kalma", "feodal yapılar" olmaları nedeniyle meşrulaştırılmıştır.[10] Tunceli Kanunu ise "cahil ve fakir", "dun (eksik) seviyeli", "zavallı" "bölge halkını" "mütegallibe (zorba)" yerel ağaların elinden kurtarmayı, onları Cumhuriyetin "feyzinden" yararlandırmayı hedeflemiştir.[11]

Bilindiği gibi eski ceza kanununda sadece "kan gütme saiki"[12] adam öldürme suçunun ağırlaştırıcı sebebiyken, 2005 yılında yürürlüğe giren yeni ceza kanununda buna "töre saiki" de eklenmiştir.[13] Uygulamada ise bu "töre" ve "kan gütme" geleneğinin sahibi ve suçların faili olarak Kürtlere işaret edilir. Kararlarda bu gelenekler "ilkel ve cemiyet dışı", "ilkel çağlardan kalma" "feodal toplumun",

[9] Daha fazla bilgi için ayrıca bkz. Derya Bayır, "Representation of the Kurds by the Turkish Judiciary," *Human Rights Quarterly* 35, 2013, p.137-142.

[10] Bayır, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, s.214-218 ve Derya Bayır, "Why Autonomy Hasn't Been Possible for Kurds in Turkey," (der.) *Cambridge History of the Kurds*, Hamit Bozarslan, Veli Yadırgı, ve Cengiz Gunes, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p.343-344.

[11] Bayır, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, s.344.

[12] Bkz. mülga 1926 tarihli TCK madde 450(10).

[13] Bkz. 2005 tarihli TCK madde 82 (1), (j) ve (k).

"feodal toplum kalıntısı toplumların davranış şekli" veya "belli bir bölgeye/Doğu/Güneydoğu Anadolu[ya] has" veya "aşiretlere" özgü bir yapı, "aile meclisi kararı ile işlenen" suçlar vb. olarak tanıtılır.[14] Dahası, mahkemeler bu saikler ile işlenen cinayetleri ülkenin diğer kısımlarında işlenebilecek olan "normal adam öldürme" ve "normal namus cinayeti[nden]" ayrı bir suç gibi değerlendirip daha ağır şekilde cezalandırır.[15] Böylelikle bu "geri" geleneklerin toplumdan söküp atılarak bir anlamda "medenileştirilmeleri" arzulanır.

Kürtleri cezalandırırken gösterilen bu arzu, Kürt geleneksel hukukunun uygulanması nedeniyle ortaya çıkan anlaşmazlıkların veya çatışmaların giderilmesi söz konusu olduğunda ise görülmez. Örneğin, mahkemeler "orta çağdan kalma", "ilkel" ve "geri" bir gelenek olarak tanımladıkları Kürt geleneksel hukukunda yer alan "başlık parası" uygulamasını "genel ahlaka ve kamu düzenine aykırı" bulmuş ve hukuki olarak yok hükmünde saymış, kısaca mahkemelerde dava konusu edilmelerine izin vermemiştir.[16] Bu şekilde hukuk sistemi hem "başlık parası" uygulaması nedeniyle ortaya çıkan mağduriyetlere, hem de olası bu sosyal gerçeklik nedeniyle ortaya çıkacak toplumsal çatışmalara tamamıyla kayıtsız kalmayı tercih etmiştir.[17]

Kürtlük Mücadelesinin Temsili ve Anti-Kürtlük Hukuku

Hukuki söylemde Kürtlük mücadelesi toplamda kabul edilebilir norm ve değerler dışında ve gayri meşru talep, düşünce ve faaliyetler olarak kriminalize edilirken dönemsel olarak bu söylemi yansıtan belli temsiller kullanılmıştır. Bunun tek istisnası her dönem baki kalan "bölücülük" söylemidir. Genellikle döneminin uluslararası egemen siyasi yönelimlerinin de etkili olduğu anlaşılan bu temsil-

[14] Bayır, Representation of the Kurds, s. 137-142.

[15] "Namus cinayeti" ve "töre cinayeti" ayrımı için bkz. Ceza Genel Kurulu E. 2019/542, 2021/42, 18.02. 2021.

[16] Yargıtay 13. Hukuk Dairesi E. 2014/19529, K. 2014/20906, 24.06.2014. Kürt geleneksel hukuki yapılarına karşı devletin tavizsizliği, mahkemelerin diğer geleneksel hukuki yapılar karşısında görülmez. Örneğin, Türkiye'deki "laik hukuk" Cumhuriyet tarihi boyunca geleneksel İslam hukukunun bir yapısı olan ve boşanma durumunda erkek tarafından kadına verilmesi öngörülen maddi karşılık olan "mehir"i geçerli bir sözleşme olarak tanımış ve hukuki sonuçlarını korumuştur. Bunun gerekçesi ise yaşanabilecek mağduriyetler ve sosyal çatışmaların önlenmesi olarak açıklanacaktır.

[17] Türkiye'nin son iki yüzyıllık tarihindeki hukuki modernleşme ve merkezileştirme çabalarının da Kürtlerin geleneksel hukukları ve hukuki mekanizmaları üzerinde yıkıcı ve toplumsal çatışmaları artırıcı bir etkisi olduğu bilinmektedir. Ancak bunun boyutları halen çalışılmayı bekleyen bir konudur. Kısa bir analiz için bkz. Derya Bayır. "Özerk Yönetimlerde Yargı: Kürtler İçin Dersler." *Kürt Araştırmaları Dergisi* 2 (2020). Erişim Ağustos 18, 2023. https:// www.kurdarastirmalari. com/ yazi -detay-oku-51.

lerde Kürtlük mücadelesi her zaman bu yönelimlerin "düşman" algısı içinde kurgulanır. Bu şekilde devletin anti-Kürtlük hukukuna, politika ve uygulamalarına uluslararası kamuoyunun olası itirazlarının önüne geçilmek istenir. Örneğin, Kürtlük mücadelesi dünyada modernleşme ve sosyo-kültürel ekonomik ilerlemeci politik düşüncenin egemen olduğu Cumhuriyet'in ilk yıllarında genellikle "gericilik, irtica, eşkıyalık"[18] olarak temsil edilmiştir. 1950'ler sonrasında "ırk düşüncesine dayanma", "ırkçılık" ve "komünizm/yıkıcı ideolojik faaliyetler" olarak, 1990'larla birlikte ise "terörizm", "demokrasi ve insan hakları" paradigması içinde görülmeyecek, aşırı düşünce ve faaliyetler olarak temsil edilir. Bu yazıda sadece 1950'lerden sonraki dönemi incelecek, kelime sınırı nedeniyle "komünizm/yıkıcı ideolojik faaliyetler" söylemini değerlendirmemize dahil etmeyeceğiz.

Irk Düşüncesine Dayanma ve Irkçılık

Kürtlük mücadelesinin hukuki söylemde "ırkçılık/Kürtçülük" olarak kavramsallaştırılmasına yasal zemin hazırlayan, İkinci Dünya Savaşı sonrasında uluslararası kamuoyunda oluşan faşizm karşıtı dalgadan feyz alarak 1951'de TCK madde 141(4) ve 142(3) yapılan bir düzenlemedir.[19] Uygulamada bu maddelerin "ırkçılık niteliğindeki yıkıcı faaliyetleri" ve "ırk mülahazaları ile milli duyguların" yok edilmesine ilişkin örgütlenmeleri ve propagandaları cezalandırdığı ifade edilir.[20] 1991'de yürürlükten kaldırılana kadar bu maddeler sadece Kürt siyasal öznesinin düşünce açıklamaları ve faaliyetlerinin cezalandırılmasında kullanılır. TCK

---

[18] Örneğin Şeyh Sait Ayaklanması sonrası Şark İstiklal Mahkemesi'nde yapılan yargılamalarda "Kürtçülük" suçlamaları yanında, genellikle "müstakil Kürdistan devleti kurmak" istemekle ve "Cumhuriyetin medeni ve feyizli yönetim ve hukukunu ortadan kaldırmak, ülkeyi irtica, gericiliğe ve geçmişin istibdat döneminin karanlığına döndürmek isteyen, vatan hainleri" olmakla suçlanmıştır. Bkz. Kumbuzoğlu, Mehmet A., Abdulhekim Koçin, Mehmet Şahin ve Necati Sungur. *Şark İstiklal Mahkemesi: Kararlar ve Mahkeme Zabıtları.* Ankara: TBMM Yayınları, 2016.

[19] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bayır, Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik, s. 388-393 ve Bayır, Eşitlik, Ayrımcılık, Irkçılık. Mahkeme kararlarında "ırkçılık" olarak görülen eylemlerden bazıları şunlardır: Kürtçe konuşmak, şarkı söylemek, Kürtler üzerindeki devletin baskı, şiddet ve asimilasyon politikalarını eleştirmek, Kürtlerin tarihine, diline sosyolojisine vb. ilişkin yayın yapmak.

[20] Örneğin Askeri Yargıtay bir kararda maddenin ilk kısmı ile "ırkçılık niteliğindeki yıkıcı faaliyetlerin" ikinci kısımdaki "milli duygu" kavramı ile Türk milliyetçiliği ilkesinin korunmasının amaçlandığını ileri sürer, bkz. Beşikci, İsmail. *Bilimsel Yöntem Üniversite Özerkliği ve Demokratik Toplum İlkeleri Açısından İsmail Beşikçi Davası-V Yargıtay'ın Onama Kararı ve Tashih-i Karar.* Ankara: Yurt Yayınları, 1992, s. 111. AYM ise 1980 tarihli bir kararında "milli duygu" kavramının belirgin niteliklerinin 1961 anayasasında yer alan "Devletin ülkesi ve ulusuyla bölünmezliği" temel hükmü ve "Türk Milliyetçiliği" ilkesi olduğunu ifade eder ve Türk dilini ise "milli duyguların" kaynağı olarak işaret eder, bkz. AYM, E. 1979/31, K. 1980/59, 27.11.1980.

madde 142(3)'deki propaganda suçunu "Kürtçülük propagandası"/"ırkçılık propagandası" olarak isimlendiren yüksek mahkemeler, Kürtlük mücadelesini "ırkçılık" olarak kavramsallaştırır.[21]

Yargı kararlarında Kürtlük mücadelesinin bu şekilde kavramsallaştırması aslında onun, "kültüre dayalı", "kapsayıcı", "sivil milliyetçilik" olduğu iddia edilen "Türk milliyetçiliği", diğer adıyla "Atatürk milliyetçiliği",[22] karşısında gayri meşruluğunu ve kabul edilemezliğini ispat içindir.[23] Bunu yaparken mahkemeler "Türk/Atatürk milliyetçi" ideolojinin Türk etnisitesinin diline, kültürüne, tarihine ve dünyadaki diğer Türk etnik gruplarla olan akrabalık ve soy bağına yaptığı referansları ve hatta "Türkçü/Türk üstünlükçü" söylem ve politikalarını rahatlıkla görmezden gelir. Devletin resmî ideolojisi de olan bu milliyetçiliğin hukuk sistemindeki temel ve kurucu yerini sorunsallaştırmaz ve onu koruma bahanesinin ülkedeki Türk olmayan halkların cezalandırılmalarına, farklılıklarının yok edilmesine ve hak ve özgürlük taleplerinin inkârına dayanak yapılmasında beis görmez. Sonuçta, yukarıda bahsi geçen maddeler "Türk üstünlükçü"[24], "Türkçü/lük" (ırkçı milliyetçi) propaganda ve faaliyetlerin cezalandırılmasında kullanılmaz.[25]

[21] Kürtlüğün "ırkçılık" ve "Kürtçü/lük" olarak kavramsallaştırması iddia edildiği gibi "yeni" değildir (karşı bir iddia için bkz. Çakır, Ruşen, "Kürtler ırkçılık mı yapıyor?", Medyascope, 21.11.2019, https://medyascope.tv/2019/10/21/Kürtler-ırkçılık-mi-yapiyor/). Bu bağlam sadece hukuki söyleme değil, ana akım siyasi söyleme de içkindir. Örneğin, dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasal İslamcıların Kürtler konusunda alternatif paradigma söylemine rağmen 2014'te Diyarbakır'da yaptığı konuşmada HDP lideri Selahattin Demirtaş'ı "ırkçı" ve Kürtçü" olarak nitelemesi aslında klasik Kemalist dönem hukuki ve siyasi söyleminin tekrarıdır. Bu konuşmada Erdoğan şöyle diyordu: "Ben inanıyorum ki Diyarbakır'dan bu ırkçı adaya oy çıkmayacak. Bakın biz ırkçı değiliz, siyasi Kürtçü, siyasi Türkçü değiliz. Biz bütün yaratılmışları yaratandan ötürü seviyoruz." Bkz. Hürriyet, "Buradan bu ırkçıya oy çıkmayacak", 26.07.2014.

[22] AYM kararlarına göre Türk milliyetçiliği ve Atatürk milliyetçiliği aynı şey olup tüm anayasalarda koruma altına alınmıştır. Bayır 2017, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, s.315-316.

[23] Yargıtay kararlarında "Türklükten maksat Türk Milleti'ni meydana getiren insani, ahlaki, dini, tarihi değerler ile milli dil, milli duygular, milli geleneklerden meydana gelen milli manevi değerler bütünüdür", karar Koca: 449'dan alıntı. Türk ulusunu ise "ortak duygu, çıkar, ideoloji ve manevi değerlerin bir araya getirdiği veya aynı değerleri paylaşan insanlar grubu" olarak tanımlar. Bkz. YCGK, E. 2004/8-201, K. 2005/30, 15.03.2005. Yargıtay'ın Türk ulusu tanımında geçen ortak ideolojinin 1961 ve 1982 anayasalarının başlangıcında yer alan olan "Türk/Atatürk milliyetçiliği" olduğu açıktır.

[24] Türkiye'de "ırksallaştırılmış" toplumsal bir rejim olduğuna ilişkin bir argüman için bkz. Güllistan Yarkın, "Irksallaştırılmış Toplumsal Rejim, Sömürgesellik ve Kürtler." *Cogito* 101, 2020, s.166-194.

[25] 1944 yılında ünlü Türk ırkçısı Nihal Atsız ve arkadaşları aleyhine bu madde nedeniyle açılan dava daha sonra "Türk ırkçılığının" anayasaya ayrı olmadığı sonucu ile beraat ile sonuçlanmıştır. Bkz. Bayır, Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik, 2017, s. 391-395. Ayrıca bkz. Orhangazi Ertekin. "A Turning Point of Turkist Movement: 1944 Trials." Master's thesis, The Graduate School of Social Sciences of the Middle East Technical University, 1999. Unpublished.

Kürtlük mücadelesinin "ırk düşüncesi" ile irtibatlandırılarak meşruiyetini ortadan kaldırma çabasına 1990'lardan sonra "ırk ve bölge farklılıkları" temelli "nefret söylemi" suçlaması ile devam edilir. Bu çerçevede mahkemeler asıl amacı "resmî ideolojiyle bağdaşmayan azınlık taleplerini bastırmak" olan, ırk ve bölgesel farklılıklar gözeterek "halkı kin ve düşmanlığa tahrik" suçunu kullanmaya başlar.[26] Bu dönemde AYM ise Kürtlerin haklarını savunan siyasi partileri "ırkçılık" yapmakla suçlamaya devam eder.[27] Bu itham Yargıtay Başsavcılığı'nın Kürt haklarını savunan siyasi partileri kapatma iddianamelerinin bugün de değişmezidir. [28]

"Devletin, Ülkesi ve Milletiyle Bölünmez Bütünlüğü" İlkesi ve Düşman Hukuku

Cumhuriyet tarihi boyunca devletin "toprak bütünlüğünü" korumaya dayalı "meşru" gerekçesi Kürtlük mücadelesinin "bölücülük" olarak gayri meşrulaştırılmasında kullanılan en temel argümandır. Gerçekten de "eşitlik ve halkların kendi kaderini tayin" ilkelerine saygı gösteren, ülkesinde yaşayan herkesi ayrımcılık yapmadan temsil eden bir hükümete sahip olan devletlerin "toprak bütünlüğü" (*territorial integrity*) uluslararası hukukta korunma altındadır.[29] Bu ilkenin iç hukuktaki karşılığının 1961'den beridir anayasalarda yer alan, "devletin, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü" ilkesi olduğu ifade edilir. Ancak AYM kararlarından anlaşıldığı kadarıyla bu ilkenin aslında, devletin "toprak bütünlüğü" dışında bazı hukuki değerleri koruduğu görülür. Hemen belirtelim, bu hukuki değerler Anayasa'nın kurucu felsefesi olan ve "Cumhuriyet'in nitelikleri" arasında sayılan "Atatürk milliyetçiliğinin"[30] de "temel esasları" arasındadır.[31]

---

[26] Fazıl Hüsnü Erdem. "TCK 312. Maddesinin Koruduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi: Türk Devlet Düzeni v. Demokratik Kamu Düzeni." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52, no. 1 (2003): 43. Bu suç mülga 1926 tarihli TCK madde 312 (2) ve 2005 tarihli yeni TCK'da ise madde 216 (2) maddelerinde düzenlenmiştir.

[27] Bunun yasal dayanağı ise Siyasi partiler Kanunu madde 82'deki "ırkçılık ve bölgecilik" yasağıdır.

[28] Bkz. Yargıtay Başsavcılığının Partîya Azadîya Kurdistan dahil birçok Kürt partisi aleyhine 2016'dan sonra açtığı kapatma davalarının iddianameleri.

[29] BM Devletler Arasında Dostane İlişkiler ve İşbirliğine İlişkin Uluslararası Hukuk İlkeleri Bildirgesi (1970), Prensip V., paragraf 7; Viyana Deklarasyonu ve Eylem Programı, (1993), Bölüm I, para. 2; BM Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılması Komitesi, Kendi Kaderini Tayin Hakkına İlişkin Genel Tavsiye No.21, parag.6.

[30] "Atatürk milliyetçiliği" kavramı anayasa başlangıç bölümü ve madde 2'de yer almaktadır.

[31] Atatürk milliyetçiliğinin esasları için bkz. "Siyasi Partiler Kanunu Tasarısının Millet Meclisince Kabul Edilen Metni ve Cumhuriyet Senatosu Geçici Komisyon Raporu" da şöyle denilmektedir: ...millî Devlet ilkesinin istilzam ettiği prensipler sayılmaktadır. Bunlar bağımsızlığın korunması, ülke bütünlüğünün korunması, Türkiye Cumhuriyeti'nin muhtar eyalet ve bölgelerden veya federasyon devletlerden kurulmasının engellenen Devletin tekliği prensibinin korunması, azınlık

AYM'ye göre bu hukuki değerler "azınlık yaratılmasının", "bölgecilik ve ırkçılık" yapılmasının önlenmesi ve üniter devlet sisteminin ve "eşitlik ilkesinin" korunmasıdır.[32] Korunan bu hukuki değerleri ise genellikle Kürtlük mücadelesi ihlal eder. Örneğin, AYM'ye göre Kürtlerin etnik, kültürel, dilsel farklılıklarından bahsetmek, bunların korunması için hak ve özgürlükler ve yasal statü talep etmek "azınlık yaratma" yasağının ihlalidir. Uluslararası hukukta azınlıkların farklılıklarının korunup, çoğunlukla eşitliklerinin güvence altına alınması gerekçesi ile öngörülen azınlık hakları AYM'ye göre "eşit vatandaşlık hakları" ötesinde "özel haklar", "imtiyazlar", "ikinci sınıf" ve "sınırlı haklardır".[33] Hal böyle olunca, AYM Kürtleri, onlara sınırsız eşit vatandaşlık hakları sağlayan "Türk ulusunun" parçası olmaktan çıkarıp, "sınırlı haklar" sağlayan azınlık statüsüne sokmanın "eşitlik ilkesinin" ihlali olduğu sonucuna varır. Federal veya bölgesel özerklik gibi siyasal projeler ve Kürtlerin kendi kaderini tayin hakkının tanınmasına ilişkin talepler ise "üniter devlet" ilkesinin ve "bölgecilik ve ırkçılık" yapma yasağının ihlalidir.

Ancak güncel uluslararası hukukta, yukarıda bahsi geçen hukuki değerlerle "toprak bütünlüğü" ilkesi arasında bir bağ kurulmaz. Dahası ne azınlık statüsü ve azınlık hakları ne de federasyon veya özerk yönetim talepleri uluslararası hukukun da temeli olan insan haklarına dayalı demokratik bir toplum düzenine aykırıdır. En basit tanımı ile "bir ırkın veya aynı renk veya etnik kökene sahip kişilerin üstünlüğüne ilişkin fikirler veya teoriler" olarak nitelendirilen "ırkçılığın", "bölgecilik" yapmak ile herhangi bir ilgi/alakası ise kurulmaz.[34]

Görüldüğü gibi; "Türk/Atatürk milliyetçiliği" ve "Devletin, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü" ilkeleri devletin "toprak bütünlüğünü" değil, gerçekte anti-Kürtlük hukukunu kodlar ve onu mevzuata enjekte eder.[35] Örneğin,

---

yaratılmasının önlenmesi, bölgecilik ve ırkçılık yasağı, vatandaşların konun önünde eşitliği ilkesinin korunması olup bu kuralların hepsi *Atatürk milliyetçiliğinin* [yazar tarafından eklendi] temel esaslarından ibaret bulunmaktadır." Bkz. *Cumhuriyet Senatosu Tutanak Dergisi*, 29.06.1965, s.6. Ayrıca "ırkçılık," "milli duygu," "Devletin ülkesi ve ulusuyla bölünmezliği" ve "Türk milliyetçiliği" arasındaki geçişken ilişkiye dair yüksek mahkeme yorumları için bkz. yukarda dipnot 31.

[32] Bayır, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, s.301.

[33] Bayır, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, s.321-322.

[34] BM Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi, madde 4.

[35] Örneğin, "Devletin, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü" ilkesinin korunması Anayasa'da devletin temel amaç ve görevlerinden biridir (madde 5). Milletvekilleri ve cumhurbaşkanı, yeminlerinde bu ilkeyi korumaya ant içerler (madde 81 ve 103). Siyasi partilerin bu ilke ile çelişen fikirleri savunmaları yasaktır (madde 68). Bu ilkenin korunması nedeniyle sıkıyönetim ilan edilebilir (madde 122). Temel hak ve özgürlükler, basın ve ifade özgürlüğü ve akademik özgürlükler bu ilkeyi koruma amacıyla kısıtlanabilir (madde 14, 26, 28 ve madde 130). Devlet gençliği bu ilkeye aykırı düşüncelerden korumakla yükümlüdür (madde 58). Dahası, bu ilkenin korunmasına verilen olağanüstü önem nedeniyle sadece sivil yönetim değil, asker de görevlendirilmiştir (madde

Kürtlük mücadelesini "terörizm" tanımı altına getiren, barışçıl ve demokratik metotlar kullanılarak yapılsa da *ad hominem*[36] olarak "düşman ceza hukuku"[37] ilkelerine dayalı Terörle Mücadele Kanunu altında cezalandırılmasına yol açan bu iki ilkedir. Bu anlamda silahlı bir örgüt olan PKK'nin varlığı buna bahane yapılır. Literatürde, "düşman ceza hukuku" kavramı yeni olsa da uygulamaları insanlık tarihi kadar eskidir. Cumhuriyet tarihi boyunca Kürt siyasal öznesini cezalandırmak için kullanılan yöntemler "düşman ceza hukukunun" en klasik örnekleri arasında yer alabilecek niteliktedir. Gerçekten de uzun yıllar Kürt siyasal öznesi, sivil vatandaş ceza hukukuna paralel çalışan, özel kanunlarla düzenlenen[38] ve olağanüstü yetki ve usullerle çalışan –doğal hâkim ilkesinin, sanık haklarının ve delil suç dengesinin göz ardı edildiği– tüm heyetin askerlerden oluştuğu askeri mahkemelerde yargılanmıştır.

1983 yılından sonra ise Kürt siyasal öznesinin yargılanması işi, kurullarında bir askeri hâkimin olduğu "sivil" Devlet Güvenlik Mahkemeleri'ne[39] (DGM) devredilir. Ta ki, AİHM *İncal v. Turkey* kararında devlet güvenliği aleyhine işlenen suçlarda bile olsa sivil kişilerin askeri disipline tabi bir askeri hâkimin bulunduğu DGM'lerde yargılanmalarının adil yargılama hakkının ihlali olduğuna hükmedip, bu yargılamaların yenilenmesini tavsiye edene kadar.[40] Aslında bu tespit Cumhuriyetin kuruluşundan beri Kürt siyasal öznesi aleyhine yürütülen yargılamaların da özetidir. 1999'da DGM heyetlerindeki askeri hakimlerin görevi son

118).

[36] Bu felsefe kavramı genellikle Türkçeye genellikle "kişisel saldırı" olarak çevrilmiştir. Ancak, buradaki kullanımı daha çok "*guilt by association*" bağlamındadır. Kısaca bir kişinin düşünce ve argümanlarının reddedilmesi ve bunlar nedeniyle saldırıya uğramasının nedeni, suçlu olduğuna dair emareler değil, "kuşku duyulan" ve "kabul edilemez" olduğu düşünülen belli bir sosyal gruba olan aidiyeti veya ilişkisidir. Bkz. *Ad Hominem and Related Fallacies.* Erişim Ağustos 18, 2023. https://philosophy.lander.edu/logic/person.html#ahf_guilt

[37] Batı dünyasının yeni düşmanı "terörizm" ile mücadele çerçevesinde ilk kez 1985'te ortaya atılan "düşman ceza hukuku" kavramı "Terörle Mücadele Kanunlarında" can bulmuştur. Ve bu kavram "vatandaş ceza hukukunu" korumak adına suçun hazırlık hareketlerinin dahi cezalandırıldığı, sanık haklarının ve ceza usul hukuku kurallarının azaltıldığı, suç ve ceza dengesinin bozulduğu, ağır cezalar ve ağırlaştırılmış infaz koşulları içeren bir sistem öngörmektedir, bkz. Jakobs Günther, "Feindstrafrecht in Kriminalisierung im Vorfeld der Rechtsgutverletzung", *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 4, 1985.

[38] Sırasıyla 2 nolu Hıyaneti Vataniye Kanunu, (RG: 1/07.02.1921); Takriri Sükûn Kanunu (RG: 87/04. 03.1925); 2884 sayılı Tunceli Vilayetinin İdaresi Hakkında Kanun (RG: 3195/ 02. 01.1936); 2935 sayılı Olağanüstü Hal Kanunu (RG: 18204/27.10.1983); 10.07.1987 tarihli ve Olağanüstü Hal Bölge Valiliği İhdası Hakkında 285 sayılı Kanun Hükmünde Kararname; 3713 sayılı Terörle Mücadele Kanunu (RG: 20843/12.04.1991).

[39] İlk olarak 1973'te kuruldu ancak AYM tarafından kuruluş kanunu biçim yönünden anayasaya aykırı bularak iptal edildi, bkz. AYM, E. 1974/35, K. 21975/216 06.05.1975. 2005'te yeni Ceza Muhakeme Kanunu ile DGM'ler tamamıyla ortadan kaldırıldı.

[40] *İncal v. Turkey* (no. 41/1997/825/1031, 09.06.1998).

bulsa da, mahkemelerin direnci nedeniyle sadece çok az sayıdaki Kürt siyasal öznesinin davasında yeniden yargılama yapılmasına izin verilmiştir.[41] Kürt siyasal öznelerinin "sivil", fakat özel yargılama usulleri ile çalışan, sanıkların savunma haklarının azaltıldığı, gizli tanık ve özel delil değerlendirilmesinin kabul edildiği, olağanüstü yetkili mahkemelerde yargılanmaları usulü halen bakidir.[42] Bu rejimde Kürt siyasal öznesinin daha ağır bir infaz rejimine tabi tutulduğunu ve ender olarak af kanunlarından veya ceza indirimlerinden yararlandırıldığını da ekleyelim.[43]

İnsan Hakları ve Demokrasi Paradigması ve Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı

Yargı söyleminde Kürtlük mücadelesi insan hakları ve demokrasi paradigması içinde görülmemektedir. Mahkemeler genellikle Kürtlük mücadelesini demokrasi ve insan hakları ile bağdaşmayan, "hakkın kötüye kullanılması" olarak kavramsallaştırır. Siyasi iktidarların, Kürtlerin dilsel ve kültürel hak ve özgürlükleri konusunda mevzuatta yaptığı iyileştirmelere paralel olarak verdikleri kararlarında dahi mahkemeler genellikle tutucudur. AYM'nin anadilde savunma hakkını sağlayan yasal değişikliğin anayasaya aykırı olmadığına ilişkin kararı bunlardan biridir. Zira yapılan yasal değişiklikle tercüman ücretinin sanıklar tarafından ödenmesi şartına bağlanmasında mahsur görmeyen AYM, kararında ne ana dilin kullanımının yasaklanması nedeniyle ülke tarihi boyunca yaşanan mağdu-

---

[41] AYM *Abdullah Altun* (başvuru no. 2014/2894, 17.07.2018) kararında askeri hakimlerin bulunduğu davalarda yeniden yargılanma yapılması ve yerel mahkemelerin AİHM içtihatlarına ve kanuna uygun davranması gerektiğine hükmetti. Ancak bu da sonucu değiştirmedi. Bu karardan sonra DGM'lerden ceza almış Hizbullah sanıklarının yeniden yargılanma talepleri kabul edilip salıverilmeleri sağlanırken, mahkemelerin bu hakkı Kürt siyasi davalarında yargılanan kişilere tanımama konusundaki tavrı devam etti.

[42] Daha fazla bilgi için bkz. Ayşe Canikli. "Dünden Bugüne Adalet: İstiklal, Sıkıyönetim, DGM Mahkemeleri." *Demokratik Modernite* 34, no. 1 (2021). Erişim, 18 Ağustos 2023. https://demokratikmodernite.org/dunden-bugune-adalet-istiklal-sikiyonetim-dgm-mahkemeleri/.

[43] Cumhuriyetin erken dönemlerinde bazı af kanunlarının Kürtleri de kapsadığı bilinmektedir. Ancak, sonraki yıllarda çoğunlukla af kanunlarının Kürt siyasal öznesini kapsam dışı bıraktığı görülür. Örneğin, 1933 yılında çıkarılan af kanunundan sürgündeki Kürt aydınları yararlandırılmadı. 1973 tarihli genel af kapsamına mülga TCK madde 141 ve 142 maddeleri alınmamış olması nedeniyle birçok Kürt siyasal öznesi bu aftan yararlanamamıştır. Yine genellikle Kürt siyasal öznesinin yargılandığı "Devlete karşı işlenen suçlar," 1991 tarihli Terörle Mücadele Kanunu'nun geçici 4. maddesi uyarınca öngörülen şartlı salıverme koşullarını iyileştiren düzenleme ne de 2000 tarihli Şartla Salıverme ve Erteleme Yasası kapsamına alınmıştır. Dahası 2000 tarihli yasanın "Türklüğe hakareti" cezalandıran mülga TCK madde 301 ve "halkı kin ve düşmanlığa sevk etmeyi" cezalandıran TCK madde 312(2)'nin de kapsam dışı bırakılması nedeni yine bu maddelerden yargılanan birçok Kürt siyasal öznesi de kapsam dışı bırakılmış oldu.

riyetlerden bahsetmiş, ne bu yasakları meşru gören geçmiş içtihatlarının bir eleştirisini yapmış, ne de insan hakları, dil ve kültürel haklar çerçevesinde bir değerlendirme ve perspektif sunarak insan haklarını geliştirecek bir içtihat yaratmıştır.[44]

AYM'nin Kürtlerin insan hak ve özgürlüklerine ilişkin yorumları ise genellikle güncel uluslararası hukukun çok gerisindedir. Mahkemenin kendi kaderini tayin hakkına ilişkin yorumu buna iyi bir örnektir. Zira AYM kararlarında, güncel uluslararası hukukta bu hakkın "vazgeçilmez" bir insan hakkı, bireysel insan haklarının uygulanmasını garanti eden "temel koşul" olarak kabul edildiğinden ve asıl olarak bu hakka saygılı devletlerin "toprak bütünlüğünün" uluslararası hukukta korunduğundan hiç bahsetmez.[45]

Güncel uluslararası hukukun aksine kendi kaderini tayin hakkını AYM, sürekli bir hak olarak değil, bir defada kullanılıp biten bir hak olarak tanımlar. Kürtlerin Lozan'da Türk devleti içinde yaşamayı kabul etmekle bu hakkı kullanıp tükettiklerini iddia eder.[46] Dahası AYM, kendi kaderini tayin hakkını sadece dışsal boyutu (ayrılık) ile ele alıp, "demokrasi hakkı" olarak da isimlendirilen içsel boyutuna ve ulusal, etnik, kültürel, dilsel farklılıkları korumayı amaçlayan azınlık hakları, kültürel otonomi, özerklik veya federasyon dahil değişik şekillerde hayata geçirilebileceğine değinmez. Ayrıca AYM, AİHM'nin demokratik ve barışçıl yollarla kendi kaderini tayin hakkını dışsal veya içsel boyutuyla talep etmenin hem demokrasilere içkin hem de insan hakları ile uyumlu olduğuna ilişkin yerleşmiş içtihatlarını[47] ve bu hakkın kullanımına ilişkin diğer ülkelerdeki yaygın iyi

[44] Bayır, Kurdish Language, Turkish Courts.

[45] İlgili maddeler için bkz. yukarıda dipnot 40.

[46] AYM, E. 1993/1, K. 1993/2, 23.11.1993. Benzer bir yorum TBMM'de yapılan gizli bir oturumunda, Türkiye'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk tarafından da ifade edilmiştir. O da Sovyet Hükümeti'nin Anadolu'nun çeşitli "ırki sakinlerinin kaderi için referandum (plebisit) yapılması" yönündeki talebine cevaben yazılması gereken mektuba ilişkin konuşmasında Kürtlerin TBMM çatısı altına girmekle kendi kaderini tayin hakkından vazgeçtiklerini öne sürmüştü. Suriye, Irak ve Ermenistan'da bağımsız devletler kurulmasının TBMM hükümeti tarafından kabul edildiğini ancak bu durumun "Kürdistan, Lâzistan vesaire" için söz konusu olamayacağını, çünkü bu sayılanların "hududu millî olarak çizdiğimiz daire dahilinde yaşayan anasırı muhtelifei islâmiye" oldukları ve birbirlerinin "ırkî, muhitî, ahlâkî bütün hukukuna riâyetkar özkardeş" oldukları ve bu yönde "birlikte çalışma" iradesi gösterdiklerini belirtmiştir. Kürtlerle ve Çerkezlerle aralarındaki bu dayanışmayı da gönüllü bir "uhuvvetkârane ve dindarane bir vahdet" ile "müşterekülmenfaad" (ortak çıkarlar) olarak tanımlamıştır, TBMM Gizli Celse Zabıtları 03.07.1920, s.73. Ayrıca bkz. Bayır, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, s.104.

[47] *Stankov and United Macedonian Organisation Ilinden*/ Bulgaria (29221/95 ve 29225/95, § 89); ve *The United Macedonian Organisation Ilinden* – Pirin ve others / Bulgaria (no. 59489/00, 20.10.2005). *Sidiropoulos and Others /Greece* (no. 57/1997/1047, 10.07.1998, § 43–7).

uygulamaları[48] dahi görmezden gelerek, ısrarla kendi kaderini tayin haklarının tanınmasına ilişkin talepleri parti kapatma gerekçesi yapmaya ve Kürtlük mücadelesini gayri meşrulaştırmaya devam etmektedir.[49]

Bu durum siyasal alanının Kürt siyasal öznesinin/liderliğinin bakış açılarına ve çözüm önerilerine kapatması, Kürtlerin siyasal hayattan dışlanması, kendilerini ilgilendiren konularda bile karar alma süreçlerine katılımlarının engellenmesi anlamına gelmekte ve diğerleri yanında "kamusal hayata katılım"[50] ve "kültürel hayata katılım"[51] haklarının ağır ihlalini oluşturmaktadır. Bunun aksine, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri siyasal sistemin kapıları "Türkçü/lük" düşünce ve ideolojisine ve "Türk etnik/ırkçı milliyetçi" siyasal parti ve örgütlenmelere ise sonuna kadar açık olmuştur.[52] Bu ise Kürtlerin maruz bırakıldıkları "ayrımcı" uygulamalara ilişkin basit bir örnektir.

---

[48] Türkiye'nin üyelik sürecinde olduğu insan hakları ve demokrasiyi temel değeri sayan Avrupa Birliği'ne üye birçok devlette etnik veya bölgesel temele dayanan ve hatta bağımsızlık yanlısı yasal siyasal partilerin olduğu bilinmektedir. Dahası AB genelindeki 19 değişik ülkeden gelen kendini milliyetçi, bağımsızlıkçı, bölgeci ve özerklik yanlısı olarak tanımlayan 43 siyasal parti, 2004 yılından beridir AB Avrupa parlamentosu bünyesinde finanse edilen the European Free Alliance (EFA) isimli siyasi oluşum altında faaliyet göstermektedir. Kendisini "devletsiz uluslar (*stateless nations*) ve Avrupa'da yeni ortaya çıkan devletler, bölgeler ve geleneksel azınlıkları temsil eden bir şemsiye organizasyon" olarak tanımlayan EFA kendi kaderini tayin hakkını ise partinin program ve ideolojisinin "temel taşı" olarak tanımlamaktadır. EFA'nin faaliyetleri "halkların kendi kaderini tayin hakkının, insan, medeni ve siyasi hakların, demokrasi...çok katmanlı yönetişimin, yetki/güç devri (*devolution of powers*), kültürel ve dilsel çeşitliğin teşviki; milliyetçilik, bölgecilik, özerklik ve bağımsızlık geliştirilmesi" üzerinde yoğunlaşmaktadır. EFA ve üye partiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. https://www.e-f-a.org (son erişim 08.04.2023).

[49] Türk hukuk sisteminin sistematik olarak siyasal hayatı Kürtlük mücadelesine ait siyasal görüş ve düşüncelerine kapatması, devletin resmi güvenlikçi baskı ve asimilasyon politika ve uygulamaları ve son yıllarda mevcut hükümetin artan otoriterleşme eğilimleri, HDP milletvekilleri ve yerel siyasetçilerine karşı yürütülen yaygın ve sistematik yargılamalar ve hapis cezaları, HDP belediyelerine atanan kayyumlar ve Kürt yanlısı birçok siyasal partiler aleyhine açılan parti kapatma davaları, Kürtlerin demokratik sistem içinde kendi kaderini tayin haklarını içsel boyutu ile kullanma haklarının yaygın ve yoğun bir şekilde ihlali anlamına gelir. Bu durumun son kertede güncel uluslararası hukuktaki gelişmeler ışığında "Remedial Self-Determination" (Telafi edici kendi kaderini tayin hakkı) çerçevesinde Kürtlerin bu hakkı dışsal boyutu ile kullanabilmelerinin dahi tartışmaya açacağı unutulmamalıdır. "Remedial Self-determination" konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Weller, Mark. *Escaping the Self-Determination Trap.* Leiden, The Netherlands: Brill | Nijhoff, 2009.

[50] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Derya Bayır. "Özerk Yönetimlerde Yargı: Kürtler İçin Dersler." *Kürt Araştırmaları Dergisi* 2, 2020.

[51] Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmesi madde 15/1-a; Ekonomik, Sosyal Kültürel Haklar Komitesi tarafından hazırlanan General Comment no.21; Türkiye'nin 2017'de tarafı olduğu 2005 tarihli Kültürel İfadelerin Çeşitliliğinin Korunması ve Geliştirilmesi Sözleşmesi, 2. maddedeki devletlerin "tüm kültürlere eşit itibar (*dignity*) ve saygı gösterme prensibi"

[52] Bugüne kadar 1980 darbesi sonrasında kısa süreliğine kapatılan Milliyetçi Hareket Partisi dışında

Sonuç

Cumhuriyet tarihi boyunca Kürtlere ve Kürtlük mücadelesine ilişkin hukuki temsillerin ortak bir amacı olduğu anlaşılmaktadır. O da Kürtlerin hukuki alanda hak sahibi özneler olarak tanınmalarının önüne geçmektir. Tanınmama, Kürtleri yasal statüsüz ve dilsel, kültürel, dinsel farklılıkları nedeniyle uluslararası hukukun kendilerine sağladığı haklardan, yasal koruma ve güvencelerden mahrum bırakır ve daha da önemlisi yapısal olarak "ayrımcılık"[53] üretir. Kürtlük mücadelesinin "gericilik, irtica, eşkıyalık", "ırkçılık", insan hakları ve demokrasi ile bağdaşmayan düşünce ve faaliyetler olarak temsili onu "düşman ceza hukuku" altında *insandışılaştırmanın* ve kriminalize edilmesine zemin sunar. Tüm bu yasal düzenlemeler ve pratikler, Kürtlerin varlığının ve farklılıklarının inkârını ve Kürtlük mücadelesinin gayri meşrulaştırılmasının *temel* meselelerinden biri olduğu anlaşılan Türk hukukunun anti-Kürtlük kodlarını, bunların hukuk sistemine ne kadar içkin ve yapısal olduğunu ortaya koyar.

hiçbir Türk etnik milliyetçilik ve Türkçülük ideolojisine sahip politik parti kapatılmamıştır Türkiye'de.

[53] Örneğin, Irk Ayrımcılığının Ortadan Kaldırılması Komitesi (CERD) Türkiye'yi sadece gayrimüslimlere azınlık statüsü verirken, diğer etnik, dilsel grupları azınlık statüsünden yararlandırmamasının ayrımcılık yasağı ihlali olabileceğini söylemektedir. Zira böyle bir durumun bazı dinsel grupları azınlık hakları korumasından yararlandırırken, etnik olarak farklı bir diğer grupları bu haktan yararlandırılmamasının benzer durumdaki iki gruba haklı bir gerekçe olmadan ayrımcı davranmak anlamına gelebileceğini söyleyip, Türkiye'yi eleştirmektedir, bkz. Bayır, Kurdish Language, Turkish Courts, p.15-16.

CUMHURİYETİN ASİMİLASYONİST VATANDAŞLIĞI VE KÜRTLER

Vahap Coşkun[1]

Vatandaşlık, ilk olarak Antik dünyanın kent devletlerinde kullanılan ve bir daha hiç terk edilmeyen, kadim bir kavramdır. Tarihsel yolculuğunda içeriği bakımından köklü değişimler geçirir, farklı hak ve sorumluluklarla donatılır. Mamafih her daim bir "değer" olma özelliğini muhafaza eder; sitelerden cumhuriyetlere, imparatorluklardan ulus-devletlere kadar bütün devlet yapılarının temel ilkesi olarak kabul edilir. Nitekim vatandaşlık, 20. yüzyılda evrensel bir modele dönüşen ulus devletlerin de en mühim kurumlarından biri olur.

Bir ulus-devletin toprakları üzerinde yaşayanları, kâğıt üstünde, eşit hukuki öznelere dönüştüren vatandaşlığın iki boyutundan söz edilebilir: İlk boyut; kültüreldir, vatandaşlık kültürel olarak tanımlanmış bir topluma ait olma statüsünü ifade eder. Bireylerin etnisite, din ya da mezhep gibi birincil kimlikleri vardır. Vatandaşlık, bu kimlikleri paranteze alır ve bireyleri kendisine tabi kılar. İkinci boyut ise, siyasi ve hukukidir; vatandaş olmanın hak ve sorumluluklarını tayin eder. Vatandaşlık her zaman, bir haklar ve sorumluluklar dizgesiyle gelir ve üyelerine hem bazı imtiyazlar sağlar hem de onların sırtına bazı vazifeler yükler.[2]

Her iki boyutu göz önünde bulundurulduğunda vatandaşlığın, ulus inşa etme sürecinin en mühim mekanizması olduğu söylenebilir. Zira vatandaşlıkla yeni bir siyasi ve kültürel topluluk (ulus) tarif edilir ve bir çerçeve çizilirken kimlerin bu çerçevenin içinde ve dışında kaldığı belirtilir. Çerçeveyi cazip kılmak adına içeridekilere ayrıcalıklar tanırken, dışardakilerin içeriye alınması da bazı şartlara bağlanır.

Bir ulus devlet olarak Türkiye'deki vatandaşlık hikâyesi de bu minval üzerinden akar. Vatandaşlık, bir taraftan cumhuriyetçi ideallerle geniş bir tabana oturtulmaya çalışılır ama diğer taraftan da etnik bir kimliğe yaslanarak daraltılır. Dolayısıyla Cumhuriyet tarihi, bir bütün olarak, vatandaşlık dairesi içinde kalanlara

[1] Doç. Dr., Dicle Üniversite Hukuk Fakültesi.

[2] Haldun Gülalp, *Milliyete Karşı Vatandaşlık* (b.y: Vatandaşlık ve Etnik Çatışma, Hazırlayan: Haldun Gülalp), İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s.13; Vahap Coşkun, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 296.

tanınan imtiyazlar ile bu dairenin dışında kalanlara ödetilen bedellerin tarihi olarak okunabilir.

Osmanlılık, Türkçülük ve Anasır-ı İslâmiye

Vatandaşlığa dair tartışmalar Osmanlı-Türk modernleşmesinde merkezi bir yer işgal eder. 1800'lü yılların başından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetimi altındaki topluluklarda milli bilinç ve sekülerleşme hareketleri ortaya çıkmaya başlar. İmparatorluğun, kişilerin devlet ile olan ilişkilerini dini mensubiyetlerine göre tanzim eden geleneksel yapısı (*millet sistemi*), bu hareketlerin taleplerini karşılamakta yetersiz kalır. Bünyesinde birçok kavim ve farklı dinlere mensup grupları barındıran İmparatorluğun bütünlüğünü koruyamayacağı görülen millet sisteminin yerine "vatandaşlık" ilkesi geçer.

1876 tarihli Kanun-i Esasi'nin 8. maddesi; hukuki eşitlik ilkesini gözeten ve dini, mezhebi ve etnik bağlara kör kalan bir vatandaşlık tanımı sunar. İmparatorluğun dini ve etnik çeşitliliğine uygun olarak, vatandaşlık hanedan kimliği üzerinden "Osmanlı" olarak tanımlanır. Osmanlılık, doğrudan bir etnik ya da dini gönderme içermez.[3] Ne var ki Osmanlılık da imparatorluğu bir arada tutamaz. Birinci Dünya Savaşı'ndan mağlubiyetle çıkılması, Osmanlılık siyasetinin sonunu getirir. Rafa kaldırılan Osmanlılığın tahtı için en güçlü aday ise ortaya çıkışı 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın başlarına tekabül eden, yani geçmişi çok da gerilere uzanmayan Türkçülüktür.[4]

Türkçülüğün önde gelen ideologlarından Ziya Gökalp, savaşın ardından Osmanlılık ile Türkçülük arasına mesafe koyar. Gökalp'e göre, Osmanlılık ile Türk kültürü arasında herhangi bir irtibat söz konusu değildir. Aksine, tarihleri boyunca Türklük ve Osmanlılık birbirleriyle kaynaşmamış, iki ayrı kimlik olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Çağdaşlaşma süreci de artık Osmanlı İmparatorluğu'nun tasfiyesini gerektirir.[5] Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkçülüğe dair fikriyatını da yenileyen Gökalp; Pan-Türkçü görüşlerinden vazgeçer ve daha sınırlı teritoryal bir Türkçülük düşüncesini savunmaya başlar. Bu değişimin başlıca nedeni, Mustafa Kemal öncülüğünde Anadolu'da başlayan kurtuluş hareketidir. Gökalp düşüncelerini, bu hareketin gayeleri doğrultusunda biçimlendirir. Malta'da sürgündeyken verdiği bir konferansta Türkçülüğün kavim, ümmet ve ahali kavramlarıyla değil, Türk harsı ekseninde tanımlanmasının gerektiğini söy-

[3] Ahmet Yıldız, *Kemalizmin İki Yüzü*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014, s. 143.

[4] François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, Çeviri: Ali Berktay, İstanbul: YKY Yayınları, 2013, s. 1.

[5] Mehmet Karakaş, *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Ankara: Vadi Yayınları, 2000, s. 275.

ler: "Türkçülük Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı vücuda getirmektir. Asrın mefkûresi olan ulus-devlet bizim için Türkçülüğü ifade etmektedir."[6]

Fakat Türkçülük, bir ölüm-kalım mücadelesinin içinde olan Mustafa Kemal hareketi için sağlam bir dayanak değildir. Çünkü hareketin başarısı, ortak düşmana karşı mücadele eden bütün kimliklerin bir arada durmasına dayanmaktadır. Türkçülük siyaseti izlemek, mücadelede çok ağırlıklı bir yer tutan Kürtlerin mücadeleye sırt çevirmesine neden olabilir. Bu nedenle bu birlikteliği zehirleyebilecek etnik referanslardan mutlak surette kaçınılması mecburidir. Kemalist hareket, bu düşünceyle, İttihat ve Terakki'nin iktidara gelmesinden sonra giderek artan bir vurguyla kullanılan Türkçülüğe yaslanmaz, onun yerine "anasır-ı İslâmiye" kavramını öne çıkarır.

"Anasır-ı İslâmiye" etnik çoğulculuğu kapsar ve mücadele veren topluluklar arasındaki etnik ve toplumsal hakların zaferden sonra kardeşlik hukukuyla, yani eşitlik ilkesi temel alınarak çözümleneceğini ima eder. 1921 Anayasası bu anlayışla hazırlanır. Anayasanın müellifleri kimlikler hususundaki hassasiyetin farkında oldukları için "devlet" ve "millet" kimliğinin tarifinde etnik göndermelere yer vermezler. Devlet "Türkiye devleti" olarak tanımlanır; "millet" ve "halk" kavramlarının önüne ise herhangi bir etnik ifade getirilmez.[7]

Kürtlerin desteğini almak, bu noktada, Kemalist kadro için hayati önem taşır. Bu nedenle Kurtuluş Savaşı ve devletin kuruluş dönemlerinde Kemalistler Kürtleri *ülkenin etnik hukuklarına saygı gösterilmesi gereken saygın Müslüman kavimlerinden biri* olarak görürler. Nitekim Amasya Protokolleri'nden Meclis'te tutulan birçok zabıta kadar çok sayıda metinde Kürtlerin hak sahibi bir özne olduklarına vurgu yapılır. Bizatihi Mustafa Kemal'in bu minvalde birçok beyanı bulunur; bunlardan en bilinenlerinden biri Cumhuriyet'in ilanının hemen öncesinde İzmit'te gazetecilerle olan mülakatta sarf ettiği sözlerdir. "Başlı başına bir Kürtlük düşünmektense, bizim Teşkilat-ı Esasiye Kanunu gereğince zaten bir tür yerel özerklikler oluşacaktır. O halde hangi livanın halkı Kürt ise, onlar kendi kendilerini özerk olarak idare edeceklerdir. Bundan sonra Türkiye'nin halkı söz konusu olurken onları da beraber ifade etmek gerekir. İfade olunmadıkları zaman bundan kendilerine ait sorun yaratmaları da daima mümkündür. Şimdi Türkiye Büyük Millet Meclisi, hem Kürtlerin hem de Türklerin yetki sahibi vekillerinden oluşmuştur ve bu iki unsur bütün çıkarlarını ve kaderlerini birleştirmişlerdir. Yani onlar bilirler ki, bu ortak bir şeydir. Ayrı bir sınır çizmeye kalkışmak doğru olmaz."[8]

[6] Mehmet Karakaş, *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, s. 276.
[7] Vahap Coşkun, *Kürt Meselesinin Anayasal Boyutu*, Ankara: Orion Yayınları, 2013, s.142.
[8] Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 51.

Türkiye'yi Türkler İçin Bir Ulus-Devlet Yapmak

Hülasa Mustafa Kemal, Kürtleri bir özerklik siyasetiyle Türkiye'nin siyasi bütünlüğü içinde tutmayı amaçladığını belirtir. Ne var ki Kürtleri hak sahibi ve ülkenin ortağı olarak gören bu anlayış 1923'te terk edilir. Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, 1923'te Lozan Anlaşması imzalandıktan sonra, etnik homojenliği esas alan bir ulus-devlet kurma yoluna girer. Lozan, Türkiye'nin hükümranlık haklarının uluslararası toplum tarafından tanınmasını ifade eder: "Lozan Antlaşması, TC'nin toprak esası üzerine kurulmuş bir devlet haline gelişinin, milletlerarası hukuka uygun oluşunun bir ifadesidir. Bir başka deyişle Lozan, Misak-ı Milli'nin diğer milletlerce tasdik edilmesidir."[9]

Lozan'ın imzalanmasıyla bir özgüven kazanan Kemalistler, kısa bir süre sonra Cumhuriyet'i ilan ederler. Karpat'a göre; Cumhuriyet'in ilanı her şeyden önce, kurulan yeni devletin bir *Türk devleti* olduğunu gösterir ve devlet kültürünün de Türk kültürü ve gelenekleri üzerine kurulması gerektiğini belirtir: "Esas mesele, çok eski olan Türk toplumunun nasıl yeni bir siyasi teşkilatlanmaya tabi tutulacağı hususu olmuştur. Başka bir deyişle, mazisi ve gelenekleri çok eskiye dayanan Türklüğe nasıl bir milli ve modern siyasi veçhe verileceğiydi."[10]

Hâsılı Kemalistler Lozan ve Cumhuriyet'in ilanının ardından Kürtlerle olan ittifaklarından vazgeçerler. Çağaptay'ın ifadesiyle; "Ankara, Türkiye'yi Türkler için bir ulus-devlet olarak dönüştürmeye kararlıydı. Artık Kürtler ve diğer unsurlar Türk olarak görülmekteydi."[11] Ünlü, bu keskin siyasi değişimi, devletin kurucu kadrosunun, "Müslümanlık Sözleşmesi" ile savaş kazanıldıktan ve devlet kurulduktan sonra, sözleşmenin temel ilkesini daraltması ve sözleşmeyi Türkleştirmesi olarak betimler.[12]

Artık devlete "Müslümanlık" değil "Türklük Sözleşmesi" yön verir. Kuşkusuz din tamamıyla devre dışı bırakılmaz ama dinin önemi azaltılır. Aidiyetin tayininde dini kimlik ikincil kılınırken, yaratılacak olan Türk etnik kimliği en ön sıraya alınır. Bu, insanların gündelik hayatlarına doğrudan tesir edecek çok derin bir dönüşümdür; zira Türkiye'de güvenli ve hak sahibi bir kişi olarak yaşayabilmek için artık salt Müslüman olmak yetmez, aynı zamanda Türk olmak da gerekmektedir. Ünlü, sözleşmedeki bu radikal değişimi üç nedene bağlar:

Kurucular yeni devletin ve toplumun sadece Müslümanlık ortaklığında bir arada kalmayacağını; Müslüman millet içindeki diğer etnik grupların, etnik kültürlerinin ve bilinçlerinin yok edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Dağılma ve parçalanma olasılığı böylece bertaraf edilecekti. İkincisi, Mustafa Kemal olmak

[9] Kemal Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi (1800-2012)*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, s. 140-141.

[10] Kemal Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, s. 139.

[11] Soner Çağaptay, *Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 167.

[12] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018, s. 165.

üzere kurucu liderler, 1906'dan sonra İttihat ve Terakki'nin hâkimiyetini ele geçiren Türkçü bir kuşaktan geliyorlardı, yani Türk milliyetçisiydiler. Anadolu kurtarılıp yeni bir devlet kurulduktan sonra Türkleştirme projesini hayata geçirdiler. Üçüncüsü, özellikle Mustafa Kemal, bu defa ait olduğu İttihatçı kuşağın aksine, zihninde ikilem barındırmayan radikal bir Batılılaşma ve laiklik taraftarıydı. Bu nedenle Müslümanlık Sözleşmesi'nin İslami söylemini devam ettirmesi mümkün değildi. Dolayısıyla Müslümanlık Sözleşmesi'nden Türklük Sözleşmesi'ne geçiş sadece bir Türkçülük akımı değil, aynı zamanda dini milletten seküler ulusa geçişi sembolize eden bir laiklik adımıydı.[13]

Karpat, Mustafa Kemal'in en başta gelen inkılaplarının "Cumhuriyet rejimi" ve "Türk milli devlet fikri" olduğunu söyler. Ona göre, diğer tüm inkılaplar bu temel inkılapları tamamlayan ikincil yeniliklerdir.[14] Türk milli devlet fikrini geliştirmenin, bir başka ifadeyle devleti Türkleştirmenin yolu ise milliyetçilikten geçmektedir. Hatta "İnönü 'milliyetçilik bizim tek iç uyum aracımızdır' der."[15] Milliyetçilik, Türkleştirilmesi istenen grupları türdeşleştirmenin en önemli aracı olduğundan Kemalist devletin de temel ilkesi olur.

1924 Anayasasındaki vatandaşlık düzenlemesi de bu milliyetçi zihniyetin bir ürünüdür. Zira bu Anayasanın 88. maddesinde vatandaşlık etnik bir kimliğe referansla tanımlanır: "Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur." Bu vatandaşlığın iki boyutunun olduğu söylenebilir.

Birincisi, siyasi aidiyet boyutudur. Türkiye'de vatandaşlık; ne Almanya, Kore ve İsrail'de olduğu gibi bir etnik kökenden gelenleri yasal ve resmi olarak ayrıcalıklı tutan etnik milliyetçi, ne de Rusya, Hindistan ve Kanada'da olduğu gibi her etnik kimliğe kendini ifade etme imkânı veren çok-kültürcü bir karaktere sahiptir. Cumhuriyet'in resmi politikası, etnik ayrımcılığa değil, asimilasyona dayanır. Vatandaşlık "Türklük" ekseninde tanımlanır ve farklı etnik, dini, mezhebi kökenlerden gelen kimselerden asimile olmaları, ortak bir Türklüğü benimsemeleri beklenir. Kişiler, asimile oldukları ölçüde eşit vatandaş olabilirler. Aktürk'ün de belirttiği üzere, "asimilasyon, bu kimlik formülünün başlıca operasyonel koduydu." [16]

Kürtler bu bağlamda, Yeğen'in ifadesiyle "Müstakbel Türk" olarak görülürler. Cumhuriyet'in Kürtlere ilişkin algısı zaman içinde değişse de Kürtlerin Türkleştirilebileceği yönündeki temel politikası aynı kalır. Kürtler de, ülkenin Türk olmayan diğer Müslüman toplulukları gibi, Türklüğe asimile olmaya davet edilirler. "Ancak bu asimilasyon çoklukla gönüllü olmadı ve ulusal pazar gibi kurumsal araçların istihdamı üzerinden ve 'kendiliğinden' gerçekleşmedi. Aksine, Kürt-

[13] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, s. 165.
[14] Kemal Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, s. 14.
[15] François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi*, s. 20.
[16] Şener Aktürk, *Türkiye'nin Kimlikleri*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013, s. 171-172.

lerin asimilasyonu, sıklıkla zorunlu asimilasyon araçlarının devreye konulmasıyla gerçekleştirilmeye çalışıldı."[17]

İkincisi ise etnik inşa boyutudur. Türklük, sadece siyasi aidiyeti değil aynı zamanda bir etnik inşa sürecine de işaret eder. Türklük kavramındaki etnik kod, bazen örtülü bir şekilde kullanılırken bazen de baskın hale gelir. Etnik kodun zamanla baskın hale gelmesinin nedeni, Kemalizmin militan laiklik anlayışının, toplumsal anlamda yeterli düzeyde kabul görmemesidir. Laik Cumhuriyet ideali halk nezdinde zayıf kaldığından, Kemalizm hâkim etnisiteyi oluşturan Türk kimliğini merkeze koyarak halkın devletle bağını tahkim etmek ister. Yıldız'ın da belirttiği gibi; "Cumhuriyetin beraberinde getirdiği en müşahhas yenilik, ulusçuluğun temel ilkesiydi: Biz Türküz, bu yüzden Türkler tarafından yönetilmeliyiz."[18]

Velhasıl, Türkiye'de ana-akım vatandaşlık literatüründe son derece etkin ve yaygın olan Türklüğün etnik göndermeler içermediği ve salt hukuki-siyasi bir çerçeveye dayandığı tezi gerçeği ifade etmez. Evet, Türklüğün hukuki ve siyasi aidiyeti yansıtan cumhuriyetçi bir perspektifinin olduğu doğrudur. Lakin bu madalyonun sadece bir yüzüdür, diğer yüzünde ise Türklüğü soya dayandıran etnik bir tanım da mevcuttur.

Aşırı Merkeziyetçilik, Radikal Laikçilik ve Asimilasyonist Türkçülük

Türklük kavramına farklı anlamlar yüklenmesi, Kemalizm'e geniş bir hareket alanı sağlar. Kemalistler, koşullara bağlı olarak Türklüğün kapsamını bazen genişletir bazen de daraltırlar. İhtiyaç duyulduğunda, bazen siyasi bir ideale bürünen, bazen de etno-dinsel bir ima ile kullanılan Kemalist vatandaşlık anlayışı (Kürtler hariç) büyük oranda kabul görür. Türk olmayan Müslüman toplulukların Türk ulusu içinde erimelerini talep eden siyasete, Anadolu'nun gayri Türk Müslüman toplukları uyarken, Kürtler buna itiraz ederler.

İtiraz, Kürtlerin çeşitli nedenlerle diğer Müslüman gruplardan farklı olmasından kaynaklanır. Nüfuslarının fazlalığı, ülkenin doğusundaki vilayetlerin birçoğunda çoğunluğu teşkil etmeleri, coğrafi şartlardan ve iletişim araçlarının yetersizliği nedeniyle en az asimile edilmiş grup olmaları, Osmanlı'dan gelen özyönetim geleneği vb. nedenlerle Kürtler – diğer Müslüman grupların aksine – Kemalistlerin yeni bir ulus yaratma projesine karşı çıkarlar. Böylece "Türkiye'de ulusal sorunun ilk sırasına Kürt sorunu yerleşir."[19]

Kemalist vatandaşlık tasavvuru analiz edildiğinde, Kürtlere yaşatılan kayıpların üç sahada gerçekleştiği söylenebilir: Kurtuluş Savaşı esnasında verilen sözlerin tutulmaması ve merkeziyetçi bir yapıya geçilmesi özerkliğin kaybıdır. Halifeliğin kaldırılması ve medreselerin kapatılmasıyla İslam'ın siyasal ve kamusal

[17]Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, s. 55.

[18] Ahmet Yıldız, *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 160-161.

[19] François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi*, s. 20.

alandan dışlanması, dinin kaybıdır. Müslüman olmanın yetmeyip Türkleşme zorunluğunun getirilmesi de Kürtlüğün kaybıdır.[20] Kürtlerin Kemalist idareye karşı tepkileri aşırı merkeziyetçilik, radikal laiklik ve asimilasyoncu Türkçülüğe maruz kaldıkça artar.

Bozarslan, bu tepkileri taşıyan iki toplumsal grubun olduğunu belirtir. Biri, ulusal bir Kürt devleti kurmayı hedefleyen Batılaşmış Kürt entelektüellerinin direnişidir. Diğeri ise, baskıcı ve dinsiz olarak gördükleri bir devletin varlığını kabullenmeyen *'geleneksel'* katmanların (aşiretlerin ve tarikatların) direnişidir. Her iki grup da birbirlerine muhtaçtırlar. Zira: "Milliyetçi aydınlar bu kırsal katmanların insan güçlerine güvenmek zorunda kalırken, kırsal katmanlar da Kürt milliyetçiliğinde, direnişlerine anlam kazandıran bir sentaks bulmuşlardır."[21]

Kürtler hem Türkiye'deki ikinci büyük ve en az asimile olmuş grup kimliğini taşıdıklarından hem de iktidara karşı direniş ortaya koyduklarından, Kemalist yönetimin azami dikkatine maruz kalırlar. Cumhuriyet, kendi Kürt nüfusunun artmasını engellemek ve tesirini kırmak için, göç ve iskân politikalarını etkin bir şekilde kullanır. Kürtler doğal coğrafyalarından koparılarak ülkenin batısına sürülür. Kürt nüfusunun yoğun olduğu yerlere muhacirler serpiştirilir ve Kürtlerin Türkiye'ye göç etmesi yasaklanır.[22]

1924 Anayasası'nın başta Kürtler olmak üzere farklı kimlik mensuplarını baskı altına almaya, asimile etmeye, kamusal görünürlükleri ve etkinliklerini ortadan kaldırmaya matuf vatandaşlık anlayışı, sonraki dönemlerde de varlığını güçlendirerek sürdürür. 1961 Anayasasının 54. maddesinde ve 1982 Anayasasının 66. maddesinde vatandaşlık, Türklükle bağlantılı olarak düzenlenir: "Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür."

Türkiye'de anayasa hukuk çalışmalarında, genellikle, vatandaşlık açısından 1924 Anayasasının 1961 ve 1982 Anayasalarından daha kapsayıcı olduğu belirtilir. Bu nedenle, 1924 Anayasasının daha esnek bir tanım içerdiği söylenebilir ama gerçekte her üç anayasaya da aynı ruhun üflendiğinin altı çizilmelidir. Cumhuriyet döneminin bütün anayasaları Türklüğe özel bir anlam atfeder ve aynı zihniyeti yansıtırlar.[23] Dolayısıyla her anayasaya rengini vermiş bu vatandaşlık anlayışı, Türkiye'de kimlik temelli çatışmaların da kaynağını oluşturur.

Ortak Kimlik

Vatandaşlık, 1990'lı yıllardan sonra hemen her yerde tartışılan bir konu haline geldi. Çünkü azınlık hak taleplerinin yükselmesi, kitlesel göçlerin artması, toplumların giderek çok-kültürlü bir yapıya evrilmesi, ulus-üstü siyasal kurumların

[20] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi*, s.179; Soner Çağaptay, *Türk Kimdir*, s. 167.

[21] Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2004, s. 61-62.

[22] Soner Çağaptay, *Türklüğe Geçiş*, s. 109

[23] Coşkun, Kürt Meselesinin Anayasal Boyutu, s. 144.

gelişmesi ve benzeri gelişmeler, vatandaşlığın yeni bir nazarla ele alınmasını gerektirir. Nitekim Almanya ve İsrail gibi katı vatandaşlık düzenlemesine sahip ülkeler, etnisiteye dayalı dışlayıcı vatandaşlık hukuklarını yumuşatmak yönünde adım atmak mecburiyetinde kalırlar.

Türkiye de bu tartışmaların dışında kalamaz. Zira daha kuruluş döneminde var olan vatandaşlık krizi, kimlik ve farklılık bilincinin hem ulusal hem de küresel ölçekte artmasıyla daha da yoğunlaşır. Kürtlerin yanı sıra etnik, dini ya da mezhepsel temelde dışlandığını hisseden toplumsal kimlikler de mevcut vatandaşlık örüntüsüne karşı seslerini yükseltir, farklı kimlikleri tanıyan ve kapsayan yeni bir vatandaşlık tanımı talep ederler.

Hâlihazırda, olası bir demokratik ve çoğulcu Türkiye'nin ortak kimliğinin ne olacağı hususunda bir mutabakat yoktur.[24] Farklılıkları baskılamaya ve asimile etmeye, onların kamusal görünürlükleri ve etkinliklerini ortadan kaldırmaya matuf hamlelerle yola çıkan ve bugüne kadar gelen "Türklük", kanımca, bilhassa Kürtler için, ortak bir kimlik olamaz. Yıldız da, asimilasyoncu eşitliğe dayanan ve hâkim etnisite olarak Türklüğe atıf yapan bir vatandaşlık anlayışının sorunları çözemeyeceğini ve toplumsal uzlaşmaya hizmet etmeyeceğini belirtir: "Türk adlandırmasının, köken itibariyle etnik bir referansa sahip olduğu ve uygulamada böyle yansıtıldığı için, farklı bir ulusal bilinç geliştiren Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı Kürtler için bir üst kimlik olarak benimsenmesi mümkün görünmemektedir..." [25]

Ulus-devletler, vatandaşlık konusunda birçok merhalelerden geçerler. Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi de, tarihsel süreç içinde vatandaşlığa dair farklı anlayışlar üretti. Kemalist Cumhuriyet, farklı kavramlara (toprak, din, etnik kimlik) dayandırsa da hep "Türklük" merkezli bir vatandaşlığı hâkim kılmaya çalıştı. Lakin bu, Türkiye'de ciddi toplumsal sorunlara yol açtı.

Gelinen noktada, etnik ya da dini-mezhepsel çağrışımları olan bir vatandaşlık zihniyetiyle Türkiye'de bir uzlaşma ve istikrar sağlanamaz. Geride kalan bir asır, bunu doğrular niteliktedir. Kemalist Türklük kavrayışı ile Türkiye'nin varabileceği bir menzil yoktur; o nedenle işe, asimilasyoncu eşitlikçiliğe dayanan perspektif ve politikaları reddetmekle başlamak gerekir.

Bugün Türkiye'nin çoğulcu ve liberal ilkeleri esas alan kapsayıcı bir vatandaşlık anlayışının geliştirilmesine ihtiyacı vardır. Cumhuriyet'in demokratikleşmesinin ve toplumsal barışın sağlanmasının önde gelen şartı da budur, yani vatandaşlığın etnik içeriğinden arındırılmasıdır.

[24] Şener Aktürk, *Türkiye'nin Kimlikleri*, s. 279; Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, s. 139-140.

[25] Yıldız, *Kemalizmin İki Yüzü*, s. 146-147. Karşıt görüş için bakınız: Aktürk, *Türkiye'nin Kimlikleri*, s. 277. "Eğer 'Türklük' etnik köken ifade etmeyen bir kavram olarak yeniden tanımlanırsa, çok-kültürlü bir toplumun üst kimliği olabilir."

GERİLLA MEZARLARI VE TÜRK DEVLET HUKUKU

Bilgesu Sümer[1]

Bu makalede Türkiye'de gerilla mezarlarının siyasallaşma süreçlerine ve devlet hukukunun nasıl uygulandığına mercek tutulacaktır. Bu mercek bize Türk devletinin yerleşimci sömürgeci devlet modeli[2] üzerinden Kürd coğrafyasını baskı altına alma, fethetme ve Türk yurdu kılmak amaçlı uyguladığı politikalarla ilişik olan kültürel şiddet biçimlerinin[3] bir boyutunu gösterecektir. Bu tarz şiddet biçimleri doğrudan şiddetin yanında tezahür bulur ve soykırım amaçlı devlet politikalarının uygulandığı coğrafyalarda yaygın olarak görülür.[4] Mezar ile kastedilen, insan bedeninin ölümden sonra yerleştirildiği mekân ve cesedin etrafındaki (kültürel, dinsel, bürokratik ve adli) ritüellerin bütünüdür.[5] Bir mezar hem sembolik hem de maddi boyutu olan siyasal ve beşerî bir alandır. Bu alanın inşasında iktidarın yansıması görülür.[6]

Gerilla mezarlarından kastedilen ise ölü bedenlerin nasıl muamele gördüklerine ışık tutmaktır. Bu bağlamda şehitlikler kadar toplu mezarlar da analiz için önemlidir. Referans verdiğim sosyal bilim literatürleri mezar ve mezarlıkları bu

[1] Yardımcı Doç., New Mexico Highlands Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

[2] Joost Jongerden, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Boston: Brill, 2007; Zeynep Gambetti and Joost Jongerden, eds., *The Kurdish Issue in Turkey: A Spatial Perspective, Routledge Studies in Middle Eastern Politics*, Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2015.

[3] Johan Galtung, "Cultural Violence," *Journal of Peace Research* 27, no. 3, 1990, p.291–305.

[4] Neil L Whitehead, ed., *Violence*, Santa Fe: School of Advanced Research, 2004; Carolyn Nordstrom and Antonius C. G. M Robben, eds., *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley: University of California Press, 1995; Barbara Rylko-Bauer, Linda M Whiteford, and Paul Farmer, eds., *Global Health in Times of Violence*, Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2009.

[5] Michael Parker Pearson, *The Archaeology of Death and Burial*, College Station: Texas A & M University Press, 1999; Debra L Martin, Ryan P Harrod, and Ventura R Pérez, *Bioarchaeology: An Integrated Approach to Working with Human Remains*, New York: Springer, 2013.

[6] Molly K. Zuckerman, Kelly R. Kamnikar, and Sarah A. Mathena, "Recovering the 'Body Politic': A Relational Ethics of Meaning for Bioarchaeology," *Cambridge Archaeological Journal* 24, no. 3, October 2014, p.513–22.

bağlamda inceler ve siyaset, kültür ve toplum ilişkilerini analiz eder. Türkiye özelinde, antropolog Hişyar Özsoy Kürd ulusal belleğinde ölü beden imgesinin 'cenaze' kavramı üzerinden kurulduğunu açıkladığı doktora çalışmasında, cenazenin siyasal bir alan olarak inşa edildiğini iddia etmektedir.[7] Her siyasal alanda olduğu gibi ölü bedenin mezarlaşması[8] süreci de iktidar ilişkilerinin filtresinden geçmektedir. Bu analizler üzerinden toplumdaki şiddet biçimleri ve siyasi eşitsizlikler gösterilebilir.[9] Bu sebeple bu çalışma Türkiye Cumhuriyeti ile geçen bir yüzyıl sonunda Kürd halkının çektiğinin bir çetelesidir ve Kürd halkının gösterdiği direniş ve isyanının meşruiyetinin belgesidir.

Türkiye'deki gerilla mezarlarına odaklanmamın temel sebebi, devletin sembolik şiddet biçimlerinin[10] aslında yerleşimci sömürgeci bir modelin[11] parçası olduğuna ışık tutabilmektir. Bu devlet modelinin en bariz yönü, yerli kültürlerin ve halkların soykırım, zor ve şiddet ile yerinden edilmesi ve coğrafyaya otokton olmayan grupların/kültürlerin aynı bölgeye yerleştirilmesidir.[12] Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzyıllık tarihinin tartışılmaz temel bir ekseni, Kürd halkının fiziki ve kültürel düzeylerde sistematik olarak yok edilmeye çalışılmasının ve bu mezalimlere karşı halk direnişinin tarihidir. Bu tarih ekseninin önemli fakat görünmez bir parçası olan ölü bedenlerin nasıl bir siyasal muameleye tutulduğunu araştırmak için hem iktidar hem de direniş pratiklerine odaklanmak gerekmektedir. Çünkü Kürd cenazelerinin siyasallaşma ekseni, halkın yaşamış olduğu devlet baskısı ile Kürd özgürlük mücadelesinin silahlı kanadının yarattığı direniş kültürü arasındaki etkileşim doğrultusunda şekillenmektedir. Bu diyalektik yerleşimci sömürgeci siyasetin güdüldüğü öteki coğrafyalarda da görülüyor.[13]

[7] Hişyar Özsoy, "Between Gift and Taboo: Death and the Negotiation of National Identity and Sovereignty in the Kurdish Conflict in Turkey", Ph.D. Thesis, Texas: University of Texas at Austin, 2010.

[8] Farklı kültürler içerisinde ve tarih boyunca ölü bedenlerin işlenilmesinde çeşitli pratiklerin ortaya çıktığı görülmüştür. Mezarlaşma kavramı bu nedenle ölü bedeni gömmekten daha farklı şekillerde ortaya çıkabilmektedir. Örneğin dünya çapında ölü bedenlerin işlenilmesinde yakmak oldukça yaygın bir pratikten, İslam coğrafyasında ölüye eziyet olarak görülür. Bazen cesetlerin tamamen yok olmuş olduğu durumlarda, ya da kayıp olduğu koşullarda, mezarlaşma faaliyeti anma ritüellerinde kullanılmak üzere yapılan imar çalışmalarına tekabül eder.

[9] Kendi doktora çalışmamda bu literatürlerin izinde giderek Türkiye ve Meksika vakalarını karşılaştırdım. Bu makaledeki teorik çerçevenin kaynağı doktora tezimdir.

[10] Philippe Bourgois, "Recognizing Invisible Violence: A Thirty-Year Ethnographic Retrospective," in *Global Health in Times of Violence*, ed. Barbara Rylko-Bauer, Linda M Whiteford, and Paul Farmer, Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2009, p.17–40.

[11] Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research* 8, no. 4, December 2006, p.387–409.

[12] Bu bağlamda; ABD, Kanada, Avustralya, Güney Afrika, ve İsrail devletleri yerleşimci sömürgeci devlet modeli örnekleridir.

[13] Begoña Aretxaga, "Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence," *Ethos* 23, no. 2, June 1, 1995, p.123–48.

Bahse konu olan siyasal çatışma tarihini devlet hukuku bağlamında üç ayrı evreye ayırmayı öneriyorum. İlk evrede (1984–1999), devlet hukuku gerilla cenazelerinin insanlığını tümden reddetmektedir. İkinci evrede (1999–2016), devlet hukuku gerillaların kişiliğini tanıyarak dışlamaktadır. Halen devam etmekte olan üçüncü evrede ise devlet hukuku topyekûn bir baskı rejimine ve devlet terörüne dayanmaktadır. Bu evreler birbirinden bağımsız süreçler değildir, aksine şiddetin katmansal olarak biriktiğine işaret etmektedir. Her yeni evrede devlet şiddeti bir önceki şiddet repertuarını kullanmaya devam etmektedir. Bununla beraber, 1984 yılı öncesindeki cenazelerin de siyasallaştırıldığını biliyoruz. Bu da bahsettiğimiz evrelerin öncesine dönük araştırılması gereken daha eski katmanların olduğu anlamına geliyor.[14]

Gerilla Kavramı ve Ölü Bedenle İnşa Edilen Siyaset Fenomeni

Kürd savaşçılarının adlandırılması siyasallaşmış bir meseledir. Türk devlet hukuku, uluslararası hukuktan güç alma arzusuyla, Kürt savaşçılara yönelik terörist tanımlamasında ısrar etmektedir. Buna karşılık, Kürd özgürlük hareketi ise gerilla tanımlamasını kullanmaktadır. Gerilla kelimesi Türkçe'ye İspanyolca'dan geçmiştir. Fransa'nın İspanya'yı işgal ettiği yıllarda (1807 – 1814), işgalci güçlerin düzenli ordusuna karşı gayri nizami savaş taktikleri uygulayarak direnen militanlara ve uyguladıkları savaş yöntemine 'guerilla' adı verilmiştir.[15] İspanyolca savaş anlamına gelen guerra kelimesinin kısaltılmış halinden türetilmiştir, savaşçık ya da harpçik olarak çevrilebilir. 20. Yüzyılda İspanyolca konuşulan Güney Amerika ülkelerinde halk isyanlarının artmasıyla birlikte 'gerilla' kavramı tekrar uluslararası siyasetin diline karışmış, ulus ötesi etkileşimlerle birlikte Kürd savaşçılarının tanımlanma biçimi olmuştur.

Türkiye'de ölü bedenle inşa edilen siyaset fenomeni anlamak için ilk olarak gerilla yerine terörist adlandırılmasını anlamak gerekiyor. Gerilla kavramı uluslararası hukukta meşru bir olgu olarak tanımlanmış olmasına rağmen, Türkiye bu tanımı Kürd savaşçılarına uygulamayı kabul etmemektedir. Bu diplomatik çalışmaları anlamak için Kürd coğrafyasındaki direnişin örgütlenme biçimlerini ve silahlı mücadelenin tarihsel olarak ortaya çıkış koşullarını anlamak önemlidir.

[14] Bu makalenin bağlamında merceğin sınırını insan hakları rejiminden sonraki dönem ve son Kürd isyanı olarak belirledim. İncelediğim konunun tarihsel olarak oldukça derin olduğunun altını çizmek istiyorum. Gelecek çalışmaların Kürd halkının sözlü tarih ve siyasal hafızası ile yeni yeni gün ışığına çıkan fotoğraf arşivlerinin birlikte incelemesini ve Kürd halkının maruz bırakıldığı siyasal şiddet biçimlerinin tarihinin ortaya çıkmaya devam etmesini umut ediyorum.

[15] Max Boot, *Invisible Armies: An Epic History of Guerrilla Warfare from Ancient Times to the Present*, 1. Ed., New York: Liveright, 2013.

Çünkü Türk devletinin olmazsa olmaz diplomatik kaidesi Kürd kültürel kimliğinin her türlü siyasi düzeyde tanınmasını engellemektir. Zira böyle bir tanınma Kürd halkının kendi kaderini tayin etme hakkını da tanımak anlamına gelmektedir. Bu nedenle Türk diplomasisi Kürd direnişçilerinin 'terörist' olarak tanınması üzerine kuruludur. Bu hukuksal diplomatik iktidar mücadelesinin kültürel yansıması vardır. Türk devletinin algısında Kürd savaşçıları terörist olarak tanımlanarak canavarlaştırılmaktadır. Bu paralellik üzerinden cesetlerin kötü, ahlak ve norm-dışı bir muameleye tabi tutulması meşru görülmektedir. Bu bağlamda dil ölü beden siyasetinin inşasında önemli bir araçtır.

Sosyal bilimler literatüründe ölü bedenlerin siyasallaştırılmasına dair birçok kaynak mevcuttur. Benim bu çalışmalara eklediğim açı, bu tarz siyasallaşmanın mimari ve materyal hale gelmesinin devlet ve hukuk arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğuna dikkat çekmektir. Kürdistan özelinde bu ilişki hakkında çokça örnek bulunmaktadır. Özellikle biyoarkeolog Ventura Perez'in öne sürdüğü model[16] üzerinden Türk devlet politikalarında cenaze ve mezar inşasının nasıl siyasallaştırıldığını, ne şekilde kültürel ve görünmez şiddet araçlarının uygulana-geldiği kısaca vurgulanabilir. Perez Orta Amerika yerli haklarının arkeolojik kalıntılarını incelediği çalışmasında, savaş kültürünün bir yansıması olarak, öldürülen düşmanın bedeninin sergilenmesi bağlamında kanıtlar bulmuştur. Amerikan yerlilerini ırkçı epistemolojik çerçevelerle açıklamama kaygısı Perez'i bu kanıtların etrafındaki diğer sosyal, kültürel ve siyasi kurumları incelemeye itmiştir. Perez ölü bedenin siyasallaştırılmasının kültür dışı, ilkel, yabani ve vahşi bir eylem değil, mevcut siyasal konjonktürün içinde anlamlı hale gelen bir kültürel hegemonya inşa etme eylemi olarak kavramsallaştırmaktadır. Bilhassa 1990'lardan sonra Balkanlarda ve Afrika'da vuku bulan soykırımlara baktığımızda, ölü bedenin siyasallaştırılmasının devletin bürokratik ve yasal mekanizması üzerinden işlediğini görüyoruz.[17] Bu modeli kullanarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurumlarına odaklanıldığında, devletin Kürdistan'da yürüttüğü politikalar bütününün yerleşimci sömürgeci bir model üzerinden inşa edildiğini iddia ediyorum. Bu sava delil olarak da devletin öldürdüğü şahısların cesetlerini kullanarak bir dehşet mimarisi yaratmış olduğu öne sürülebilir.

Ölü bedenle inşa edilen siyasetin tarihini ikiye ayırmak gerekiyor çünkü insan

[16] Ventura R. Pérez, "The Politicization of the Dead: Violence as Performance, Politics as Usual," in *The Bioarchaeology of Violence*, ed. Debra L. Martin, Ryan P. Harrod, and Ventura R. Pérez, Gainesville: University Press of Florida, 2012, p.13–29.

[17] Whitehead, *Violence*; Alexander Laban Hinton, "The Poetics of Genocidal Practice: Violence under the Khmer Rouge," in *Violence*, ed. Neil L. Whitehead, School of American Research Advanced Seminar Series, Santa Fe: School of American Research, 2004, p.157–85; Neil L Whitehead, "War and Violence as Cultural Expression," *Anthropology News* 46, no. 5, May 1, 2005, p.23–26.

hakları rejimi bu tarz faaliyetleri yasaklamaktadır. Bu sebeple Türk devlet hukuku işgalci güçlerine kurumsal dokunulmaz sağlamaktadır ve bu dokunulmazlık ölü bedene şiddet uygulamak gibi toplu cezalandırma pratiklerini kapsamaktadır. İnsan hakları rejiminden önce bu tarz siyaset devlet şiddetinin olağan bir parçasıydı ve Türk devletinin mirasını devraldığı Osmanlı devletinin sıkça kullandığı bir yöntemdi. Sırbistan'da bulunan Kelle Kulesi örneği bu açıdan çarpıcıdır.[18] 1808 yılında Osmanlı ordusunun başındaki Hurşid Paşa tarafından insan kelleleriyle inşa edilmiş bir yapıdır. İlk Sırp İsyanını bastırmak için on binlerce askerini telef etmiş Hurşid Paşa, üç yüz isyancıyı köşeye sıkıştırmıştır. Teslim olmak yerine cephanesini ateşe vererek intihar eden isyancıların kelleleri bu yapının yapımında kullanılmıştır. 1860'larda Osmanlı liberalleşmesin önde gelen figürlerinden biri olan Midhat Paşa valilik yaptığı sırada bu yapıda kullanılan kemiklerin gömülmesini emretmiştir. Sırp bağımsızlığından sonra bu yapı milliyetçiler tarafından tekrar inşa edilmiş ve etrafında bir şapel kurulmuştur.[19] Günümüzde Kelle Kulesi hem Sırp turistler için hem de uluslararası turistler için bir ilgi odağıdır. Bu makale bağlamında Kelle Kulesi, ölü beden siyasetinin ne olduğunu hatırlatan, neden ortaya çıktığına ayna tutan ve nihayetinde başarısızlığını ispatlayan bir örnektir.

Kürd Coğrafyasında Türk Devletinin Ölü Beden Siyaseti

1950'lerden sonra ortaya çıkan insan hakları rejimi ile birlikte, ölü beden siyasetinin hukuka aykırı olduğunu temellendiren normlar yayılmaya başladı. Bundan önce, hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Türkiye Cumhuriyeti yönetiminde, Kürd coğrafyasında öldürülen sivillerin cesetlerine devlet güçleri istedikleri gibi davranıyor ve özellikle yerel halka ceza/ders niyetine bu cesetleri sergiliyordu. İnsan hakları rejimini takiben devlet hukukunun kendi içindeki değişiklikler bu tarz davranışları yasadışı kıldı. Fakat Türk devleti bu politikalara devam etti ve güvenlik güçlerinin birçok yasa dışı hareketi yargıya intikal etmedi. Doğrudan şiddetin meşruiyeti ve dokunulmazlığı kültürel şiddet ekseninde de kuruldu.

Kültürel şiddetin birçok örneği mevcut olmak birlikte Türk devleti tarafından sıklıkla kullanılan yöntem, Kürd savaşçılarını ve aktivistlerini medya üzerinden canavarlaştırmaya çalışmaktır. Başka bir deyişle, Kürd özgürlük mücadelesinin parçası olan kişilerin insan-dışı varlıklar olarak sunulması söz konusudur. Ku-

[18] Pearson, *The Archaeology of Death and Burial.*

[19] Bilgesu Sümer, "The Invisible Dimension of Institutional Violence and the Political Construction of Impunity: Necropopulism and the Averted Medicolegal Gaze," in *Handbook on Human Security, Borders and Migration*, ed. Natalia Ribas Mateos and Timothy J. Dunn, Cheltenham, UK; Northampton, MA: Edward Elgar Publishing, 2021, p.134–44.

rumsal alanda ise öldürülen bazı savaşçıların adli tıp kayıtlarına vatandaş değilmiş gibi geçirildiği ve böylelikle bir dış mihrak algısının inşa edilmek istendiği kendi araştırmalarımda gördüm. Altının çizilmesi gereken husus, insan hakları rejiminin ortaya çıkmasından sonra da Türk devletinin bu tip politikalarına devam etmiş olmasıdır. Bu bağlamda, benzer uygulamalara rastlanılan öteki coğrafyalarla karşılaştırıldığı zaman, ölü bedenin siyasal kullanımlarının çokça görülmesinin ve devlet hukuku tarafından meşrulaştırılmasının sömürgeci yerleşimci devlet politikalarına işaret ettiği söylenebilir.

Ölü beden siyaseti çerçevesinden baktığımız zaman Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan beri devletin yerleşimci sömürgeci modelini Kürd coğrafyasında uygulamakta olduğunu net bir şekilde görüyoruz. Bu politikanın kaynağında Cumhuriyetin kurucularının Osmanlı'nın yayılmacı siyasetini devam ettirme arzusu ve 1915 soykırımlarının mirasını inkâr ederek kabullenmeleri gösterilebilir.[20] Yerleşimci sömürgeci devlet modelinin kurulumu, gayri Müslüman cemaatlerle beraber Müslüman Kürdlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde gerçekleşmiş ve Türk devletinin iskân ve güvenlik politikaları ile mümkün olmuştur. Bu iskân ve güvenlik politikalarına yerel halklarla beraber Kürd halkı çeşitli şekillerde direniş göstermiştir. Özellikle bu direnişi kırmak adına Türk resmi veya gayri resmi silahlı güçleri öldürdükleri şahısların bedenlerini kamusal alanda sıklıkla sergilemiştir.[21] Bu şiddet tarihinin fotoğraf arşivlerinin olduğu da bilinmektedir, fakat bu materyallerin incelenmesinin önü açılmamaktadır. Çünkü devletin odağına aldığı kişilerin ve grupların kimliği zaman içinde değişse de şiddet refleksi ve ölü beden fetişizmi hiç azalmamıştır.

Cumhuriyetin ilk döneminde yerel halk liderleri halk direnişini silahlı isyan ekseninde örgütlemiştir. Bu isyanlar Türk devleti tarafından soykırıma varan şiddet taktikleri ile bastırılmıştır. Binlerce kişinin cesetleri yok edilmiş, saklanmış veya sergilenmiştir, cenazeleri ve mezarları ise olmamıştır. İsyan yıllarının ardından 1940'ların ertesinde Kürd toplumuna yapılan baskılar ve uygulanan inkâr politikaları had safhaya çıkmıştır.[22] Kürd kadınlarının tamamen devletin kamusal

---

[20] Talin Suciyan, *The Armenians in Modern Turkey: Post-Genocide Society, Politics and History*, Sew edition I.B.Tauris, 2015; Feroz Ahmad, *The Young Turks and the Ottoman Nationalities: Armenians, Greeks, Albanians, Jews, and Arabs, 1908-1918*, Salt Lake City: University of Utah Press, 2014; Stefan Ihrig, *Justifying Genocide: Germany and the Armenians from Bismarck to Hitler*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.

[21] Mehmet Orhan, *Political Violence and Kurds in Turkey: Fragmentations, Mobilizations, Participations & Repertoires*, London: Routledge, 2015; Banu Bargu, "Another Necropolitics," *Theory & Event 19*, no. 1, 2016 p.1–11.

[22] Aysegul Aydin and Cem Emrence, *Zones of Rebellion: Kurdish Insurgents and the Turkish State*, 1st ed., New York: Cornell University Press, 2015.

alanından dışlandığı bu ortamda Kürd erkekleri de toplumsal alanda suçlulaştırılarak tahakküm altına alınmıştır. Bu dönemde direniş, Osmanlı döneminde de yaygın olan bir kurum olan eşkıyalık olarak vücut bulmuştur. Birçok Kürd erkeği devlet terörüne ve şiddetine karşı çıkmak ve toplumsal direnişin örgütlü bir vücut bulmamasından ötürü eşkıyalık yolunu tercih etmiştir.[23] Bir yandan direnişin cinsiyeti erkekleşirken, taziyenin cinsiyeti de kadınlaşmıştır. Bu tarz toplumsal cinsiyet temelli direniş/ağıt iş paylaşımının örneğine İngiliz sömürüsüne direnen İrlanda halkında da rastlıyoruz.[24] Benim araştırmamda gördüğüm, anti-sömürgeci hareketlerin hem direniş hem de taziye faaliyetlerini cinsiyetsizleştirme ve özgürleştirme politikaları, direnişin toplumsal ölçüde örgütlenmesi sonrasında ortaya çıkmıştır. 1990'lardan sonra Türk devletinin uyguladığı cinsel şiddet paradigması bu anti sömürgeci politikaya bir baskı yaratmak için tekrar ortaya çıkmıştır. Bu baskının yansımalarını gerilla cesetlerine uygulanan postmortem cinsel şiddet delilleridir. Bu şiddetin delillerini ölü akrabalarını arayan aile fertleri morglarda sıkça rastlamış olduklarını, yaptığım görüşmelerde belirtmişlerdir. Kimliklendirme çalışmalarında ailelere eşlik eden insan hakları savunucularının da sayısız raporunda da bu gözlemlere yer verilmiştir.

Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte uygulamaya koyulan Türk modernleşmesinin yarattığı yeni koşullar içinde Kürdlerin kendilerine yer bulması 1950'lere denk gelmektedir. Bu dönemde birçok Kürd düşünürü Türk devleti tarafından susturulmaya çalışılsa da,[25] 1970'lerle birlikte muhalifler açısından görece özgürlükçü bir siyasal atmosfer oluşmuş ve Kürd kültürel kimliğinin suçlulaştırılması bir nebze azaltmıştır. Tam da bu dönemde eşkıyalığa sebep veren siyasal koşullar kısmen esnemiş, fakat Kürd halkının varlığının inkârı ve Kürd kültürünün 'ilkelliğine' dair yaklaşımlar Türkiye siyasetinde yerini korumaya devam etmiştir.[26] Şüphesiz bu koşullar ve beyaz Türk ırkçılığı, Kürd halkının direniş potansiyelinin artarak büyümesine vesile olmuştur.

1970'lerde, küresel olarak sol, demokratik ve sosyalist hareketlerin yükselmesi Kürd örgütlerinde de yansımasını bulmuştur. 1980 askeri darbesinin ardından, Kürd örgütlerinin zorla dağıtılması ve hapishanelerde Kürd kimliğinin totaliter

[23] Ahmet Özcan, *"Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!": Modern Türkiye'de Son Kürt Eşkıyalık Çağı (1950-1970)*, ed. Hamit Bozarslan, 1. baskı, Araştırma-İnceleme Dizisi 440, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

[24] Andrea Brady, "To Weep Irish: Keening and the Law," in *Law and Mourning*, ed. Austin Sarat, Lawrence Douglas, and Martha Merrill Umphrey, Amherst Series in Law, Jurisprudence, and Social Thought, Amherst [Massachusetts]: University of Massachusetts Press, 2017, p.59–93.

[25] Cengiz Gunes, *The Kurdish National Movement in Turkey: From Protest to Resistance*, Exeter Studies in Ethno Politics, London: Routledge, 2012.

[26] Ilia Xypolia, "Racist Aspects of Modern Turkish Nationalism," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 18, no. 2, March 3, 2016, p.111–24; Barış Ünlü, "The Kurdish Struggle and the Crisis of the Turkishness Contract," *Philosophy & Social Criticism* 42, no. 4, 5, June 5, 2016, p.397–405.

bir baskı altına alınması Kürd halkının bir gerilla savaşı etrafında örgütlenmesinin koşullarını yaratmıştır. Bu dönemde Kürdistan İşçi Partisi (PKK), Kürd halkının özgürleşmesi adına Türkiye Cumhuriyeti'ne savaş ilan ederek devlet kurumlarına karşı bir gerilla savaşı başlatmıştır. Kürd toplumunun silahlı mücadeleye yönelik ilgisinin giderek artması, binlerce kişinin PKK'nin yürütmüş olduğu gerilla savaşına katılması üzerinden görülebilir.[27] Gerilla savaşının başlamasıyla Kürd savaşçıları devletin odak noktası haline gelmiştir. Bu durumu takiben, Türk siyasal sisteminin kendini ifade etmek adına Kürd savaşçılarının ölü bedenlerini kullanma safhasına geçilmiş ve askeri düzeyde gayri nizami harp pratiklerine ağırlık verilmiştir.

Gerilla Savaşı ve Ölü Beden Siyaseti

İnsan Hakları Derneğinin 2014 yılında yayınladığı toplu mezarlar raporu Türk devlet hukukunun 1984 – 1999 yılları arasında nasıl işlediğine dair veriler sunmaktadır.[28] Rapor, Türkiye'de üç yüzden fazla toplu mezarda en az dört bin kişinin bulunduğunu işaret ediyor. Devlet güçlerinin doğrudan müdahalesi ve baskısından dolayı bu dönemde yaşanan çatışmalarda yaşamını kaybeden gerillaların çoğunun mezarlarının olmadığı veya yerinin bilinmediği söylenebilir. Başka bir deyişle, devlet eliyle öldürülen kişilerin hatırasının mekanlaşmasına ve toplumsallaşmasına izin verilmediği anlaşılmaktadır. Cesetlerin toplu olarak gömüldüğü, yakıldığı, parçalandığı, doğada bırakıldığı ya da isimsiz olarak belediye mezarlıklarına gömüldüğü bilinmektedir. Bu nedenle, bu dönemi tümden ret dönemi olarak adlandırıyorum.

1999 yılında PKK önderi Abdullah Öcalan'nın ABD tarafından Türkiye Cumhuriyeti'ne teslim edilmesinden sonra, PKK tek taraflı ateşkes ilan etmiştir. Bu ateşkes ilanı ile birlikte silahlı çatışmaların yoğunluğu oldukça düşmüş, böylelikle ölümler de azalmıştır. Buna mukabil; sivil toplum çalışmalarının artması ve siyasal alanının genişlemesi söz konusu olmuş, Kürd siyasetçileri yerel seçimlere katılarak belediye başkanlıklarını kazanmaya başlamıştır. Öte yandan, Türk devleti içerisinde Kemalist-muhafazakâr kanat güç kaybederken neoliberal-muhafazakâr kanat ise İslamcı bir siyaset üzerinden iktidara gelmiştir. Bu değişimlerin yanı sıra, insan hakları savunucularının aktivizmi sayesinde devlet politikasında gözle görülür bir değişim olduğu dikkat çekmektedir. Bu dönemde çatışmalarda ölen gerillaların cesetlerini ailelere teslim etme politikasının yaygınlaştığını, öte

[27] Joost Jongerden and Ahmet Hamdi Akkaya, "The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the Revolutionary Movement in Turkey through the PKK's Memorial Text on Haki Karer," *European Journal of Turkish Studies*, January 1, 2013, https://doaj.org.

[28] "Türkiye'de Toplu Mezarlar Raporu," Human Rights (Diyarbakır: İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi, 2014), http://map.ihddiyarbakir.org/map.aspx.

yandan cenaze ve otopsi işlemlerinin aileler için psikolojik işkenceye çevrildiği göze çarpmaktadır. Özellikle otopsi işlemlerinin yapılmaması, cesetler üzerindeki postmortem müdahalelerin resmi kayıtlara alınmaması gibi pratiklerin yaygın olduğunu insan hakları gözlemcilerinin şahitliklerinden dinledim. Bu politikalar Cenk Saraçoğlu'nun İzmir'de yaptığı çalışmada tespit ettiği 'tanıyarak dışlama' olgusuyla oldukça benzerdir.[29]

Gerilla cesedinin bir insanın ölü bedeni olarak kısmen tanınmaya başlandığı bu evrede, gerillanın kişisel ve siyasal kimliğini reddetme hali devam etmektedir. Bir yandan yakınlarını kaybeden aileler en azından yakınlarının cesetlerini görebilir ve gömebilir hale gelirken, diğer yandan hukuk sistemi devlet şiddetinin kaydını tutmayarak bu şiddete maruz kalanların hakikati talep etme hakkını gasp etmektedir. Yani insan olarak tanıdığı cesetlerin vatandaş olarak tanımayarak sembolik ve kurumsal şiddet pratiklerini devam ettirmektedir. Elbette bu evre içerisinde bir önceki dönemle benzer şiddet olayları görülmüş, toplu mezar ve zorla kaybettirme olayları az rastlansa da devam etmiş ve hukuk mekanizmaları buna göz yummuştur.[30] Fakat bu tarz olaylar, Kürd siyasetçilerinin belediyelerden sonra parlamentoda da boy göstermesi ile başlayan ve 2013 yılında iki taraflı ateşkes ilanı ile devam eden süreçte artık görülmemeye başlamıştır. Her ne kadar çatışma ortamı devam ediyor olsa da, hem kamuda hem de devlet yetkililerinde gerilla cenazelerinin ailelere teslim edileceğine dair bir anlayış ve algı oluşmuştur. Bu sebeple 2015'ten sonra başlayan topyekûn baskı rejimi bir önceki dönemdeki politikadan tamamen bir kopuşa işaret etmektedir.

Türk Siyasal Mimarisinin Son Hali

2015 yılında Türk devletinin barış sürecini bitirmesinin hemen ardından Kürd illerinde büyük çapta askeri operasyonlar başlamıştır. Bu operasyonlarda devletin resmi ve yarı resmi silahlı birlikleri tarafından onlarca sivil katledilmiş, öldürülen insanların cesetleri sokaklarda sergilenmiştir.[31] Bununla beraber yüzlerce gerilla yaşamını kaybetmiş, Türk güvenlik güçleri öldürülen gerillaların cesetlerini sosyal medyada paylaşmayı bir geleneğe dönüştürmüştür.[32] Bir açıdan, ilk evredeki

[29] Cenk Saraçoğlu, *Şehir, Orta Sınıf ve Kürtler: İnkârdan "Tanıyarak Dışlama"ya*, 1. baskı, Araştırma, İnceleme Dizisi 255, İstanbul: İletişim, 2011.

[30] Ege Selin Islekel, "Nightmare Knowledges: Epistemologies of Disappearance," in *Turkey's Necropolitical Laboratory. Democracy, Violence and Resistance.*, ed. Banu Bargu, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019, p.253–72.

[31] Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights, "Report on the Impact of the State of Emergency on Human Rights in Turkey, Including an Update on the South-East January – December 2017," UN, March 2018, http://www.ohchr.org/Documents/Countries/TR/2018-03-19_Second_OHCHR_Turkey_Report.pdf.

[32] Bargu, "Another Necropolitics"; Banu Bargu, ed., *Turkey's Necropolitical Laboratory. Democracy, Violence and Resistance.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

ölü bedeninin siyasallaştırılması politikasına geri dönüldüğü görülmektedir. Bunun yanı sıra, bir önceki devreden farklı olarak devlet hukukunda yapılan yeni düzenlemelerle cenaze merasimlerine dönük toplu katılımlar yasaklanmıştır. Yerel otoritelere, milli güvenlik gerekçesiyle ailelerin cenazelerine dair taleplerini reddetme yetkisi verilmiştir.[33]

Cenazelere güvenlik güçleri eşlik etmeye başlamış ve cenaze merasimleri Türk devletinin bir güç gösterisine dönüşmüştür.[34] Bu politikalar halen devam etmektedir ve bir önceki evrede biriken şiddetin üzerine eklenmektedir. Bu evredeki devlet hukukunu ve pratiklerini 'devlet terörü' üzerinden anlayabiliriz.[35] Çünkü devlet eliyle icra edilen bu pratikler/politikalar salt şiddet kullanarak kendi rızasını dayatmanın ötesine geçmektedir. Tam anlamıyla gerilla cesetlerini, yani ölü insan bedenlerini kullanarak Türk devletinin Kürd illerinde yerleşimci sömürgeci bir yapı inşa ettiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, Türk devletinin siyasi mimarisinin bir yapı taşı olarak ölü insanları ve ceset parçalarını kullandığı iddia edilebilir. Kendi varlığını siyasi ve kültürel bir eksende meşru kılamayan Türk devlet hukuku, kendi varlığını öldürdüğü düşmanlarının cesetlerinin kullanarak inşa etmeye çalışmaktadır.

[33] Bu değişiklikler 2016 yılında Adli Tıp Kurumu Kanunu Uygulama Yönetmeliği, Morg İhtisas Dairesi başlığı altında Madde 10.c bölümünde yapılmıştır: "Otopsinin sonuçlanması veya hüviyetin tespitinden sonra morg ihtisas dairesiyle ilgisi kalmayan ceset veya beraberindeki materyal, tahkikatı idare eden hakim veya Cumhuriyet savcısı veya hüviyet tespiti için gönderilen makam tarafından gömülmesinde sakınca olmadığını bildiren yazılı belge üzerine ailesine veya yakınlarına veya kimsesiz ise on beş gün içinde (Değişik ibare: RG-7/1/2016-29586) belediyeye veya mülki idare amirliğine teslim edilir. Kimliği tespit edilmiş olmasına rağmen ailesi veya yakınları tarafından (Değişik ibare: RG-20/4/2016-29690) beş gün içinde teslim alınmayan cesetler de belediyeye veya mülki idare amirliğine gömülmek üzere teslim edilir. (Ek cümle: RG-16/1/2016-29595) Cesedin teslim veya gömülme işlemleri sırasında kamu düzeninin bozulabileceği veya toplumsal olayların meydana gelebileceği ya da suç işlenebileceği mülki idare amirince değerlendirildiği takdirde cesetler, gömülmek üzere doğrudan mülki idare amirliğine teslim edilir. Ancak; yabancı uyruklu kişiye ait olduğu tespit edilen ceset, ailesi, yakınları veya vatandaşı bulunduğu ülkenin diplomatik ya da konsolosluk temsilciliklerince tesliminin istenilmesi halinde, ülkelerine nakledilmek kaydıyla kendilerine ya da yetkili temsilcilerine teslim edilir. Ailesi veya yakınlarınca ülkemizde defnedilmek istenilen, vatandaşı bulunduğu devlet tarafından ülkesine kabul edilmeyen, yabancı ölüm bildirimine diplomatik ya da konsolosluk temsilciliklerince on beş gün içinde cevap verilmeyen (Ek ibare:RG-7/1/2016-29586) veya cevap verilmesine rağmen ailesi, yakınları veya yetkili temsilciliklerce (Değişik ibare:RG-20/4/2016-29690) beş gün içinde teslim alınmayan veya kimsesi bulunmayan yabancı uyruklu ceset ise o yer mülki idare amirliğinin belirleyeceği yerde gömülür."

[34] Ege Selin Islekel, "Absent Death: Necropolitics and Technologies of Mourning," *PhiloSOPHIA* 7, no. 2 December 28, 2017, p.337–55.

[35] Marjorie Cohn, ed., *The United States and Torture: Interrogation, Incarceration, and Abuse*, New York: New York University Press, 2011.

Sonuç

Türk devlet hukukunda ve üzerinde egemenlik iddiasında bulunduğu coğrafyada yaşayan tüm toplumların kültürel kodlarında ölüye şiddet kabul edilmeyen bir durumdur. Fakat hem hukuk sisteminde hem de işleyişte bu tür şiddeti uygulayanlara karşı uygulanan cezasızlık nedeniyle deliller sistematik olarak karartılmaktadır. İç hukukun yanı sıra, uluslararası hukuk ve insan hakları antlaşmaları da bu tarz muameleleri hak ihlali olarak görmektedir. Daha açık bir ifadeyle; bu tarz eylemlerde bulunan kişilerin uluslararası mahkemelerce yargılanması söz konusu iken, Türk devleti Kürd halkını korkutma ve yerleşimci sömürgeci varlığını devam ettirme araçlarından biri olarak ölü bedenleri kullanmaya devam etmektedir. Çünkü Türk devlet hukuku, bahse konu hukuksuzların faillerine ve işbirlikçilerine siyasal iktidarın sunabileceği bütün koruma imkanlarını sağlamaktadır. Böyle bir hukuksuzluğun ancak savaş koşullarında ya da sömürgeci amaçlar peşinde yerleşimci yapılar kurma emeli ile mümkün olduğunu benzer emperyalist ülkelerin tarihleriyle karşılaştırdığımızda da görüyoruz: Amerika'da yerlilerin ve Siyahların mezarları, İsrail'de Filistinlilerin kabirleri ve Meksika'da her gün zorla kaybedilen kişilerin bulunduğu toplu mezarlar bu benzer devlet siyasetlerinin bir ürünüdür. Türkiye Cumhuriyeti tarihi de Kürd coğrafyasındaki sömürgeci yerleşimci yapısının tarihidir. Bir süreklilik çerçevesinde icra edilen Türk devletinin ölü bedenlere yönelik yaklaşımı, Cumhuriyetin Kürd coğrafyasındaki yüzyıllık yansımasının esasen bir yerleşimci sömürgecilik modeline dayandığına işaret etmektedir.

AVRUPA İNSAN HAKLARI MAHKEMESİ, TÜRKİYE VE KÜRTLER

Dilek Kurban[1]

Ulusaşırı bir mahkemenin etkililiğini değerlendirmenin en iyi yolu, zor vakalara ilişkin siciline bakmaktır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) açısından bu zor vaka, Türkiye, özellikle Kürt meselesidir. Zira Türkiye, seçilmiş hükümetleri devirerek ülkeyi sıkıyönetim altında yöneten bir ordunun yazdığı anayasa üzerinden işleyen kötü bir poliarşi örneği olagelmiştir. Askeri veya sivil bütün hükümetler, kültürel haklar ve ademi merkeziyetçi yönetim talep eden Kürtlerin siyasi ve medeni taleplerini yok saymışlardır. 1987'den itibaren olağanüstü hal altında yönetilen Kürt bölgesinde güvenlik görevlileri tarafından işlenen sistematik ve ağır hak ihlalleri, yargının suç ortaklığı sayesinde cezasız bırakılmıştır.

Üstelik; Türkiye'nin demokrasi, hukuk devleti ve insan hakları bağlamında süregelen sistematik ihlalleri, yetmiş yılı aşkındır Avrupa Konseyi bünyesinde, son otuz yılı aşkındır da AİHM gözetiminde gerçekleşmiştir. Yazında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne (AİHS/Sözleşme) ve AİHM'e atfedilen dünyanın "en etkili insan hakları rejimi"[2] ve "en etkili mahkemesi"[3] unvanları, ancak Türkiye vakasının göz ardı edilmesi ile mümkün olabilmiştir. Örneğin, Avrupa Konseyi'nin ilk üyelerinin "benzer fikirdeki" Batı Avrupalı liberal demokrasiler olduğuna dair genel kabul gören nitelendirme,[4] bu kuruluşa 1949'da üye olan, Sözleşme'yi erken bir tarihte 1954 yılında onaylayan ve üstelik Sözleşme'nin taslağını

---

[1] Dilek Kurban, PhD, JD, doktora sonrası araştırmacı, iCourts, Kopenhag Üniversitesi.

[2] Alec Stone Sweet ve Helen Keller, "Introduction: The Reception of the ECHR in National Legal Orders," *A Europe of Rights: The Impact of the EHCR on National Legal Systems* içinde, der. Helen Keller ve Alec Stone Sweet, Oxford: Oxford University Press, 2008, p.3–28, 3.

[3] Laurence R. Helfer, "Redesigning the European Court of Human Rights: Embeddedness as a Deep Structural Principle of the European Human Rights Regime," *The European Journal of International Law* 19, 2008, p.125, 126.

[4] Mikael Rask Madsen, "From Cold War Instrument to Supreme European Court: The European Court of Human Rights at the Crossroads of International and National Law and Politics," *Law and Social Inquiry* 32, 2007, p.137, 140.

hazırlayan on iki ülkeden birisi[5] olan Türkiye vakasını yansıtmamaktadır.[6]

Kuşkusuz, Türkiye'nin insan hakları sicilinin ardında, güçlü devlet geleneği, sivil toplumun yok denecek kadar zayıf olması, muhalif düşünceye tahammül edemeyen otoriter siyasi kültürü, bağımsız ve özgür bir medyanın eksikliği, yürütme üzerinde etkili denetim yapacak yasal birimlerin ve yargı kurumlarının olmaması gibi içsel faktörler yer almaktadır. Öte yandan, AİHM'in Türkiye üzerindeki etkisizliği sadece bir riayette başarısızlık örneği değildir. Avrupa insan hakları sistemi ve bizzat AİHM, kendi etkisizliklerine katkıda bulunmuşlardır.[7]

Yazında Daimi Bir Dipnot Olarak Türkiye Vakası

Helfer ve Slaughter, erken dönem çalışmalarında, uluslarüstü bir mahkemenin etkililiğini "kararlarına uymaya zorlama veya ikna etme konusunda temel kabiliyet"[8] olarak tanımlamış ve AİHM kararlarına riayet oranının "son derece yüksek" olduğu sonucuna varmıştır.[9] Bu teorik çerçeveyi benimseyen ampirik çalışmalar AİHM'i, devletlerin politikaları üzerindeki gerçek etkisini sorgulamayı ihmal ederek etkili bir mahkeme olarak tasvir etmiştir.[10] Bu yazına dayanarak teoriler geliştiren sosyal bilimciler de, Türkiye ve Rusya gibi zor vakalardaki başarısızlığına rağmen, AİHM'in etkili olduğunu ilan etmiştir.[11]

Oysa, Helfer ve Slaughter, AİHM'in uluslarüstü yargıdaki "muhteşem ve şaşırtıcı başarısını" açıklarken ampirik analizlerini güçlü bir hukuk devleti geleneği olan yerleşik Batı Avrupa demokrasilerine dayandırmışlardır.[12] Bunun yanı sıra,

---

[5] Ed Bates, "The Birth of the European Convention on Human Rights – and the European Court of Human Rights," *The European Court of Human Rights between Law and Politics* içinde, der. Jonas Christoffersen ve Mikael Rask Madsen, Oxford: Oxford University Press, 2011, p.17-42.

[6] Ancak belirtmek gerekir ki Türkiye örneği, Madsen'in çalışmalarında güçlü bir şekilde belgelediği hukuk ve siyaset arasındaki etkileşimi ortaya koyuyor. Türkiye'nin insan hakları pratiklerine rağmen AİHS'yi 1954 gibi erken bir tarihte onaylamış olması, Birleşik Krallık'ın güttüğü mantık ile aynı mantığa dayanıyor, ki bu da siyasi ve askeri müttefikler tarafından kurulmuş bir sistemde devletlerarası başvuruların "bir hayli ihtimal dışı" olduğudur. Mikael Rask Madsen, "The Protracted Institutionalization of the Strasbourg Court: From Legal Diplomacy to Integrationist Jurisprudence," *The European Court of Human Rights between Law and Politics* içinde, der. Jonas Christoffersen ve Mikael Rask Madsen, Oxford: Oxford University Press, 2011, p.43-60, 50.

[7] Bu yazıdaki değerlendirme ve sonuçların dayandığı ampirik sosyo-hukuksal araştırma için, bakınız Dilek Kurban, *Limits of Supranational Justice: The European Court of Human Rights and Turkey's Kurdish Conflict* Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

[8] Laurence R. Helfer ve Anne-Marie Slaughter, "Toward a Theory of Effective Supranational Adjudication," *The Yale Law Journal* 107, 1997, p.273, 278.

[9] A.g.e, 296.

[10] Robert Blackburn ve Jörg Polakiewicz, der, Fundamental Rights in Europe: The European Convention in Human Rights and its Member States, 1950–2000, Oxford:Oxford University Press, 2001.

[11] Alec Stone Sweet, "Constitutionalism, Legal Pluralism, and International Regimes," *Indiana Journal of Global Legal Studies* 16, 2009, p.621.

[12] Helfer ve Slaughter, 1997,p.276.

odaklarında bütün AİHS sistemi değil, Mahkeme vardır. Ayrıca, Mahkeme'nin etkililiğini, AİHM'in bireysel başvurularda verdiği kararlara atfettiklerinin de altını çizmişlerdir. Öte yandan, bu makalenin yayımlandığı tarih itibarıyla, Türkiye'nin mükerrir bir devlet şiddeti faili olduğu etraflıca belgelenmişti: 1970'lerde Kıbrıs'ta, 1980 darbesi sonrasında Türkiye çapında ve 1984'te başlayan iç savaşın ardından Kürt bölgesinde. Yine o tarihte, bu ilk iki gruptaki hak ihlallerine dair AİHM nezdinde davalar açılmıştı. 1980 darbesi sonrası hak ihlallerine ilişkin açılan devletlerarası dava 1985'te taraflar arasında varılan uzlaşmayla sonuçlanmış,[13] Kıbrıs'ın açtığı devletlerarası davalarda ise AİHM Büyük Dairesi iki karar vermişti.[14] Son olarak, 1990'ların ortalarına gelindiğinde Kürtler işkence, yargısız infaz ve zorla kaybetmelere ilişkin bireysel başvurularda bulunmuşlardı.[15] Buna karşın Helfer, 2008 kadar geç bir tarihte hâlâ AİHM'in "dünyanın en etkili uluslararası insan hakları mahkemesi olduğunu" iddiasında bulunabiliyordu.[16]

Türkiye, AİHM'in demokratik dönüşümlerdeki rolüne ilişkin çalışmalarda da ihmal edilmiştir. Bu ihmalin temelinde 'eski' ve 'yeni' Avrupa Konseyi üyeleri arasındaki dikotomi (ikililik) yer alıyor. Buna göre, eski üyeler güçlü hukuk devleti geleneği ve yerleşik demokrasiye sahip Batı Avrupa ülkeleri iken, yeni üyeler ise demokrasileri ve hukuk devleti sistemleri kırılgan post-komünist Orta ve Doğu Avrupa ülkeleridir. İlk grup İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, yazılı bir anayasa, haklar bildirgesi ve anayasal denetimden oluşan "basit bir formüle" bağlı kalmıştır.[17] Dolayısıyla, "özgürlüklere iyi niyetli kısıtlamalar" getiren demokrasiler söz konusu olduğunda, AİHM'in rolü "ince ayar" yapmakla sınırlı olmuştur.[18] Mahkeme'nin "hükümet gücünün kötü niyetli sömürüsüne" karşı bireysel koruma sunmaya başlaması ancak Orta ve Doğru Avrupa ülkelerinin üyeliği ile mümkün olmuştur.[19]

---

[13] *Fransa* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9940/82, *Norveç* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9941/82, *Danimarka* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9942/82, *İsveç* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9943/82, *Hollanda* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9944/82, Komisyon Raporu, 7 Aralık 1985.

[14] *Loizidou* v. *Türkiye*, BD, Başvuru no. 15318/89, Esas Hakkında Karar (İlk İtirazlar), 23 Şubat 1995.

[15] Örneğin, *Akdıvar ve Diğerleri v. Türkiye*, Başvuru no. 21893/93; *Aksoy v. Türkiye*, Başvuru no. 21987/93; *Aydın v. Türkiye*, Başvuru no. 57/1996/676/866; *Kurt v. Türkiye*, Başvuru no. 15/1997/799/1002; *Mahmut Kaya v. Türkiye*, Başvuru no. 22535/93; *Akkoç v. Türkiye*, Başvuru no. 22947/93 ve 22948/93; *Çakıcı v. Türkiye*, Başvuru no. 23657/94; *Taş v. Türkiye*, Başvuru no. 24396/94; *Tanrıkulu v. Türkiye*, Başvuru no. 23763/94. Bu başvuruların ilk altısı 1993 yılında, geri kalanı da 1994 yılında yapılmıştır.

[16] Helfer, 2008: 126.

[17] Alec Stone Sweet, "A Cosmopolitan Legal Order: Constitutional Pluralism and Rights Adjudication in Europe," *Journal of Global Constitutionalism* 1, 2012, p.53, 60.

[18] Paul Mahoney, "New Challenges for the European Court of Human Rights Resulting from the Expanding Case Load and Membership," *Penn State International Law Review* 21, 2002, p.101, 104.

[19] Paul Mahoney, "Speculating on the Future of the Reformed European Court of Human Rights," *Human Rights Law Journal* 20, 1999, p.1, 2.

Son yıllarda, Türkiye'nin bu resme uymadığı bir ölçüde kabul edilmiştir. Stone Sweet, Türkiye'nin Avrupa Konseyi'ne beklenmedik üyeliğinden (parantez içinde) bahsetmiştir,[20] ancak sözünü ettiği basit formülün, 1945 sonrası anayasalarının hiçbiri hak temelli olmayan bu ülke açısından neden geçerli olmadığını açıklamamıştır. Sadurski, genişleme öncesi AİHM'in Türkiye'ye karşı "ciddi anlamda acil" çok sayıda karar verdiğini kaydetmiştir.[21] Buna karşın, Mahkeme'nin anayasal bir role evrilmesinin "Doğu'ya doğru genişlemeden (ve Türkiye'nin üyeliğinden)" kaynaklandığını ileri sürmüş, aralarında on yıllar bulunan bu iki olayı birbirine karıştırmıştır.[22] Türkiye'nin zor bir vaka olduğuna ilişkin dikkate değer az sayıda kabul de mevcuttur. Greer'e göre Türkiye, AİHS için sorun teşkil eden bir "otoriter demokrasi"dir.[23] Sadurski, bir dipnotta, Türkiye'yi "en iyi ihtimalle" illiberalliğe (liberal olmamaya) kuvvetli yatkınlığı olan bir yarı-demokrasi ve parantez içinde, "Batı Avrupa liberal demokrasilerinden oluşan benzer fikirdeki bir topluluk" içindeki "tek uzak akraba" olarak adlandırmıştır.[24] Ancak, Türkiye'nin AİHM'in etkililiğine dair yazına uymadığına dair bu kabuller, bir dipnot veya parantezin içinde yer almaktan öteye gitmemiş, mevcut teoriler bu zor vaka ışığında gözden geçirilmemiştir.

Etkililiğe Bir Engel Olarak *Realpolitik*

Demokratik geçiş yazını; Latin Amerika Soğuk Savaş sonrasında jeostratejik önemini yitirdiğinde, ulusötesi savunuculuk ağlarının Amerika Birleşik Devletleri'nin bölgeye ilişkin dış politikasını nasıl etkileyebildiklerini göstermiştir.[25] Türkiye de, Sovyetler Birliği'ne komşu bir NATO üyesi olarak, Soğuk Savaş sırasında iç politikada serbest hareket edebilmiştir.[26] Öte yandan, Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Orta Doğu'da siyasi İslam'ın yükselişiyle birlikte, Türkiye'nin jeostratejik önemini daha da belirgin kılmıştır. Bu yeni düzende NATO ve Avrupa Birliği için vazgeçilmez olmasından cesaret alan Türkiye, Kürt sivillere karşı ağır hak ihlalleri işlemeye, Kürt milletvekillerini tutuklamaya ve Kürt siyasi partilerini

---

[20] Stone Sweet, 2012, p.78.

[21] Wojciech Sadurski, "Partnering with Strasbourg: Constitutionalisation of the European Court of Human Rights, the Accession of Central and East European States to the Council of Europe, and the Idea of Pilot Judgments," *Human Rights Law Review* 9, 2009, p.397, 407.

[22] a. g.e.: 402.

[23] Steven Greer, The European Convention on Human Rights: Achievements, Problems and Prospects Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.94.

[24] Sadurski, 2009: 399 ve 401.

[25] Alison Brysk, "From Above and Below: Social Movements, the International System, and Human Rights in Argentina," *Comparative Political Studies* 26, 1993, p.259.

[26] Margaret E. Keck ve Kathryn Sikkink, *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* New York:Cornell University Press, 1998.

kapatmaya başlamıştır. Üstelik bütün bunları, Avrupa Birliği üyeliğine aday bir ülke olarak yapmıştır.

Türkiye'nin bireysel başvuru hakkını 1987 kadar geç bir tarihte tanımış olması, mağdurlar açısından AİHM'i (ve 1998 yılında lağvedilen Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'nu) uzun bir süre ulaşılmaz kılmıştı.[27] Öte yandan, devletlerarası başvuru mekanizması, Türkiye'nin Avrupa Konseyi üyeliğinin başından bu yana bir hesap verilebilirlik aracı olarak mevcuttu. Ancak, 1950'lerin ortasında Yunanistan ve 1970'lerin başında İrlanda, Birleşik Krallık'a karşı sırasıyla (o tarihte bir koloni olan) Kıbrıs ve Kuzey İrlanda'daki uygulamaları nedeniyle dava açarken, Avrupa Konseyi üyeleri Türkiye'de olanlara karşı sessiz kalmışlardır. Türkiye'deki ihlallere karşı ilk ve tek devletlerarası başvuru, 1980 askeri müdahalesinin ardından yapılmış;[28] o da kapalı kapılar ardında varılan uzlaşmayla sonuçlanmıştır. Avrupa İnsan Hakları Komisyonu, başvuruya konu olan ihlallerin hiçbirine çözüm getirmeyen uzlaşma metnini, reddetme yetkisi bulunmasına rağmen onaylamıştır.[29]

Dolayısıyla, "AİHS sisteminin 1980'lerde ve 1990'ların başında üye devletleri ciddi anlamda zorladığı" iddiası doğru değildir.[30] Avrupa Konseyi üyelerinin sessizliğinin sebebi, aralarında Kürtler adına sesini yükseltecek bir 'akraba devlet'in bulunmayışı ve Türkiye'nin jeostratejik önemidir. Özellikle bu ikinci unsur, Soğuk Savaş sırasında ve sonrasında Türkiye'yi dış baskılara karşı korumuş, Avrupa Konseyi üye ülkelerinin ellerinde bulunan icra ve yaptırım mekanizmalarını tam olarak kullanmalarını engellemiştir. Örneğin, askeri cunta yönetimindeki Yunanistan örneğinde yaptıklarının aksine, Türkiye'nin Avrupa Konseyi üyeliğinin askıya alınmasını hiçbir zaman gündeme getirmemişlerdir.

Kendi Etkililiği Önünde Bir Engel Olarak AİHM

AİHS sisteminin etkisizliğinin ikinci nedeni, Mahkeme'nin kendisidir. AİHM,

[27] Türkiye'nin bireysel başvuru hakkını çok uzun bir süre tanımamış olmasının nedenleri de Birleşik Krallık'ınkilerden çok farklı değildir: Türkiye açısından Kıbrıs'tan ve Kürt bölgesinden, Birleşik Krallık açısından ise kolonilerden yüksek sayıda dava doğması ihtimali karşısında duyulan korku (Bates, 2010).

[28] *Fransa, Norveç, Danimarka, İsveç ve Hollanda* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9940-9944/82 (birleştirilmiş), Komisyon Kararı (Kabul Edilebilirlik), 6 Aralık 1983.

[29] *Fransa* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9940/82, *Norveç* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9941/82, *Danimarka* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9942/82, *İsveç* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9943/82, *Hollanda* v. *Türkiye*, Başvuru no. 9944/82, Komisyon Raporu, 7 Aralık 1985.

[30] Mikael Madsen, 2007: 154-155. Her ne kadar Danimarka 1997 yılında Türkiye'ye karşı başka bir başvuruda bulunmuş olsa da, bu dava bir Danimarka vatandaşının gözaltında işkence görmesine ilişkindir ve taraflar arasında uzlaşma yoluna gidilmiştir. *Danimarka* v. *Türkiye*, Başvuru no. 34382/97, Esas Hakkında Karar (Dostane Çözüm), 5 Nisan 2000.

Kürtlere yönelik devlet şiddetine ilişkin en ağır ihlal kararlarını verdiği 1990'ların ortaları ve sonlarında dahi, yetkilerini ve araçlarını hiçbir zaman tam anlamıyla kullanmamıştır. İşkence, zorla kaybetme, yargısız infaz ve zorla yerinden etmelere ilişkin neredeyse birebir yüzlerce davada verdiği benzer ihlal kararlarında, bir kez olsun Türkiye'nin Kürtlere yönelik muamelesinin ayrımcılık teşkil ettiği sonucuna varmamıştır. Bu yöndeki sayısız talebe rağmen, Kürt bölgesinde bütün bir devlet aygıtı tarafından yürütülen ve örtbas edilen organize bir şiddet uygulandığına karar vermemiştir. Üstelik, Mahkeme'yi engelleyen, ulusaşırı yargılamanın doğasından kaynaklanan kısıtlamalar da olmamıştır. Örneğin, Amerikalar Arası İnsan Hakları Mahkemesi, yalnızca tek bir vakaya dayanarak Honduras'ta zorla kayıplara ilişkin bir devlet pratiği bulunduğuna karar vermiştir.[31]

AİHM'in Kürt davalarındaki etkisizliğinin ardında iki temel faktör yer almaktadır. Birincisi, devletin ihlallerin terörle mücadelenin istenmeyen bir sonucu olduğuna yönelik savına sorgusuz sualsiz itibar etmesidir. Türkiye'ye çok geniş bir takdir marjı tanıyan AİHM, bölgede uzun süre devam eden olağanüstü halin gerekliliğini sorgulamadığı gibi, bu yönde alınan tedbirlerin ölçülülüğünü de incelememiştir. Halbuki bu ikincisi, bir insan hakları mahkemesinin en temel işlevidir. Bu duruşun kaçınılmaz olmadığını da yinelemek gerekir. Yine Yunanistan'da cunta 1960'ta olağanüstü hal ilan ettiğinde, Avrupa İnsan Hakları Komisyonu, Sözleşme'den doğan yükümlülüklerin askıya alınmasını haklı kılacak, ülke çapında bir acil durum olup olmadığını bizzat görmek için bir olgu saptama ziyareti düzenlemiş ve böyle bir durum olmadığı sonucuna varmıştır.[32] AİHM ise Türkiye'nin Kürtlere yönelik muamelesinin olağanüstü hal ile sınırlı olmadığını, uzun süreli/sistematik bir kültürel asimilasyon ve siyasi baskı politikasının parçası olduğunu gözden kaçırmıştır.

Mahkeme'nin kendi etkililiğine gölge düşürmesinin ikinci nedeni, Türkiye'ye bir demokratik devlet olarak muamele etmesidir. Bu da AİHM'in, düzenli seçimlere ve temsili kurumlara dayanan, prosedürel bir demokrasi anlayışı benimsemesinden ileri gelmiştir. Oysa liberal demokrasi; insan haklarına bağlılık, azınlıkların korunması, yürütmeyi hukuka aykırı yasa ve uygulamalardan sorumlu tutan bağımsız bir yargı, siyaseti özgürce denetleyebilen bir sivil toplumu da gerektirir. Türkiye, bu maddi gereklilikleri hiçbir zaman yerine getirmemiştir. Olağanüstü haller, özel ceza mahkemeleri, terörle mücadele kanunları ve barışçıl muhalefetin kriminalize edilmesi, Türkiye'nin yasal rejiminin kalıcı unsurları olmuştur. Hatta, bir sosyo-politik grup olarak Kürtlerin Meclis dışı bırakılmasından ve

---

[31] Amerikalar Arası İnsan Hakları Mahkemesi, *Velásquez Rodríguez* v. *Honduras*, Series C, no. 4, 29 Temmuz 1988.

[32] AİHM, *Danimarka, Norveç, İsveç ve Hollanda* v. *Yunanistan (Yunanistan Davası)*, Başvuru no. 3321/67, 3322/67, 3323/67, 3344/67, Komisyon Raporu, 18 Kasım 1969.

Kürtlerin seçilmiş temsilcilerinin yetkilerinin ellerinden alınmasından da anlaşılacağı üzere, Türkiye prosedürel demokrasinin unsurlarına da hiçbir zaman tam anlamıyla riayet etmemiştir.[33] Aksine, gerek ulusal gerekse yerel düzeyde Kürtlerin demokratik temsilini engellemek adına birbiriyle örtüşen stratejilere başvurmuştur. Kürt partilerini Meclis dışı bırakmak için yüzde 10 seçim barajını ayakta tutmaya devam ederken, birbirinin ardılı olan Kürt partilerini yasaklamış, Kürt milletvekilleri ve belediye başkanlarının seçimle geldikleri makamlarını ellerinden almıştır. Otoriter yasal bir rejimin belirgin ve birbirini tamamlayan unsurlarını kullanan devlet, yalnızca Kürtlerin siyasi temsilcilerini Schmitter'ın tanımıyla "etkili yönetme kapasitesinden" yoksun bırakmamış,[34] ayrıca Kürt seçmenlerin kendi seçtikleri siyasetçiler ve partiler tarafından temsil edilme haklarını da ellerinden almıştır.

AİHM'in Türkiye'nin bir demokrasi olduğu kurmacasına dair inancı, ikincillik ve takdir marjı doktrinlerini katı bir şekilde uygulamasına neden olmuştur. Mahkeme; Türkiye yargısının devlet şiddetindeki suç ortaklığına ilk elden tanıklık etmiş olmasına rağmen,[35] iç hukuk yollarının etkin olduğu mitine bağlı kalmıştır. Kürtlerin siyasi ve kültürel haklarını kısıtlayan kanunların askeri rejimin ürünü olduğunu fark edememiştir. Öyle ki, hükümetin, yüzde 10'luk seçim barajının sivil yönetime geçişten *sonra* getirildiği konusunda kendisini yanıltmasına izin vermiştir.[36] Söz konusu kanun, Büyük Daire'nin de belirttiği üzere, Haziran 1983'te kabul edilmiş olsa da, askeri rejim Aralık ayına kadar sürmüştür.[37] Sonuç olarak Mahkeme, Kürt siyasi partilerinin var olma ve çatışmanın demokratik yollarla çözülmesini savunma haklarını teslim etmekle beraber, Meclis dışında bırakılmalarını demokratik bir ulusun seçim sistemine verdiği bir karar olarak ele almıştır. Keza, bir Kürt belediye başkanının Kürtçe belediye hizmeti verme kararı nedeniyle görevden alınmasını, merkezi yönetimin yerel yönetimlere antidemokratik

[33] Türkiye, liberalleşmeden demokratikleşmeye çalışmasıyla, Schmitter'in tabiriyle bir "*democradura*"ya benzer. Philippe C. Schmitter, "Dangers and Dilemmas of Democracy," *Journal of Democracy* 5, 1994, p.57, 59.

[34] A.g.e.: 60.

[35] Örneğin *Süheyla Aydın v. Turkey*, Başvuru no. 25660/94, Karar, 24 Mayıs 2005; *Akdıvar ve Diğerleri*; *Kaya v. Turkey*, Başvuru no. 158/1996/777/978, Karar, 19 Şubat 1998.

[36] AİHM, *Yumak ve Sadak v. Türkiye*, Büyük Daire, Başvuru no. 10226/03, Esas Hakkında Karar, 8 Temmuz 2008, paragraf 45.

[37] Bu maddi hata, bu kanunun "üç yıllık askeri yönetimden sonra 1983'te yürürlüğe konulan" bir *geçiş dönemi* tedbiri olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Michael Hamilton, "Transition, Political Loyalties and the Order of the State", *Transitional Jurisprudence and the ECHR: Justice, Politics and Rights* içinde, der. Antoine Buyse ve Michael Hamilton Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p.151–184, 172.

müdahalesi ve azınlıkların siyasi temsil haklarını ihlali yerine, idare içi bir uyuşmazlık olarak niteleyerek Türkiye'nin yasal düzeninin tamamında var olan demokrasi açığını görmezden gelmiştir.[38]

AİHM, Türkiye'nin anayasal düzenine yönelik tarihsel olarak temellendirilmiş ve siyasi bağlamına oturtulmuş bir yaklaşım benimsemek yerine, Kürt davalarını tarihten, birbirlerinden ve kendi içtihadından bağımsız bir şekilde ele almıştır. Örneğin, Kürtçe isimlerde x, w ve q gibi Türkçe alfabede bulunmayan harflerin kullanımının yasaklanmasının kamu düzeniyle hiçbir ilgisi olmadığını; bunun, daha ziyade, vardığı en uç noktada Kürt dilini sokak dahil her yerden yasaklayan tarihsel bir politikanın kalıntısı olduğunu görememiştir.[39] Yine, yerel yönetimler liberal demokrasilerde devlet yapısı ve kamu otoritesinin kurucu bileşenleri olsa da, bu durum Türkiye örneğinde özellikle Kürt partilerinin yönettiği belediyeler söz konusu olduğunda hiçbir zaman geçerli olmamıştır. Çok dilli belediye politikaları izlediği için görevden alınan belediye başkanı; siyasi partileri birbiri ardına kapatılan, milletvekilleri meclisten atılan ve hapsedilen, üyeleri siyasetten menedilen siyasi geleneğin bir mensubudur. Üstelik AİHM, bu politikaların Sözleşme'ye aykırı olduğunu defalarca tespit etmiştir.[40]

Sonuç: Türkiye Örneği Ne Söylüyor?

Conor Gearty 2000 yılında yayımlanan bir makalesinde AİHM'in etkililiğine ilişkin yapılacak herhangi bir değerlendirmenin, "demokrasinin kıyısında olan, temsili hükümet ve insan onuruna soyut olarak bağlı, ancak gerçekte bu fikirlerin etkisine kapalı" ülkeler ile "makul düzeyde etkin bir dizi demokratik kuruma" sahip ve anayasal yapıları toplumsal çatışmalara siyasi çözümler getirebilecek olan ülkeler arasındaki ayrımı dikkate alması gerektiğini savunmuştur.[41] Gearty; AİHM'in ilk kategoride yer alan Türkiye üzerindeki gözetiminin sonucunun, zaman içinde Mahkeme'nin etkililiğine ilişkin "belirleyici vaka çalışmasını" sağlayabileceğini öngörmüştür.[42] Buna rağmen, AİHS'in etkililiğine ilişkin araştırmalar, Türkiye'yi tamamen göz ardı etmiş, riayete ilişkin çalışmalar ise Türkiye'nin

[38] AİHM, *Abdullah Demirbaş ve Diğerleri* v. *Türkiye*, Başvuru no. 1093/08 ve diğerleri, Karar (Kabul Edilebilirlik), 9 Kasım 2010.

[39] AİHM, *Kemal Taşkın ve Diğerleri Turkiye'ye Karşı*, Başvuru no. 30206/04, 37038/04, 43681/04, 45376/04, 12881/05, 28697/05, 32797/05 ve 45609/05, Karar, 2 Şubat 2010 (resmi belgelerde Türkçe alfabe kullanımını zorunlu kılan yasanın uygulanmasının Sözleşme'nin 8. Maddesi altında güvenceye alınan özel hayatın korunması hakkını ihlal etmediğine hüküm veren karar).

[40] Ör. AİHM, *Sadak ve Diğerleri v. Turkey* (no. 1), Başvuru no. 29900/96, 29901/96, 29902/96 and 29903/96, Karar, 17 Temmuz 2001.

[41] Conor Gearty, "Democracy and Human Rights in the European Court of Human Rights: A Critical Appraisal," Northern Ireland Legal Quarterly 51, 2000, p.381, 385.

[42] A.g.e.

sorununu yalnızca AİHM kararlarının uygulanmamasıyla açıklamış ve Mahkeme'nin bu sonucun ortaya çıkmasındaki rolüne dikkat etmemiştir. Yazının Mahkeme'nin etkililiğine dair cömert değerlendirmeleri, Türkiye'de ve başka yerlerde Mahkeme'nin geleceğine dair tartışmalara da nüfuz etmiştir. AİHM'in kabul edilebilir her davayı gözden geçirmekten yarı anayasal bir rol oynamaya doğru evrilmesine yönelik çağrılar, yerel mahkemelerin, özellikle de anayasa mahkemelerinin, temel hakların korunmasında daha büyük bir rol üstlenmesi modeline dayanmaktadır. Anayasalcı adalet savunuculuğu, yerel anayasa mahkemelerinin insan haklarının etkili biçimde korunması konusunda AİHM'in dayanabileceği güvenilir "ortaklar" oldukları fikrine yaslanır.[43]

Oysa Türkiye örneği, ulusaşırı insan hakları mahkemelerinin etkililiğine dair değerlendirmeler yaparken otoriter rejimler ile liberal demokrasiler arasında bir ayrım gözetmenin önemine işaret etmektedir. AİHM'in etkililiğine ilişkin mevcut teorilerin, Mahkeme'nin otoriteryan bağlamlardaki angajmanına ilişkin ampirik vaka çalışmalarına dayanarak gözden geçirilmesi gerekir. Polonya, Azerbaycan, Macaristan ve Rusya gibi üye devletlerde yaşanan son gelişmeler bunu daha da gerekli kılmaktadır. Mahkeme'nin de farklılaştırılmış bir yaklaşım benimsemesi gerekir. Delillere ilişkin kurallarını (örneğin ispat yüküne ilişkin olanlar), yorum araçlarını (örneğin takdir marjı) ve doktrinlerini (örneğin pozitif yükümlülükler) uygularken, yerel yargı sistemleriyle olan ilişkisinde ikincilliğin herkese uyan bir ilke olamayacağının farkında olmalıdır.

AİHM'in otoriter rejimlerdeki etkililiği, ancak araştırmacılar ve Mahkeme yetkilileri böylesi farklılaştırılmış bir yaklaşım benimsedikten sonra anlamlı bir şekilde değerlendirilebilir. Bireylerin kendi ülkelerindeki mahkemelerde adalete erişebildikleri ideal bir dünyayı ne kadar çok istersek isteyelim, gerçek şu ki, milyonlarca Avrupa vatandaşı haklarının korunması için hâlâ Strazburg'a bağımlı vaziyette. Mahkeme'nin iş yüküne dair haklı şikayetleri olsa da, verimlilik, otoriter rejimlerle ortaklık kurmayı ve azınlıkların tiran çoğunlukların elinde baskı görmesini meşrulaştırmayı hiçbir zaman haklı kılamaz.

[43] Sadurski, 2009.

ULUSLARARASI HUKUK VE KÜRTLER: ULUSLARARASI İNSANCIL HUKUK KÜRT HALKINI NE KADAR KORUDU?

Elif Gün[1]

Son yıllarda, uluslararası toplum nezdinde Uluslararası İnsancıl Hukuk'un (UİH) geleceği ve etkinliği konusunda artan bir endişenin oluştuğu görülmektedir. Günümüzün iç savaşlarının daha fazla sayıda hizip ve katliam içerdiği, sivillere uygulanan şok edici düzeydeki şiddetin ise savaşların çözüme kavuşturulmasını çok daha karmaşık bir hale getirdiği yaygın bir anlayıştır.[2] Birleşmiş Milletler ve muadili uluslararası tüzel kişiliğe sahip kuruluşlar tarafından yapılandırılan UİH ilkeleri, silahlı çatışmaların sahnelediği modern çağın zorluklarına yanıt olarak tasarlanmış olsalar da, birçok konuda efektif olmaktan uzak ve sivillerin korunmasına dair garantilerden yoksundur. Bu noktada; Kürtlerin tanınma talepleriyle iç-içe geçen kimlik mücadelelerinin tarihsel seyrine odaklanıldığında, Türk devletinin giderek süreklilik kazanan bir şekilde UİH yasalarını ihlal ettiği ve savaş suçları işlediği göze çarpmaktadır.[3] Kürt/Kürdistan mücadelesinden doğru ele alınan UİH ihlallerine dönük örnekler, kurumun yetersizliğine işaret etmekle birlikte yapısal olarak dönüştürülmesine ihtiyaç duyulduğunu da göstermektedir.

Bu makale, UİH ilkelerinin Kürdistan İşçi Partisi (PKK) ile Türkiye Cumhuriyeti arasında devam eden silahlı çatışmanın kurbanı ve Türk devletinin hedefi olan Kürt halkına ne ölçüde koruma sağlayıp sağlamadığını eleştirel bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Açıklık adına, bahse konu olan vakaların sadece teorik bir tartışmanın nesnesi olmadığı ve iki nedenden dolayı büyük önem taşıdığı belirtilmelidir. İlk olarak; Kürt kimliğinin tarihsel inkarı silahlı çatışmanın

[1] Doktora Öğrencisi, Kürt Çalışmaları Departmanı, Exeter Üniversitesi.

[2] SN Kalyvas, *'New and Old Civil Wars: A Valid Distinction?'*, World Politics, Cambridge: Cambridge University Press, 2001

[3] Adam Roberts, Lives and Statistics: Are 90% of War Victims Civilians? 2010, p. 115-136,

ana sebebidir ve bu inkar, Matthews'ın[4] öne sürdüğü gibi, silahlı çatışmanın varlığının Türk devleti tarafından neden tanınmadığının altında yatan gerekçedir. Devletin Kürt kimliğini tanımaması, sivillere yönelik UİH korumasının daha az etkili ve uygulanabilir olmasına zemin oluşturmaktadır. İkinci ise çatışma dinamiklerinin gözlemlenmesi ve kamuoyuna yansıtılması açısından medyanın rolüdür.

UİH'nin Kürt ihtilafındaki etkinliğine ilişkin negatif sorumluluğu küçümsenmemelidir. Kürt ihtilafı, UİH kapsamında Uluslararası Silahlı Çatışma (IAC) veya Uluslararası Olmayan Silahlı Çatışma (NIAC) olarak sınıflandırılmamıştır, fakat Türkiye'de iki taraf arasındaki silahlı çatışmanın nedenleri Kürtlerin vatansızlık durumundan kaynaklanmaktadır.[5] Latif Taş'ın da gösterdiği gibi[6], Türkiye'deki silahlı çatışma koşulları Kürt diasporasından, vatansızlıktan ve Türk milliyetçiliğinin boyutundan kaynaklanmaktadır. Buna göre, Türkiye'deki Kürtler, dünyadaki diğer etnik gruplardan daha fazla UİH tarafından korunmaya ihtiyaç duyuyorlar. Öte yandan, teknik terimlerle Türkiye'nin vatandaşlarıdırlar ve bu durum Kürtlerin vatansızlık ile bağlantılı olarak yaşadıkları tüm problemleri gölgelemektedir. Bu yüzden, Kürt halkına karşı muamelede veya çatışma sırasında uluslararası hukukun Kürtlere getirdiği koruma eksikliğinde, UİH kilit role sahiptir.

Ağustos 2014'te, Irak'taki Kürt etnik azınlık olan Şengal'deki Ezidiler, Irak ve Suriye İslam Devleti'nin (IŞİD) soykırım girişimiyle karşı karşıya kaldı. Yüz binlerce Kürt, hayatlarını kurtarmak için dağlara kaçtı; binlerce kişi öldürüldü, açlıktan öldü, tecavüze uğradı veya köle olarak satıldı. Sadece bir ay sonra, Eylül 2014'te, IŞİD Suriye'nin kuzeyindeki onlarca Kürt köyünü ele geçirdi. Binlerce Kürt daha öldürüldü ve iki yüzbinden fazla insan güvenlik gerekçesi ile evlerini terk etmek zorunda kaldı. Tüm bunlar, ulus devletlerin egemenliği altında yaşarken katliamla karşı karşıya kalan ve uluslararası hukukun koruma kapsamında olmayan Kürtlere dair en güncel örneklerdir. UİH yasasına göre Kürtler, vatansız bireylerin yasal koşulları kapsamında vatansız sayılmazlar; onlar İranlı, Türk, Iraklı veya Suriyelidir. Ancak, Kürtlerin resmi olarak bağlı oldukları ulus-devletler de tarihsel olarak tekrarlanan kolektif şiddet pratiklerine başvurmaktadırlar. Bu nedenle UİH'nin vatansızlık ve koruma kapsamı bağlamındaki genel çerçevesi, Kürtler özelinde göz ardı edilemeyecek düzeye ulaşmış olan ihtilaflı durum üzerinden yeniden değerlendirilmelidir.

[4] Hannah Matthews, '*The Interaction between International human rights law and international humanitarian law: seeking the most effective protection for civilians in non-international armed conflicts*', The International Journal of Human Rights, 17.5-6., 2013, p.633-645

[5] Latif Tas, How International Law Impacts on statelessness and citizenship: the case of Kurdish nationalism, conflict and peace, International Journal of Law in Context, 2016

[6] A.g.e., p. 3, of the above Journal Article.

Uluslararası İnsancıl Hukuk ve Etkinliği

Uluslararası İnsancıl Hukuk (UİH), insani amaçlarla silahlı çatışmaların etkilerini sınırlamaya çalışan bir dizi kuraldan oluşmaktadır. 1949 yılında imzalanan, uluslararası olan (IAC) ve uluslararası olmayan (NIAC) silahlı çatışmalar sırasında uyulması gereken kuralları belirleyen (dört adet) Cenevre Sözleşmeleri üzerine kurulmuştur. Silahlı çatışmalarda sivillerin korunmasına ilişkin 1977 tarihli Ek Protokoller ile de UİH'nin kapsamı geliştirilmiştir. UİH'nin uygulanması, IAC veya NIAC düzeyindeki silahlı çatışma türlerine göre farklılık gösterir.

UİH, Kürt sivilleri korumada etkili olmadı ve bu bağlamda Kaya – Türkiye davası[7] çatışma nedeniyle sivillerin içinde bulunduğu tehlikeye bir örnektir. Özetle; Kaya pratisyen bir doktordur ve sık sık Türk güvenlik güçleriyle çatışmalarda yaralanan PKK'li Kürt aktivistleri tedavi etmektedir. Kaya, Türk devleti tarafından birçok kez rahatsız edilmiş ve polisin sürekli olarak kendisini gözetim altında tuttuğundan şüphelenmektedir. Son olarak; Kaya'nın yaralı bir PKK savaşçısını tedavi ettiğine dair isimsiz bir ihbar alınır ve daha sonra Kaya'nın elleri arkadan bağlanmak suretiyle başından vurulmuş olarak ölü halde bulunur.[8] Benzer bir dava, Özgür Gündem Gazetesi'nin bir çalışanının Hizbullah üyeleri tarafından öldürüldüğü ancak olaya karışanların hiçbir zaman ulusal hukuka göre yargılanmadığı Kılıç - Türkiye davasıdır.[9] Bu davada, çatışmalara doğrudan katılımı olmayan Kürtlerin veya Kürt yanlısı sivillerin maksatlı olarak hedef alındığı görülmektedir. Çoğu zaman, Kürt nüfusunun ağırlıkta olduğu şehirlerde Türk devletinin sivillere yönelik doğrudan saldırıları söz konusu olmuştur ve bu saldırılara ilişkin ne UİH ne de Uluslararası Ceza Mahkemesi (UCM) özelinde bir işlem yürütülmemiştir.

En yakın tarihli örneklerden biri; 7 Şubat 2016 tarihinde, Cizre'de yaşanan çatışmalarda Türk ordusu tarafından düzenlenen baskınların hedefi olan 177 Kürt sivilin 3 ayrı bodrumda katledilmesi karşısında bugüne herhangi bir hukuki soruşturma açılmamıştır.[10] Silahlı çatışmalarda sivil halkın korunmasına yönelik temel ilkelerin uygulanmasına özel olarak ihtiyaç duyduğu kabul edilmesine rağmen, UİH 'nin sivillerin korunması hususunda etkisiz kalmasının nedeni IAC ve NIAC arasındaki ikilemden kaynaklanmaktadır. Silahlı çatışma, ülke içi şiddet, karışıklıklar, gerilimler ve acil durumlar gibi her durumda tüm taraflar için geçerli olan asgari insani standartlar veya temel insanlık standartları kavramına geri dönülmelidir. IAC'lerin ve NIAC'lerin uygulanması arasında bu ilke olmadığı

[7] Kaya v Turkey, 1999, 28 EHRR
[8] 1996 Susurluk (Report) Scandal
[9] Kilic v Turkey, 28 March 2000, ECHR
[10] The Cizre Report. Peoples' Democratic Party (HDP). 16 April 2016. https://hdp.org.tr/Images/UserFiles/Documents/Editor/HDPCizreReport.pdf

için de Kürtler korunmuyor.

Forsythe, NIAC yasasının yetersiz hale geldiğini ve "uluslararası hukukun iç hukuka ilişkin en sağlam yerleşik kaynağı" olarak bilinen Ortak Madde 3'ün kesin yönergelerden ziyade yalnızca bir genellemeler beyanı olduğunu ortaya koymaktadır.[11] Silahlı çatışma, ülke içi şiddet, karışıklıklar, gerilimler ve acil durumlar gibi her durumda tüm Taraflar için geçerli olan asgari insani standartlar veya temel insanlık standartları kavramına geri dönülmelidir.

1949 Cenevre Sözleşmelerinde Belirtilen Ağır İhlaller (Madde 50,51, 130, 147)

Tarihsel olarak UİH, iç silahlı çatışmalardan ziyade uluslararası düzenleme ile daha fazla ilgilenmiştir. Bunun başlıca nedeni, (Birinci ve İkinci Dünya Savaşları gibi) uluslararası savaşların geçmişte neden olduğu kanıtlanmış hasarlardır. Özellikle uluslararası silahlı çatışmalara ilişkin kuralların ihlal edilmemesini amaçlayan protokolün Cenevre Sözleşmeleri ve Ek Protokol I hükümlerinin iç silahlı çatışmalarla görünürde hiçbir ilgisi yoktur. Bu yüzden, NIAC formatındaki çatışmalarda UİH'nin sivilleri koruyabilmesi sınırlıdır ve faillerin hesap vermesi de IAC örneklerine göre daha dar bir kapsamda ele alınmaktadır. 20. yüzyılda uluslararası toplum için büyük bir endişe kaynağı olan uluslararası çatışmalar, 21. yüzyılda geçmişe göre daha az gündemdedir. Fakat insanlar, anavatanlarında ya da farklı bir ülkede yaşanan iç çatışmalardan bugün daha fazla etkilenmektedir. Güvenlik güçlerinin barbarlıklarının kurbanı olan Kürtler on yıllardır süregelen çatışmalarla karşı karşıyadırlar. UİH ya da uluslararası mahkemeler onları korumak adına somut adımlar atmadığı için Türk devletinin sürekli olarak hedefi konumundadırlar.

Türk Ceza Kanunu'na göre[12] işkence ve ağır eziyet insanlığa karşı bir suç oluştursa da, uygulamalar bunun tam tersinin geçerli olduğuna işaret etmektedir. Çatışma zamanlarında, ulusal mevzuatların sivilleri korumada etkili olmadığı durumlarda, UİH bağlamında gerçekleşen ihlallere dönük yaptırımların her tür silahlı çatışmada uygulanabilir hale getirilmesi gerekir. Ağır ihlal hükümlerinin uygulanmasına ilişkin bir ayrım yapılması, devletlerin ihlalleri takip edebilecek sonuçlardan korkmaması anlamına gelir. Hemen hemen tüm silahlı çatışmaların uluslararası nitelikte olmadığı modern çağda, ciddi ihlaller ilkesinin asimetrik çatışmalarda[13] uygulanması acil bir durum haline gelmektedir. Türkiye, 1949 Cenevre Sözleşmesi'nin bir üyesidir. Cizre Bodrumları vakasında icra edilen (kasten

[11] David P. Forsythe, *Legal Management of Internal War: The 1977 Protocol on Non-International Armed Conflicts*, Vol.72. No. 2, Apr., 1978, p.272-295

[12] Turkey Criminal Code, Articles 76 (B) and 77 (C) 2004

[13] M. Milanovic, *What Exactly Internationalizes an Internal Armed Conflict?* EJIL Talk, 7th May 2010

öldürme, işkence veya insanlık dışı muamele, geniş çaplı yıkım ve mülke el koyma gibi) pratikler göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'nin bu sözleşmenin hükümlerini ihlal ettiği açıktır.

Uluslararası insancıl hukukun etkisizliğine ve bu etkisizliğin Kürtler üzerindeki etkisine bakarken göz önünde bulundurulması gereken bir diğer faktör ise Kürtlerin yerinden edilmesi meselesidir. Ülke içinde yerinden edilme, özellikle son yirmi yılda dünya genelinde bir zorunlu göç biçimi olarak sınır geçişli mülteci akışlarının yerini almıştır. UİH gibi uluslararası protokoller, ülke içinde yerinden edilmiş kişilere yardım sağlamada merkezi bir role sahip olmaya çalışmaktadır. Fakat, 1984'ten beri Türk Hükümeti ve Ordusu 4,000'den fazla Kürt köyünü yok etti, sonuç olarak 3 milyondan[14] fazla Kürdün ülkede yerinden edilmesine yol açtı, ve sonuç olarak UİH'nin ve uluslararası mahkemelerin sağlayamadığı insani yardıma ihtiyaç duymaktadır.

AİHM ve Türkiye'de Kürtlere Yönelik İnsan Hakları İhlalleri

Türk Devleti'nin Kürtlere yönelik saldırganlığının özellikle 2018'den bu yana sürekli olarak artmakta olduğu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) taşınan ihlal davalarının sayısındaki artıştan anlaşılabilir. Ancak AİHM'nin ele aldığı davalarda etkin bir önlem gücü yaratamadığı görülmektedir. Ulusüstü bir mahkeme olarak komisyonun yaptığı tek verimli şey, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Kürtlerin endişelerinin nasıl ele alınabileceğini araştıran DEMTUREUROPE[15] projesinin AB tarafından fonlanmasına vesile olmaktır. Bu projenin en önemli katkısı, görünüşe göre AB'ye AİHM'nin nasıl işlediğini ve meşruiyetinin nasıl güçlendirilebileceğini yeniden değerlendirmesi için cesaret vermiş olmasıdır.

AİHM'nin Türkiye'deki seçim kampanyaları sırasında Kürtçe konuşulması hakkında verilen mahkumiyet kararlarını yanlış bularak ifade özgürlüğünün ihlal edildiğine hükmettiği bazı ilerici davalar olmuştur. Ancak hükümlerin ve kararların ima gücü zayıf kalmış, Türk devleti AİHS'nin maddelerini ve kanunlarını ihlal etmeye devam etmiştir. AİHM içtihatlarının bu ihlallerin gün ışığına çıkarılmasında önemli bir rol oynadığı doğrudur, ancak Kürtlere yönelik bu tür ihlallere karşı koruma tedbiri geliştirilmesi için çok az şey yapılmıştır. En son Eylül 2022'de Birleşmiş Milletler (BM), Türkiye'yi Suriye'de savaş suçları işlemekle karşı karşıya olduğu konusunda uyardı. Türk ordusu ve ona bağlı silahlı grupların kontrolündeki topraklarda işkence, kötü muamele, adam kaçırma, ekonomik kaynakların

https://www.humanrightspulse.com/mastercontentblog/turkeys-war-on-kurds-kurdish-refugees-threatened-at-makhmour-refugee-camp

[15] DEMTUREUROPE Project, 'The ECHR and Human Rights Violations against Kurds in Turkey'. https://cordis.europa.eu/project/id/625032/reporting

yağmalanması, binalara ve arazilere el konulması ve vergi alınması gibi filler BM'nin ciddi ihlaller ve olası ihlaller soruşturmasına neden olmuştur[16]. Fakat tarihsel örnekler göstermektedir ki, AİHM, BM veya UCM gibi kurumlar Türk devletinin yargılanması noktasında gereken işlemleri yapmamışlardır.

1979'da Bologna'da ilan edilen Uluslararası Daimi Halk Mahkemesi, Roma Statüsü ve UCM sözleşmelerini imzalamayan ülkeler aleyhindeki şikayetlerin dinlenmesi için kurulan bir forumdur. 2018 yılında, dört insan hakları temelli uluslararası sivil toplum kuruluşu tarafından düzenlenen Türkiye ve Kürtler konulu iki günlük duruşma için Paris'te toplanıldı. Çeşitli Avrupa ülkelerinden yedi saygın yargıçtan oluşan bir yargılama formu oluşturuldu. Türkiye'ye yönelik suçlamalar kapsamında; 2015-2017 yılları arasında Diyarbakır da dahil olmak üzere birçok Kürt şehrinin bombalanması, ayrım gözetmeksizin sivillere ateş ederek Kürt halkına karşı savaş suçu işlenmesi, planlı suikastlar ve adam kaçırma gibi adi suçlar ve son olarak 2013 yılında Paris'te üç Kürt kadın siyasetçinin katledilmesi vardı. Mahkeme, Kürt halkı ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki çatışmanın özünün ve Türk askeri güçleri tarafından gerçekleştirilen birçok uluslararası hukuk ihlalinin temel nedeninin, Kürtlerin kendi kaderini tayin hakkının sürekli ve sistematik olarak reddedilmesi olduğunu tespit etti. Bu tespit, parçası oldukları devletlerin azınlıkları olsalar da, Kürtlerin etnik olarak homojen bir halk olduğuna dayanmakta ve Kürtlerin kendi kaderini tayin hakkının sahibi/taşıyıcısı olduğuna işaret etmektedir.

Tartışmalardan ve davanın olgularından olan, mahkemenin 1966 tarihli her iki sözleşmede de ortak olan 1. maddesinin Türk devleti tarafından Kürt halkının aleyhine ihlal edildiği sonucuna vardı. Ayrıca mahkemede Kürt vatandaşların ekonomik ve siyasi karar alma süreçlerinden sistematik olarak dışlandığı tespit edildi. Mahkeme, Türk devletinin Kürt dilinin kamusal alanda kullanımını ve Kürt siyasi partilerinin varlığını yasaklayarak Kürt kültürünü yok etmeyi amaçladığı kanaatine vardı. Mahkeme, 1949 yılında imzalanan Cenevre Sözleşmelerinin dördünde de ortak olan 3. maddenin Türk devleti tarafından ihlal edildiğini ve bu durumun bir savaş suçu oluşturduğunu tespit etti[17]. Ancak, mahkemenin UCM gibi bağlayıcı bir niteliği olmadığı için alınan kararların Türk devleti üzerinde bir etkisi olmadı.

[16] https://www.eeas.europa.eu/syria/european-union-and-syria_en?s=209

[17] https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2022-0222_EN.html

Sonuç

Bodrum katlarında yakılan insanlardan, babasıyla Kürtçe konuştuğu için kurşuna dizilen gence kadar, Kürt halkının maruz kaldığı haksızlıklar karşısında ne UİH ne de UCM bir 'şey' yapmıştır. Aslında, sadece Kürtler özelinde değil genel olarak uluslararası hukuk alanında yapılan düzenlemelerin ve yasaların yeterince bağlayıcı olmadığı görülmektedir. Uluslararası hukukun bağlayıcı olmaması, devletlerin icraatları ölçeğinde herhangi bir uluslararası kuruluş tarafından sorumlu tutulmamaları, insan yaşamının çok az dikkate alındığı bir zaman-mekan bağlamına işaret eder.

Türkiye'nin, ortak 3. madde dahil olmak üzere, 1949 tarihli dört Cenevre Sözleşmesi ve Uluslararası İnsancıl Hukuk hükümleri ile açıkça bağlı olduğunun tespit edilmesi önemlidir; Kürdistan İşçi Partisi (PKK) ile Türk devleti arasındaki çatışma, hem Ortak Madde 3 hem de uluslararası teamül hukuku anlamında uluslararası olmayan bir silahlı çatışma olarak nitelendirilmektedir. Ancak tarihten gördüğümüz, devlet suçlarının ve barbarlığının kurbanı olan Kürt halkının NIAC yasalarıyla korunmadığıdır. Devlet egemenliği yaklaşımının yerini yavaş yavaş insan odaklı bir yaklaşımın aldığı İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin kabul edilmesine doğru geçişte bile Türk devleti, Ortak Madde 3 hükümlerinin tümünü ihlal etmeye devam ediyor.[18] Bu durum, egemen Türk devletinin elinde savaş suçlarıyla karşı karşıya kalan Kürt halkına hiçbir koruma sağlamamaktadır. Bunun temel nedeni de, Türkiye'nin kendi ülkesinde uluslararası olmayan bir çatışma olduğunu kabul etmeyi reddetmesidir.

[18] D.A. Nejbir. Applying Humanitarian Law: A Review of the Legal Status of the Turkey–Kurdistan Workers' Party (PKK) Conflict. *Journal of International Humanitarian Legal Studies*, 12., 1, 2021, p.37-70.

KUZEY KÜRDİSTAN'DAKİ KAYYIM DÜZENİ BAĞLAMINDA TEMSİLİ DEMOKRASİ İLE DOĞRUDAN DEMOKRASİ ARASINDAKİ ÇEKİŞME[1] [2]

Hanifi Barış[3]

Doğrudan demokrasi, modern temsili demokrasinin kurumsallaştığı 18. yüzyıldan bu yana İsviçre hariç herhangi bir ülkenin yönetim şekli olarak benimsenmemiştir. Ancak, temsili demokrasideki yapısal kusurlar özellikle son otuz yılda liberal demokrasilerin sayısını azaltmış, otoriter eğilimleri tırmandırmış ve seçmenin siyasete yabancılaşmasını hızlandırmıştır. Bu olgular, totaliter rejimlere dair tezleriyle bilinen Hannah Arendt'in eserlerine olan ilgiyi -özellikle son on yılda- arttırmıştır. Ancak Arendt aynı zamanda temsili demokrasiye alternatif olabilecek doğrudan demokrasi modelleri arayışında olan bir teorisyendir. Nitekim temsili demokrasinin ulusal egemenlik ilkesini esas alması nedeniyle tahakkümcü olmaktan kurtulamayacağını öngören Arendt, alternatif olarak yerel ve küçük çaplı halk meclisleri ile delege konseylerine dayalı federal bir doğrudan demokrasi modelini önermiştir.[4] Arendt'in bu önerisi genel olarak hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Literatüre *konsey demokrasisi* olarak geçen bu modeli Kürdistan özelinde tartışmakta yarar vardır. Bu kısa makalede temsili demokrasi ile doğrudan demokrasi arasındaki çekişmeyi, Kuzey Kürdistan'da yerel yönetimlere kayyım atanması bağlamında ele alacağım.

[1] Bu makaleye dayanak olan araştırmayı The Leverhulme Trust ile Aberdeen Üniversitesi birlikte finanse etmiştir.

[2] Antonio Gramsci'nin *Selections from the Prison Notebooks*, London: ElecBook, 1999 kitabının 556. sayfasında yer alan "The crisis consists precisely in the fact that the old is dying and the new cannot be born; in this interregnum a great variety of morbid symptoms appear [Kriz tam olarak eskinin ölmekte oluşu ve yeninin doğamayışı gerçeğinden teşekküldür; bu fetret döneminde birçok marazi semptom ortaya çıkar]" ifadesinden esinlenmiştir.

[3] Dr. Hanifi Barış İskoçya'daki Aberdeen Üniversitesi'nin Vatandaşlık, Sivil Toplum ve Hukukun Üstünlüğü Merkezi'nde (CISRUL) anayasa hukuku ve siyaset teorisi alanlarında çalışan bir araştırmacıdır.

[4] Hannah Arendt, "To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time," Commentary Magazine, 1948, https://www.commentary.org/articles/mortbarrgmailcom/to-save-the-jewish-homelandt-here-is-still-time/; Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Penguin Books, 1963), Chapter Six.

Cumhuriyet mi, Demokrasi mi?

Liberal demokrasilerde son yıllarda görülen gerileme, cumhuriyet ile demokrasi arasındaki kadim çekişmeyle ilgilidir. *Cumhuriyet*, bir yönetim şekli olarak, esasen monarşi ile oligarşinin karşısında yer alır. Bu sistemin en temel niteliği, yurttaşların tümünün siyasete dolaylı –oy kullanmak yoluyla– katılımının sağlandığı prosedürlerin yöneticileri belirlemekte etkili olmasıdır. Tipik modern örnekleri Amerika Birleşik Devletleri ve Fransa'dır. Burada sistemin bir çeşit seçkinciliğe savrulması, yani oligarşiye evirilmesi riski her zaman mevcuttur. Yine de ideal olarak toplumu sadece ayrıcalıklı ve varlıklı kişiler değil, siyasi partiler vasıtasıyla ve bir anayasanın garantiye aldığı hak ve özgürlükler çerçevesinde tüm yurttaşlar yönetir.[5]

Cumhuriyete, oligarşi ve demokrasi arasındaki bir yönetim şekli demek de mümkündür. Bu sistem, yöneticilerin seçilmesinde ve kanunların yapılmasında halkın etkisi arttığı oranda demokrasiye yaklaşır, ancak hiçbir zaman tam bir demokrasi olamaz. Zira cumhuriyet, ideal haliyle 'özgür ve adil' seçimler yoluyla halk arasından çıkan seçkinlerin yönetimidir. Günümüzde temsili demokrasilerin hızla otoriterliğe kaymalarının temelinde yatan etmen ise, temsili demokrasiye içkin başat bir risktir: parlamentoda çoğunluğu sağlayan kliklerin kendilerine benzeyen bir halk yaratma kibriyle hareket etmeleri.[6]

Cumhuriyetin aksine, *demokrasi*, esasen yöneten ile yönetilen arasında bir ayırımın olmadığı, ideal haliyle vatandaşların hem yöneten hem de yönetilen olduğu yönetim şeklidir.[7] Demokrasi, her yurttaşın doğrudan ve dönüşümlü olarak yönetime katıldığı ve isteyenin her kamu görevine talip olduğu, kanun teklifi verip var olan kanunların lağvedilmesini önerebildiği, böylece halkın kendi kendini yönettiği bir sistemdir. Yurttaşların katılımı mahalle meclisleri, şehir konseyleri veya agora (şehir/kasaba meydanı) toplantıları yoluyla sağlanır.

Demokrasi ile diğer yönetim şekilleri arasındaki en basit ve en önemli fark, kavramın etimolojisinde yatar. Monarşi ve oligarşi kavramları, Yunancada hükümdar, amir, komutan, şef ve yöneten anlamına gelen *archon* sözcüğünün 'tek kişi' anlamın gelen *monos* ve 'birkaç kişi' anlamına gelen *oligos* ile birleşmesinden türetilmiştir (monarşi, *monos+arkhein: monarkhia*, yani tek kişinin tahakkümü; oligarşi, *oligos+arkhia: oligarkhia*, yani birkaç kişinin tahakkümü). Demokrasi ise, Yunancadaki *dēmokratia* kavramının diğer dillere geçmiş hali olup, *dēmos* (sıradan halk) ve *kratos* (güç, kuvvet) sözcüklerinin birleşmesinden türemiştir. Kısaca 'güç

[5] Thomas Heckeberg, "Political Systems and Regimes," Centre Europeen Robert Schuman, 2011.

[6] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd ed., New York: Meridian Books, 1951, p.291.

[7] Hannah Arendt, *On Revolution*, London: Penguin Books, 1990; Mogens Herman (Ed.) Hansen, *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community*, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Science, 1997.

halkındır' anlamına gelir (İngilizce'deki *power to the people-güç halkındır* sloganı kavramın bu etimolojisinden esinlenir).

Başka bir deyişle, demokrasi '*tahakküm halkındır*' iddiasından çok '*güç halkındır*' iddiasındadır. Böylece halk kendi kendine tahakküm etmez, halk gücün sahibidir şeklinde bir anlam çıkar demokrasi kavramından.[8] Bunun felsefi ve siyasi sonuçları çok önemlidir. Zira tahakküm olgusu demokrasilere yabancı ise, buna göre bir siyasi organizasyon ve kurumlaşma oluşturmak gerekir. "Rojava'daki sistem bir hükümet ve hükmetme biçimi değil, halkın siyaseten kendini organize etmesi ve kendini savunmasıdır"[9] şeklindeki incelikli ifadeden anlaşılacağı üzere, demokraside tahakküm unsuru bulunmaz. Özetle, demokrasi sadece periyodik seçimlerin yapılmasıyla sınırlı olmayan, her yurttaş veya sakinin yönetim işlerinde yer ve görev aldığı, ayrıcalıkların ve aşırı güç ile zenginliğin türlü mekanizmalarla dengelendiği ve hatta sınırlandığı bir özyönetim biçimidir.

Ancak doğrudan demokrasi, bir yandan çoğunluk diktası fobisine yenik düşen seçkinci liberal cumhuriyetler, öbür yandan ırkçı, milliyetçi ve sınıflı otoriter cumhuriyetlerden oluşan ulus-devlet sistemine dayalı modern global düzende kendine yer bulamamış, yönetim şekilleri cumhuriyetler ve monarşiler (meşruti ve mutlak) ile sınırlı kalmıştır. Otoriterliğe ve otokrasiye karşı sigorta olsun diye İngiltere'de 1688'de gerçekleşen *Glorious Revolution*'dan (Şanlı Devrim) sonra kanunlaşan *Bill of Rights* (Haklar Yasası) örneğinde olduğu gibi, insan ve azınlık hakları yasaları veya anayasalara konan temel hak ve özgürlüklere ilişkin hükümlerle, muktedirlerin aşırılıklarına set çekilmek istenmiştir. Esasen cumhuriyet yönetim şekli daha fazlasını, yani anayasayla sınırlanmış iktidardan fazlasını vadetmez. Bu nedenle temsili demokrasi, ulusal egemenlik ve siyasi parti üçlüsüne dayalı sistemi tartışmaya açmak ve bu sistemin alternatiflerinin ne vadettiğini görmek gerekmektedir.

Hannah Arendt'in Konsey Sistemi

Ulusal egemenlik kavramına karşı duran siyaset kuramcılarından olan Hannah Arendt, *konsey sistemi* adını verdiği federal bir siyasi organizasyon seçeneğinin, *parti sistemi* dediği temsili demokrasinin tek alternatifi olduğunu savunur. [10] Arendt'e göre, modern Batılı devrimleri ve devrim girişimlerini (1776 Amerikan Devrimi, 1789 Fransız Devrimi, 1871 Paris Komünü, 1905 ve 1917 Rus devrimleri,

[8] James Muldoon, "Athenian Democracy," Political Philosophy YouTube, October 22, 2019, https://www.youtube.com/watch?v=jFAGneNie2o&t=542s.

[9] Jineoloji Akademisi kurucularından Nagehan Akarsel ile online röportaj, 6.12.2020.

[10] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*; Arendt, *On Revolution*; Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1998 2nd, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1958; Hannah Arendt, "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution," *The Journal of Politics* 20, no. 1, February 1958, p.5–43.

1918 Almanya devrimci hareketi, 1956 Macaristan Devrimi) sürükleyen mahalle meclisleri ve kent konseyleri vasıtasıyla doğrudan demokrasiye dayalı yönetimler kurulmalıydı.[11] Ancak bu devrimci ve tematik (işçi, asker, kadın, öğrenci, gençlik vs.) konseyler, devrimler sonrasında siyasi partilerce kontrol edilen sistemler tarafından tasfiye edilmiştir. Arendt, konsey sisteminin devrimci ruhu daimî kılma nüvesi taşıdığını, bu yönüyle günümüzde neredeyse tüm dünyada güven kaybeden[12] temsili demokrasiye alternatif olduğunu üç büyük eserinde vurgulamak gereği duymuştur.

Arendt, siyasi partilerin modern devrimler sonrasında dayattığı temsili demokrasi ile ulusal egemenlik ikilisinin sürekli otoriter ve hatta totaliter rejimler, yeni savaşlar, savunmasız yeni azınlıklar, mülteciler ve göçmenler yaratmaya devam edeceğini savunur. Kendisi de on beş yıl boyunca bir mülteci olarak yaşayan Arendt, resmi kimliği ve vatandaşlık hakları bulunmayan (*heimatlos*) devletsiz bir Yahudi olarak yaşamak zorunda kaldığı halde, ulus devlet yapılanmasına karşı olduğu için, Filistin'de bir İsrail Ulus Devleti kurulmasına da karşı çıkar.[13]

Arendt'in siyaset kuramı "İnsan eylemi çoğulculuğa koşulludur" ve "her şeye gücü yetme arzusu her zaman –ütopik kibrine ek olarak– çoğulculuğun yok edilmesini" ima eder anlayışı üzerine kuruludur.[14] Bu bağlamda Arendt, liberal siyaset teorisindeki egemenlik kavramına ve özellikle de ulusal egemenlik iddiasına karşı durur, egemenlik anlayışının yaşamın doğal hali olan çok sesliliğe, çeşitliliğe ve renkliliğe zıt olduğunu ve bunlara tehdit teşkil ettiğini savunur. Arendt, "egemenlik [...] çoğulculuk durumuyla çelişir" der ve ona göre bu çelişki bir zıtlık teşkil etmekle kalmayacak, egemenlik iddiasıyla ortaya çıkanlar her fırsat bulduklarında veya fırsat yarattıklarında bu çeşitliliği ortadan kaldırmaya girişecektir.[15] Bu "çoğulculuğu ortadan kaldırma girişimi her zaman kamusal alanın kendisinin ortadan kaldırılmasıyla eşdeğerdir."[16]

Bu son cümlede Arendt esasen demokrasi fikrinin "somut organlardan" [17] yoksun olduğunu vurgular. Çünkü temsili demokrasi ve parti siyaseti organları siyasi "katılımı sağlamak ve kamusal özgürlüğü teşvik etmekte yetersizdir."[18]

---

[11] Arendt, "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution"; Arendt, *On Revolution.*

[12] Roberto Stefan Foa and Yascha Mounk, "The Signs of Deconsolidation," *Journal of Democracy*, Baltimore: John Hopkins University Press, 2017.

[13] Hannah Arendt, "To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time," *Commentary Magazine*, 1948.

[14] *The Human Condition*, p.202.

[15] Arendt, "To Save the Jewish Homeland: There Is Still Time."

[16] *The Human Condition*, p.220–34.

[17] *On Revolution*, p.236.

[18] James Muldoon, "The Origins of Hannah Arendt's Council System," *History of Political Thought* 37, no. 4, 2016, p.775.

Konsey sistemiyle Arendt, devrimler sırasında kendiliğinden ortaya çıkan devrimci konseyleri temel karar alma organları ve siyasi katılımın ana kurumları haline getirmek ister. Amacı, böylece toplumsal müzakere, tartışma ve doğrudan siyasi katılım alanları yaratmak, bunları toplumun en küçük birimine kadar yaymak, bu şekilde kamusal özgürlük ve kolektif siyasi eyleme alan açmaktır. Arendt böylece, "Parlamenter demokrasiye alternatif olarak öz-yönetim konseylerine dayalı federatif bir siyasi sistem öneriyor."[19] Arendt, konsey sisteminin hem egemenliğe dayalı piramit şeklindeki tekçi hiyerarşiyi ortadan kaldıracağını, hem de her bireyin, mahallesine kadar gelen bu kurumlar sayesinde aktif siyasi katılım gerçekleştirme imkanına sahip olacağını savunur. Böylece kamusal özgürlüğü tadan bireyin, temsili demokrasilerde yaşayan bireyde görülen siyasete yabancılaşma hissini yaşamayacağını öngörmektedir.[20]

Konsey Sisteminin Kürdistan Hali ve Belediyelere Kayyım Atanması

Arendt'in konsey sistemine yakın konsey/meclis demokrasisi fikrini hayata geçiren siyasi yapılara üç örnek verebiliriz: Meksika'da Cherán ve Zapatista ve Suriye'de Rojava özerk yönetimleri. Kuzey Kürdistan'da 2015 yılının Ağustos ayında 16 il ve ilçede kendilerini Halk Meclisleri olarak tanıtan organlar özyönetim ilan etti.[21] Ancak Türkiye güvenlik güçleri, buralarda ağır insan hakları ihlalleri ve bazı şehir, mahalle ve semtleri tamamen veya kısmen yıkma pahasına, özyönetim organlarının yaşamasına izin vermedi.[22] Türkiye hükümetinin Kuzey Kürdistan'da doğrudan demokrasinin yeşermesine izin vermemesinin ana nedeni, temsili demokrasi ile doğrudan demokrasi arasındaki çekişmedir.

Türkiye'nin mevcut siyasi rejimi, 11 Şubat 2017'de 29976 Sayılı Resmî Gazete'de yayımlanan ve 16 Nisan 2017'de yapılan referandumla yasalaşıp yürürlüğe giren 6771 sayılı Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nda Değişiklik Yapılma-

---

[19] Margaret Canovan, "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Phought," *Political Theory* 6, no. 1, 1978, p.8.

[20] Arendt, "Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution"; Arendt, *On Revolution*, Chapter VI.

[21] Çağıl Kasapoğlu, "Öz Yönetim Ilanları Ne Anlama Geliyor? ," *BBC News Türkçe*, September 13, 2015, https://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/09/150911_ozyonetim_ilan_analiz_cagil_kasapoglu.

[22] Office of the High Commissioner for Human Rights United Nations, "Report on the Human Rights Situation in South-East Turkey -July 2015 to December 2016" (Geneva, 2017); Haydar Darıcı and Serra Hakyemez, "Neither Civilian nor Combatant: Weaponised Spaces and Spatialised Bodies in Cizre," in *Turkey's Necropolitical Laboratory: Democracy, Violence and Resistance*, ed. Banu Bargu, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019, p.71–94; Ronay Bakan, "Socio-Spatial Dynamics of Contentious Politics: A Case of Urban Warfare in the Kurdish Region of Turkey," *Kurdish Studies* 8, no. 2, October 13, 2020, p.245–70; Haydar Darıcı, "Of Kurdish Youth and Ditches," *Theory & Event* 19, no. 1, 2016.

sına Dair Kanun'la yapılan anayasa değişiklikleri üzerine kuruludur. Bu değişiklikler sonrasında Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi'ne geçen Türkiye'de yürütme organı artık bakanlar kurulu değil, cumhurbaşkanlığıdır. Cumhurbaşkanı, kendisine doğrudan bağlı bulunan bakanlık, kurum, kurul, ofis, komite ve bürolar; Cumhurbaşkanının atama yapmak yoluyla nüfuz ettiği üniversiteler, yüksek yargı organları, genelkurmay, devlet denetleme kurulu ve sair kamu gücünü kullanan kurum ve kurullar; Cumhurbaşkanı kararnamesiyle genel düzenleyici norm koyma, bakanlık ve belediye kurma ve kaldırma yetkisi; yasama organını feshetme yetkisi; parti başkanı olması hasebiyle yasama organına seçilecek milletvekillerini belirleme yetkisi ve onlara nüfuz etme konumu; ve burada sayamadığım sair yetki ve ayrıcalıklar sayesinde, olağanüstü güç ve yetkilerle donatılmıştır. Yasama, yürütme ve yargı güçleriyle bürokratik kurum ve kurullardan damıtılan bu güç ve yetkiler, şekilsel olarak bir piramit yaratmıştır. Piramidin en tepesindeki cumhurbaşkanı tüm bu güç ve yetkileri tek elde ve tek kişide, yani kendi şahsında toplamıştır.

Bu yönüyle Türkiye'deki siyasi rejim otokrasiye evrilmiştir. Ancak bu makale açısından önemli olan husus ve kanaatimce daha da vahimi, 674 Sayılı Kanun Hükmünde Kararname'yle 5393 Sayılı Belediye Kanunu'nun 45. maddesinde yapılan değişiklik sonrasında, artık yürütme organının bir kolu dahi olmayan içişleri bakanı ve idari bir makam olan valiliğe seçim sonuçlarını değiştirme yetkisinin verilmesidir. Bu kanun hükmünün yol açtığı uygulama, Türkiyeli akademisyen ve hukukçuların işaret ettiği üzere[23] sadece anayasaya aykırılık teşkil etmekle kalmamaktadır. Bu hükmün yasalaşmasının çok daha önemli iki sonucu bulunmaktadır: (I) yerel yönetimlerde, büyükşehir ve il belediyeleri açısından içişleri bakanı, ilçe belediyeleri açısından da valiler, seçim sonuçlarını ortadan kaldırabilmektedir; (II) yine yerel yönetimler açısından, içişleri bakanı ve valiler tarafından olağanüstü hâl (OHAL) dönemi yetkilerinin kullanılması, bir kanun hükmü sayesinde olağan hale gelmiştir. Bunun en dramatik sonucu şudur: artık yürütmenin bir kolu değil, idarenin bir birimi olan içişleri bakanlığı ve diğer bir idari makam olan valilik, yerel seçim sonuçlarını ortadan kaldırıp, belediye başkanlarını kendileri atayabilmektedir. Öyle ki, bu konuda hiç çekingen davranmayan bakan ve valiler, 1 Eylül 2016 ile 16 Kasım 2019 tarihleri arasında 119 belediye başkanı, 300'ü aşkın muhtar ve yüzlerce belediye meclis üyesini görevlerinden almış, yerlerine kayyım atamıştır.[24]

[23] Keleş Ruşen and Can Giray Özgül, "Belediye Organlarına 'Kayyım' Atamaları Üzerine Bir Değerlendirme," *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 72, no. 2 (2017): 299–313, https://doi. org/ 10. 1501/sbfder_0000002446; Yunus Muratakan, "Demokrasi ve Anayasa Hukuku Bağlamında 'kayyım' Sorunu," Artıgerçek, 2018, https://www.artigercek.com/haberler/yururlukte-olan-ohal-khk-lerihak-ve-hurriyetleri-durdurmustur.

[24] HDP, "Kayyım Raporu" (Ankara, 2019), https://hdp.org.tr/tr/kayyim-raporumuz/12907/; HDP,

Yukarıdaki gelişmeler, doğrudan demokrasi ile temsili demokrasi arasındaki çekişmenin Kuzey Kürdistan'daki tezahürüdür. Bu nedenle Arendt'in temsili demokrasi ile siyasi parti sistemine alternatif ve siyasi özgürlüğün olmazsa olmazı olarak gördüğü konsey sistemini hem genel olarak hem de Kuzey Kürdistan özelinde tanımak ve tartışmakta yarar vardır. Zira seçilen belediye başkanları, belediye meclis üyeleri ve hatta muhtarlar yerine kayyım atanması şeklindeki pratiğin önemli amaçlarından biri de ulus devletin merkezi yönetimini olabildiğince güçlü tutmak, yerel yönetimlerin merkezi yönetimin yetki ve otoriteden yoksun enstrümanları olarak kalmasını sağlamaktır. Oysa kayyımların atandığı Kürdistan belediyelerindeki pratik, yönetimi merkezden yerele taşımaya, güçlü bir yerel yönetim anlayışı yoluyla iktidarı tek merkezli bir olgu olmaktan çıkarmaya, yani doğrudan demokrasiyi tesis etmeye yönelikti. Belediyelere kayyım atama uygulamasına bir de bu yönden bakmakta fayda vardır. Türkiye ve Kürdistan bağlamında, birbirine rakip iki anlayışın çatışma halinde olduğunu görürüz: Türk siyasetini domine eden *egemenlik* anlayışı ile Kürt siyasi hareketinin hayata geçirmeye çalıştığı *egemenlik* karşıtı, *özerklik* anlayışı.

Kürt Otonomisi Türk Egemenliğine Karşı

Türkiye'deki mevcut iktidarın egemenlik anlayışı, klasik ulus devlet egemenlik anlayışı üzerine oturmaktan ziyade, mutlakiyet dönemleriyle bilinen dine dayalı egemenlik anlayışı sınırlarında dolaşmaktadır. Yani, ulusun egemen olduğu, parlamento gibi merkezi bir temsil organının tüm ulusun iradesini temsil ettiği ve tüm ulus adına hareket ettiği ilkeleri -yasamanın üstünlüğü fikri- üzerine oturan klasik ulus devlet egemenlik anlayışı, burada yerini yarı teokratik yarı mutlakiyetçi, ama her hal ve şartta otoriter bir egemenlik anlayışına bırakmıştır. Bu yeni anlayış devletin başındaki kişinin tanrının yer yüzündeki gölgesi olduğuna dair net bir iddiada bulunmasa da bu yönde çokça ima ve sembol üretmektedir. Esasen 20. yüzyılın totaliter egemenlik anlayışının doğup yerleşmesine hizmet eden 'lider/önder aynı zamanda ulusun/halkın iradesini de kendi şahsında cisimleştirmektedir' varsayımını da çekinmeden dillendiren bu yeni karma anlayış, totaliter, mutlakiyetçi ve teokratik simge ve ilkeler arasında gidip gelen bir egemenlik anlayışına tekabül etmektedir. Bu anlayışın temeli şüphesiz dini ve 'milli' eğitimdir. Tanrının egemenliği ortak, rakip veya yarış kabul etmez. Bu *şirk*tir. Böyle bir siyasi anlayış karar alınırken oylamayı, tartışmayı ve müzakereyi, yani demokrasiyi değil, en iyimser halde dahi sadece *meşvereti*, yani danışmayı esas alır.[25] İmamın, yani liderin iradesi kanundur ve 'istikrar' için, 'birlik' için, iktidarın kim olduğuna dair tartışma ve yarışmanın ortadan kalkması için, tek kişinin iradesine

"HDP'den Kayyum Raporu," Birgün, 2019, https://www.birgun.net/haber/hdp-den-kayyum-raporu-277100.

[25] Gökhan Bacık, 'Demokrasi İstişareden Üstündür', *Maviyorum*, 2016.

tabi olunmalı, yöneticiye biat edilmelidir. Bu anlayış, her kademede, toplumu çok keskin bir yöneten-yönetilen ayırımına tabi tutar. Yöneten dilediğini takdir etmeye muktedir kılınmakta, yönetilen ise tebaa mertebesine indirilmekte ve kendilerine tabiiyetle itaat dayatılmaktadır.

Oysa başta da işaret ettiğim üzere, demokraside esasen yöneten ve yönetilen ayrımının yok olması lazım. İşte dine dayalı egemenlik bu nedenle sultanlık ve halifelik geleneğine oturur. Rakip ve yarışma kabul etmez. Tekçidir. 'İktidar gölge kabul etmez' anlayışından gelir. Halbuki, Arendt'in ilgili referansında, egemenliğin, hele de tekçi egemenliğin olduğu yerde özgürlük yoktur; çünkü egemenlik, yani tekçi ve merkeziyetçi iktidar, insan ilişiklerinin doğası olan çoğulluğu bitirir.

Kürt hareketinin esinlendiği egemenlik ise, klasik egemenlikten çok özerkliğe vurgu yapan *topluluk egemenliği* anlayışıdır.[26] Yani insanlar ve toplulukların birbirleri üzerinde egemenlik kurmasına değil, küçük toplulukların otonom olmasına dayalı bir anlayıştır bu. Türkiye bağlamında bu Kürdistan'a veya Kürt siyasasına özgü bir eğilimdir. Kayyım atamaları bağlamında karşı karşıya olduğumuz çatışma işte bu çok farklı iki egemenlik anlayışının çatışmasıdır. Bu yönüyle mevcut hukuksuzluk sistemik olarak temsili ve doğrudan demokrasi arasındaki genel çatışmanın, kavramsal açıdan egemenlik ve otonomi temelli siyasal programlar arasındaki çatışmanın bir yansımasıdır. Arendt'in deyişiyle, modern devrimlerin ortaya ilk çıktıkları andan bu yana gördüğümüz şey tekrar edilmektedir: iktidar ve ayrıcalıklarını egemenlik kavramına ve temsili organ ve prosedürlere borçlu olan kişi ve organlar, bu sisteme alternatif olabilecek kişi ve organları sindirmek amacındadır. Kayyım atamaları mevcut iktidarın bu amaca ulaşmak için başvurduğu bir araçtır.

Sonuç olarak, Arendt'in konsey sistemine dair çözümlemelerinin tarihsel örneklerle ve yitip giden devrimlerle ilgili olmaktan çıkıp güncel bir bağlam bulduğu kanısındayım. Zira Kürt siyasi hareketinin savunduğu, toplumun ve toplulukların kendilerini yerel meclisler ve bölgesel konseyler temelinde serbestçe örgütlemelerini öngören demokratik özerklik ideali, doğrudan ve yarı-doğrudan demokrasiye dayalı bir yönetim sistemidir. Bu sistem, Arendt'in tek demokratik alternatif olarak sunduğu konsey sistemi gibi, hem ulus egemenliğine ve onun ilham kaynağı ve yeni tezahürleri olan mutlakiyetçi/tekçi egemenliğe karşı duran, hem de temsili demokrasiye dayalı mevcut sistemin sakıncalarını ortadan kaldırma potansiyeline sahip olan bir özyönetim sistemidir. İkisini bir arada düşünüp tartışmak demokrasinin geleceği açısından elzem ve kaçınılmazdır.

[26] Kürt siyasi hareketinin özgürlük ve egemenlik anlayışına, ayrıca topluluk otonomisi veya egemenliğine dair geniş bir tartışma için bkz.: Hanifi Baris, *The Kurdish Model of Political Community: A Vision of National Liberation Defiant of the Nation-State*, London: Lexington Books, 2021, chap. 4 and 5.

DİRENİŞ VE HAFIZA

CUMHURİYET REJİMİNDE KÜRTLERİN 'FETRET DÖNEMİ' Mİ? KÜRT SAKLI KAMUSAL ALANINDA DİRENİŞİN ALT-POLİTİKALARI (1938-1967)

Adnan Çelik[1]

Giriş

Kemalist Cumhuriyetin, 1938'e kadar süren parçalı ama yaygın Kürt isyan ve direnişlerine yönelik despotik şiddetinin ardından Türkiye Kürtleri kendi kabuklarına çekildiler ve on yıllar boyunca devlete açıkça meydan okumak ya da onunla çatışmak için herhangi bir girişimde bulunamadılar. Fakat Kürtlerin mücadelesi, sonraki on yıllar boyunca yeni biçimlerde tezahür etti ve Kürt saklı kamularında yeni örtük direniş formları ortaya çıktı.[2] Bu makale, doktora tezim kapsamında Diyarbakır'ın Kulp (Pasor), Lice (Licê) ve Silvan (Farqîn) ilçelerinde yürüttüğüm etnografik saha araştırması ve arşiv çalışmalarına dayanarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sonrası "sessizlik yılları"/"yılgınlık yılları"[3] veya "fetret dönemi"[4] olarak adlandırılan on yıllar boyunca (takriben 1938-1967 arası dönem) Kürt saklı kamusal alanında süregelen ve kilit önem taşıyan bazı direniş formlarına ve onların alt-politikalarına odaklanmaktadır. Bu kapsamda, yeni ulus-devlet sınırlarının oluşturulmasına rağmen devam eden bir sınır ötesi ticaret geleneğinin devamı olarak "kaçakçılık", yeni Kemalist rejim tarafından yasaklanmış olmalarına rağmen Kürt bölgesinde gizli bir şekilde devam eden "medreseler" ve Kürt bölgelerinde artan toplumsal hoşnutsuzluğa dair dağınık bir sözcelemi ifade eden sosyal "eşkıyalık" pratiklerini ele alıyorum. Bu üç direniş formunun, sırasıyla sınır egemenliği, adalet ve hukuk ve meşru şiddet kullanımı alan-

[1] Almanya Beşerî Bilimler İleri Araştırmalar Enstitüsü'nde (KWI) doktora sonrası araştırmacı.

[2] Adnan Çelik, *Dans l'ombre de l'état: Kurdes contre Kurdes. Une anthropologie historique des conflits intra-Kurdes au Kurdistan de Turquie*, 1st edition, Antwerp: Brepols Publishers, 2022.

[3] Bkz. Hamit Bozarslan, "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)," in *Milliyetçilik*, vol. 4, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 841–70.

[4] Bu ifadeyi siyasetçi, avukat ve yazar Ruşen Arslan'dan ödünç alıyorum.

larında, Türk ulus-devletinin Kürdistan'daki kolonyal tertibat tekeline ciddi meydan okumalar teşkil ettiği tezini savunuyorum.[5]

Kürt toplumundaki bu üç farklı pratiğin ve tetikledikleri baskı biçimlerinin, antropolog James Scott'tan ödünç aldığım, "gizli senaryo" (*hidden-transcripts*) ve "alt-politika" (*infra-politics*)[6] kavramları ile analiz edildiklerinde daha anlaşılır hale geleceklerini savunuyorum. Scott, bu kavramlar aracılığıyla, özellikle cepheden, görünür ve açık siyasi direniş bedelinin çok ağır olacağı dönemlerde madunlar tarafından başvurulan "ayrık direniş" olgularına ışık tutmayı başarmıştır. Bu bakış açısına göre, kamusal olarak açıkça ifade edilmeyen ancak onu paylaşan grubun bütünlüğünün temelinde yer alan "gizli senaryo" ve "alt-politika" pratikleri, gizli senaryoda örtük kalan bir tahakküm eleştirisini bu kez açıktan ifade eden kamusal siyasi protesto hareketlerinin ortaya çıkması için gerekli önkoşulu oluşturmaktadır.[7]

Kolonyal Sınırlara Meydan Okuyan Bir Pratik Olarak Kaçakçılık

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması, yeni sınırlarla birbirinden ayrılan Türkiye, Irak ve Suriye'nin kurulmasına yol açtı. Daha önce şekillenen Osmanlı-İran sınırının yanı sıra, bu yeni ulus-devlet sınırları, uzun zamandan beri sosyal ve ekonomik karşılıklı bağımlılıklarla birleşmiş olan halkları bölerek sosyal, tarihi, dini, coğrafi ve çevresel dokularını bozdu. Ulus-devletler bu sınırları güvenlik aygıtlarıyla güçlendirerek geçilmelerini giderek daha zor ve ölümcül hale getirdiler. Yeni bölgesel ve siyasi mühendislik, sınırların çoğalmasına ve askerileşmesine yol açarak sadece bir ulus olarak Kürtleri değil, aşiretleri ve aileleri de birbirinden ayırdı ve iletişimi zorlaştırdı ya da imkânsız hale getirdi. Böylece – yasal ve meşru şiddet gibi – yasal dolaşımın tekelleşmesi de inşa halindeki modern ulus-devletler için öncelikli bir politika haline geldi ve "Hudut namustur!" söylemi gibi örneklerden de görülebileceği üzere sınırların yasadışı yollarla ihlal edilmesi ulusa ihanet olarak görülmeye başlandı. Tam da bu bağlamda yeni ulus-devlet sınırları ile bölünen Kürdistan'ın ekonomik entegrasyonu, ulusal sınırların ve yeni ulusal pazarların yaratılmasıyla yeni bir

[5] Okumakta olduğunuz makalenin dayandığı bu analiz merceği, tahakküm eden/tahakküm edilen diyalektiğinin merkeziliğini kabul eden bir okuma çerçevesinin parçası olmakla birlikte, uzun zamandır Kürtler içi şiddet ve ihtilaflar üzerine çalışan birisi olarak, tahakküm edilenler tarafından inşa edilen bu yeraltı ağlarında gerçekleşen toplumsal ilişkilerin idealize edilmesini savunmuyor zira eşitsizlikler, güç ilişkileri ve tahakküm, bazen çok şiddetli olmak üzere, burada da inkar edilemez bir şekilde icra edilmektedir.

[6] James C Scott, *La domination et les arts de la résistance : Fragments du discours subalterne*, Paris: Éditions Amsterdam, 2009.

[7] James C. Scott, "Infra-Politique Des Groupes Subalternes", *Vacarme*, vol. 3, no. 36, 2006, p. 26.

aşamaya girdi. Yeni sınırların oluşturulması, normal yollarla sürdürülen Kürt ekonomik faaliyetlerini yasadışı kıldı ve "kaçakçılık" olarak ifade edilmeye başlanan bu pratik Kürt periferisinde önemli bir ekonomik faaliyet haline geldi.

Yeni Kemalist yönetim, kaçakçılık ve sınır ihlallerini başlangıçta sadece bölünmüş aile ve aşiretleri ilgilendiren bir sorun olarak görürken, kısa süre sonra çok daha geniş boyutlu bir tehdit olarak görmeye başladı. Gerçek bir ulusal ekonomi yaratmak ve örneğin, Halep'in Türkiye'nin Kürt bölgelerinden yapılan sınır ötesi ticaretin ana çekim merkezi olmaya devam ettiği gerçeğini düzeltmek için erken dönemde bir dizi önlem almayı düşündü. Daha 1930'larda, yetkililer ticareti yapılan malların niteliği ve kaçakçıların profilleri hakkında raporlar hazırlamakla görevlendirildi. "Kaçakçılık sorunu" terimi ilk kez İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'nın tespitlerini sunduğu ve kaçakçılığın "ulusal bir sorun" olarak inşa edilmesinin kurucu metni olarak kabul edilebileceğimiz 5 Aralık 1931 tarihli bir raporda ortaya çıkar. Kaya'ya göre bu sorun özellikle Suriye sınırında "çok endişe vericidir"[8] zira Halep şehrinin Kürt ekonomisinde oynamaya devam ettiği merkezi rol Siirt ve Muş'a kadar tüm güney sınırlarına kadar uzanmaktadır. Bu raporun ardından Cumhuriyet bürokratları 1930'lardan itibaren hem kaçakçılık sorununu çözmek ve gerçek bir ulusal ekonomi yaratmak hem de Kuzey Suriye'nin (*Binxet*) güçlü Kürt ve Ermeni varlığına sahip demografik yapısının tetiklediği sınır ötesi temasları sınırlamak amacıyla bir dizi önlem almaya başladılar.[9]

Saha araştırmamı oluşturan Lice'deki kaçakçılık olgusu, sınır bölgelerine kıyasla kaçakçılık faaliyetlerine farklı bir ışık tutmaktadır. Suriye, Irak ve İran sınırlarından uzakta bulunan Lice, yine de eski Osmanlı ticaret yolları üzerindeki konumu nedeniyle sınır ötesi ticarette önemli bir rol oynamıştır. Osmanlı döneminde Lice, güneyde Halep'i kuzeydoğuda Erzurum'a bağlayan bir ticaret merkeziydi ve merkepçilerin[10] ana güzergâhı üzerindeydi. Yeni ulus devletlerin kurulmasından ve sınır geçişlerinin yasaklanmasından sonra bu güzergâhlar mal kaçakçılığı için kullanılmaya devam edildi.

Lice'de yaptığım görüşmeler, kaçakçılık ile ilgili güçlü bir hafızanın varlığını gösteriyor. Hatta görüşmecilerim 1950-1980 dönemini kaçakçılık dönemi (*dema qaçaxiyê*) olarak adlandırdılar. Bu mesleği icra edenlerin çoğunluğu bundan gurur

---

[8] BCA 030.10.180.244.6, s.1

[9] 1915-1938 arası dönemde Suriye'ye göç etmek zorunda kalan Ermeniler, Süryaniler, Ezidiler ve Kürtler Türk milliyetçiliği için özellikle önemli bir risk oluşturuyordu. Bkz. Jordi Tejel Gorgas, *Le Mouvement Kurde de Turquie En Exil : Continuités et Discontinuités Du Nationalisme Kurde Sous Le Mandat Français En Syrie et Au Liban, 1925-1946*, Bern: Peter Lang, 2007.; Seda Altuğ and B.T. White, "Frontières et Pouvoir d'État. La Frontière Turco-Syrienne Dans Les Années 1920 et 1930", *Vingtième Siècle*, vol. 130, no. 3, 2009, p. 91–104.

[10] Eşek veya at sırtında taşımacılık faaliyeti.

duyuyordu. Özellikle güçlü bir devlete karşı sürekli bir meydan okumayla özdeşleştirilen bu riskli mesleğin icrası, erkeklik, yiğitlik (*mêrxasî*) olarak görülüyordu. Kaçakçı hikayeleri cesaret, güven ve suç ortaklığı, dostluk ve risk almaya dayalı güçlü bir ilişkiler ağını vurguluyordu. Birlikte çalışmanın özel normlarına dayanan özel bir deneyim olarak tanımladıkları kaçakçılık deneyimi etrafında inşa edilen kaçakçı *ethos*u, aile tarafından temsil edilen geleneksel dayanışma ağları ile gizli bir şekilde örgütlenmiş bir ağa duyulan ihtiyacın kesiştiği noktada şekillenmiştir. Bu ağ aile ile başlar ancak iş birliği, güven, yoldaşlık, dayanışma ve bu pratikler aracılığıyla ortaklaşa yaşanan maceralar ile genişler. Bu pratiğin yasadışı doğası, mayınlar ve askerlerle dolu sınırları geçerken maruz kalınan ölümcül risk, sınırı mümkün mertebe çabuk ve gece geçme ihtiyacı ve alınıp satılan malları gizlice taşımanın yollarını bulma gereksinimi nedeniyle, ağa giren tüm üyelere dayatılan ortak normlar oluşturuldu.

Licelilerin sınır ötesi hareketliliğinin yerelin ekonomik, sosyal ve siyasi seyri üzerinde birçok etkisi oldu. Örneğin siyasi düzeyde, Lice kaçakçılarının ekonomik rollerinin ötesinde, özellikle 1950'lerden itibaren, oluşum sürecindeki "Kürt ulusal bilincinin" yayılması için önemli kaldıraçlar haline geldiklerini belirtmek gerekir. Kürdistan'ın dört parçasındaki değişimleri ve temasları sayesinde, insanların birbirlerinin sınırların ötesindeki koşullarından haberdar olmalarına katkıda bulundular ve bu farkındalık zamanla siyasallaştı. Yine 1960'larda Mustafa Barzani liderliğindeki KDP, Irak devletine karşı silahlı mücadeleye başladığında, haberleri Türkiye'de yayan kaçakçılardı. Kürtlerin dört baskıcı rejim altındaki durumuna tanıklık eden ve dört bir yandan haber toplayan kaçakçılar, Türkiye'de yasaklanan kitap ve ses kasetlerinin dağıtımına da önayak oldular. Kaçakçılar devletin sınırlamak ya da dolaşımını engellemek istediği her şeyin kaçakçısı haline geldiler ki bu, ulusal sınırlar dışında üretilen mallarla sınırlı olmaktan çok uzaktı.[11] Kaçakçılığın Kürt ulusal bilincinin inşasında oynadığı rol yadsınamaz, ancak kendimizi bu yorumla sınırlamak indirgemeci olacaktır. Etnografik saha araştırmamdaki tanıklıkların da gösterdiği üzere, kaçakçı figürü, 'mesleğini' icra edebilmek için stratejilerini sürekli olarak engellediği devlet otoritesine meydan okuyarak somutlaştırdığı şeylerle bağlantılı bir prestij ve olumlu bir tahayyülle

---

[11] 1915'i takip eden yıllarda, Ermeni, Süryani ve Ezidilerden hayatta kalanların Binxet'e geçişini (bazen hayatta kalan bir Ermeni'yi ücret karşılığında ailesinin yanına geçirerek, daha sıklıkla da Serxet'ten *Binxet*'e mektup ve hediye alışverişi yaparak) gerçekleştirenler onlardı. 1920 ve 30'larda Türkiye Cumhuriyeti'nin istediği mehkûm ve firarları; 1940'lardaki kıtlık döneminde ve 1950'lere kadar çalışmak için Beyrut'a gitmek isteyenleri; *Binxet*'in "özgür medreselerinde" eğitimlerine devam etmek için giden feqîleri; bir kan davası veya bir kadının kaçması/kaçırılmasıyla bağlantılı bir aşiret düşmanlığından kaçan insanlara rehberlik edenler kaçakçılardı. Türkiye'de yasaklanan kaset, kitap ve dergileri, 1960'lı ve 1970'li yıllarda Irak'taki Kürt hareketine katılmak isteyen gençleri, 1971 ve 1980 askeri darbelerinden korunmak için çıkış yapanları sınırdan geçirenler de yine kaçakçılardı.

çevrilidir. Nasıl ki aşiret mensupluğuna özgü davranış ve haysiyet kodları varsa, aynı şekilde kendi standartları olan bir "kaçakçı ethosu"nun ortaya çıktığını görebiliriz.

Hem sınırı geçmenin içerdiği yüksek risk (1970'lere gelindiğinde Suriye sınırı neredeyse geçilmez hale geldi) hem de Kürt bölgelerinin Türk ekonomisine giderek daha fazla entegre olması nedeniyle kaçakçılık cazibesini yitirmeye başladı. Bazı kaçakçılık aktörleri ve ağları o dönemde yükselen Kürt siyasal mücadelesine dahil olurken, diğerleri de gelişmeye başlayan yeni kaçakçılık biçimlerine yöneldi. Lice kaçakçılarının bazıları Irak'a silah satışına ve İran'dan Avrupa'ya eroin ticaretine yöneldi. Kısa süre içinde "kartelleştiler" ve 1980'lerde derin devlet ağları tarafından iş birliği yapmaları amacıyla kendilerine yaklaşıldı.

Kaçakçılık ile mücadele başlangıçta Türk devleti tarafından ulusal bir ekonomi inşa etmek amacıyla yürütüldüyse de esas olarak Irak'tan ama aynı zamanda Suriye'den gelen "Kürtlük cereyanının" Türkiye topraklarında Kürt sorununun gelişimi için temsil ettiği siyasi etki riskinin açık bir farkındalığı tarafından yönlendirilmeye başlandı. 1980'lerden sonra ise "terörle mücadele" söylemi dolaşıma girmeye başladı. Devlet, korucu olmayı kabul edenlerin kaçakçılık yapmasına zımnen izin verecek/onlarla ortaklaşarak ve Kürt duyarlılığına sahip mafya liderlerini rüşvet ve şantajla kendi parapolitik ağlarına dahil etmek isteyecek (Liceli Hüseyin Baybaşin) ya da öldürecekti (Liceli Behçet Cantürk).

Paralel Bir Hukuk Merkezi ve Kürtçe Eğitimin Yuvası Olarak Kürt Medreseleri

Medreselerin Kürt dili ve kültürünün aktarılmasında/korunmasında oynadığı rol birçok araştırmacı ve yazar tarafından vurgulanmıştır.[12] Kürt medreseleri Cumhuriyetin ilanından 1970'lere kadar Kürdistan'da adalet ve yargı dağıtan başlıca kurumlardı. Dolayısıyla medreseler, eğitim dili, içeriği ve amacı bakımından resmi sistemden farklılık gösteren paralel bir eğitim ve hukuk ağıydı. Medreseler, 1924'te yasaklanmalarından itibaren devletin despotik gücünden kaçmak için Kürdistan'da, özellikle de altyapısal gücünün hala zayıf olduğu yerlerde gizlice

---

[12] Bkz. Metin Yüksel, *Dengbêj, Mullah, İntelligentsia: the Survival and Revival of the Kurdish-Kurmanji Language in the Middle East*, 1925-1960, Unpublished PhD Dissertation, Chicago: University of Chicago, 2011.; Martin Van Bruinessen, *Mullas, Sufis, and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society: Collected Articles*, Istanbul: The Isis Press, 2000.; Serdar Şengül, Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2008.; Zeynelabidîn Zinar, "Medrese Education in Northern Kurdistan," ed. Martin Van Bruinessen and Joyce Blau, Les Annales de l'Autre Islam, no. 5 (Special Issue, Islam Des Kurdes), 1998, p. 39–58.; M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı*, Ankara: Beyan Yayınları, 2009; Şakir Epözdemir, *Medreseyên Kurdistanê*, Istanbul: Nûbihar, 2015.

faaliyet göstererek, kaçakçılıkta olduğu gibi bünyesinde ortak bir ethosun geliştiği ve bunun da değerler ve normlar ürettiği enformel bir ağ oluşturarak, aynı zamanda bir infra-politik faaliyet alanı haline geldiler.

Medeni Kanun'un 1926 yılında yürürlüğe girmesiyle birlikte Türkiye'deki hukuk sistemi pozitif hukuk dönemine girdi. Seyda (medrese hocası) ve mollaların biyografileri ve etnografik araştırmam sırasında yaptığım görüşmeler, köy sakinleri tarafından her gün çeşitli sorunlarla ilgilenmeleri için çağrıldıklarını ve bu sorunları pozitif hukuka başvurmadan, seyda ve mollalar tarafından yeniden yorumlanan yerel geleneklerden normatif unsurlarla karıştırılmış İslam Şeriatı yasalarına göre çözdüklerini göstermektedir. Özellikle, ünlü seydalar tarafından ilan edilen fetvalar son derece önemliydi. Bu fetvalar bize Türkiye Cumhuriyeti'nde farklı zamansallıkların bir arada var olduğunu gösteriyor ve her dönem için gündelik yaşamın izlerini, toplumsal dönüşümleri ve gerilimleri ve Kürdistan'da kimlikle bağlantılı ethos değişimlerini takip etmeyi mümkün kılıyor.

Araştırma sahalarımdan olan Silvan, medreselerin tarihi ve gelişimi açısından özellikle ilginçtir. 19. yüzyılın sonunda üç büyük toprak sahibi aile, bölgenin ünlü mollalarını ya da seydalarını köylerine davet ederek medreseler inşa ettirmiş, onlar ve feqîler (medrese öğrencileri) için kaynak sağlamışlardır. Bu büyük aileler için bir medrese inşa etmek ve tanınmış seyda davet ederek orada ders vermek çok önemli bir prestij kaynağıydı. Ferhendli Mele Yehya, Mele Yasîn, Belêli Mele Îbrahim gibi 1925'ten önce de müderrislik yapan tanınmış seydalar, güçlü ev sahiplerinin himayesi altında derslerine ara vermeden devam ettiler ve yeni bir molla ve seyda nesli yetiştirdiler. 1950'lere gelindiğinde, köylerde yeni küçük medreseler (*hucra*lar) kurarak oldukça yoğun bir ağ oluşturdular. Ancak Silvan'da medrese geleneğinin ikinci bir kaynağı daha vardı. 1925'teki Şeyh Said İsyanı sonrasında üç büyük şeyh ailesinin (Bokarkî, Bêzwan ve Baxça) üyeleri ya idam edilmiş ya hapsedilmiş veya sürgün edilmiş ya da *Binxet*'e sığınmıştı. Bu olayın, 1947 affına kadar medrese ağları üzerinde uzun süreli bir etkisi oldu.

1960'ların başından itibaren Silvan'da Kürt siyasallaşmasına dair ciddi bir hareketlilik yaşandı ve bu durum yeniden canlanan Kürt milliyetçi fikirlerinden esinlenen bir itiraz ikliminin ortaya çıkmasını teşvik etti. Bu yeraltı atmosferi bazı medrese çevrelerini de kapsıyordu. Önceki nesil seydaların devlete karşı muhalefeti daha çok laikliğe karşı dini motivasyonlara dayanıyordu. Yeni kuşaktan bazıları içinse devletin Kürtlere ve Kürtlüğe karşı tutumu ön plana çıkmaktadır. Medreselerde Arapça'nın yanı sıra Kürtçenin de kullanılması, Kürt yazılı edebiyatını da içeren bir bilgi dağarcığının ve dolayısıyla devlet okullarındaki eğitimde açıkça bulunmayan tarih ve kültür unsurlarının aktarılmasını sağlamaktaydı. Türkiye'de yasaklı olan Cegerxwîn gibi şairlerin metinlerinin kaçakçılar sayesinde medreselere ulaşması, feqîlerin siyasallaşmasına katkıda bulundu ve

1960'larda Kürt çevrelerinde gelişmekte olan sol düşünce ile bir yakınlaşma zemini oluşturdu.

1950'lerden 1980'lere kadar Silvan'ın siyasi yörüngesini etkileyen bu yeni kuşağın başında Mehmûd Yeşîl, Mele Abdülkerim Ceyhan, Mele Mahmut Okutucu, Mele Evdilayê Timoqî, Muhterem Biçimli, Misbah Yaruk gibi medrese kökenliler geliyordu. Birçok tanıklık medreselerin bu dönemdeki aktif rolü üzerinde ısrar etmektedir.[13] Bu kişiler, yerel bir siyasi ağ oluşturarak 1967 yılında Silvan'da gerçekleşen ilk Doğu Mitinginin ana düzenleyicileri oldular. Ayrıca 1969'da DDKO'nun Silvan şubesinin kurulmasının arkasında da onlar vardı. Bu medreseli kuşağın üyeleri, dini bağlılıklarına rağmen hem Kürt sorunu hem de toplumsal eşitsizlikler konusunda sol fikirlere açıktı. Bu açıklık, Doğu Mitinglerinin örgütlenmesinde ve DDKO'nun kuruluşunda dahil oldukları ittifakı da açıklıyor.[14]

Yeni kuşaktan bir kesim, 1970'lerden itibaren açık ve kamusal bir biçim alan Kürt protestosuna büyük ölçüde dahil oldu. Diğer bir kısmı da protesto hareketlerine karışmadan ya da ahlaki olarak kınamadan kendini dini hizmet misyonuyla sınırlayarak faaliyetlerini sürdürdü. 1970'lerde medreselerin krize girmesiyle birlikte bu ikinci kategori yeniden dönüşüm arayışına girmiş, üyeleri yirmi yıldır zaten az çok yakın oldukları sağ partilere veya cemaatlere, bazıları aşırı sağdaki Türk milliyetçisi partilere, bazıları da radikal İslamcı hareketlere daha fazla angaje olmuşlardır. Bunlardan bazıları 1970'lerin sonunda Hizbullah'ın kuruluşuna bile katkıda bulunmuştur.[15] Medreselerin gizli işleyişi on yıllar boyunca bir infra-politik alan olarak hareket etti ve tıpkı kaçakçılıkta olduğu gibi, "laik" ve/veya "Türkçü" bir ulus-devlet inşa etme yönündeki resmi devlet ideolojisinin her gün sorgulandığı ağların inşasına ve gayrı resmi olarak yapılandırılmasına olanak sağladı. Bu ağlar, Silvan'da birçok Kürdün siyasallaşması için bir zemin oluşturmuş ve özellikle de 1960'larda kamusal siyasi protesto eylemleri için örgütlenmelerinin kaldıracı olmuştur.

[13] Mehdi Zana, *Bekle Diyarbakır*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2014; Mehmûd Yeşîl, *Desteyek Ji Çîroka Jiyana Min*, İstanbul: Doz Yayınları, 2009.; Tarık Ziya Ekinci, *Lice'den Paris'e Anılarım*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

[14] Elbette medreselerde yayılan, sol fikirlere açık ve güçlü bir Kürt duyarlılığına sahip yeni öznellik tüm seydalar tarafından takdir edilmedi. Örneğin, Silvanlı seyda Molla Ali (1923-), Cegerxwîn'in şiirlerinin artan popülaritesi karşısında duyduğu kızgınlığı, 1950'li ve 1960'lı yıllarda feqîler arasında dolaşan ve Cîgernûr mahlasıyla imzaladığı hiciv dolu bir şiirde dile getirmiştir. Bkz. Arafat Yaz, Cumhuriyet Dönemi müderrislerinden Silvanlı Seyda Molla Ali Zila'nın (ilmî) hayatı, eserleri ve kişiliği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2012.

[15] Mehmet Kurt, *Türkiye'de Hizbullah: Din, Şiddet ve Aidiyet*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Hoşnutsuzluğun Toplumsal Örgütlenmesi Olarak Kürt Eşkıyalığı

İnfra-politik sorgulama ışığında incelemeyi seçtiğim üçüncü alan ise "eşkıyalık" 1950'lerden itibaren 'Doğu'da eşkıyalık' meselesi[16] günlük ulusal basının manşetlerine taşındı. Günlük ana-akım gazeteler bu konuda onlarca köşe yazısı, rapor ve özel haber yayınladı. Bu, isyancılarla ilişkilendirilen ve kanun kaçağı olarak kaderleri direniş ve isyanların bastırılmasıyla doğrudan bağlantılı olan 1930'ların 'eşkıyalarından' (Kürt belleğinde daha ziyade *mehkûm ve firar* olarak adlandırılan) tamamen farklı bir olgudur. Türk ulusal basınının 1950'lerin ikinci yarısından itibaren nispeten kitlesel olduğunu kavradığı eşkıyalık dalgası, cinayetlerden hırsızlıklara ve kadın kaçırmaya kadar oldukça geniş bir yelpazeye yayılan bir dizi adi 'suç' ve 'cürüm'ü kapsıyordu ve öncekine göre çok daha yaygın, coğrafi olarak dağınık ve koordinasyonsuzdu. Daha çok aile veya aşiretten kopan bireysel girişimlerin sonucuydu ve hepsinden önemlisi açıkça siyasi veya dini taleplerle bağlantılı değildi.

Yeni eşkıyalık dalgası iki olgu üzerinden yorumlanabilir. Bir yandan, o zamana kadar devlet yetkilileri dahil olmadan ya da bilgilendirilmeden toplum tarafından 'kendi içlerinde' halledildikleri için devlet tarafından görülmeyen sosyal hayata ilişkin birçok olay (namus cinayetleri, kadınların kaçırılması, kan davaları vb.) 1950'lerde görünür hale gelmeye başladı. Kürdistan'a dağılan ve sayıları giderek artan devlet görevlileri, ancak 'suçluluk' ve 'geri kalmışlık' merceğinden anlayıp rapor edebildikleri bu uygulamalarla karşı karşıya kaldılar. Bölge sakinleri tarafından 'olağan' kabul edilen bu pratikler devlet normatifliği ve modern bir ulus-devlet inşa etme arzusuyla bağdaşmamaktaydı. Devletin hukukun uygulanmasını tekeline alma ihtiyacı, pozitif hukuku tüm bölgeye homojen bir şekilde dayatma girişimine yansıdı. Bu uygulamalar daha sonra yeniden yorumlanarak 'eşkıyalık' olarak sınıflandırılıyordu.

Eşkıyaların sayısı geleneksel hiyerarşik ilişkileri ve ekonomik dengeleri altüst eden bu büyük sosyo-ekonomik dönüşümlere paralel olarak artmaktaydı. Buna bağlı olarak Kürt toplumundaki yerleşik eşitsiz ilişkiler daha da şiddetlendi. Köylülerin maruz kaldığı devlet şiddetine, geleneksel yerel aktörlerden bazılarının merkezi otoriteyle kurduğu ittifakla pekişen himaye ilişkilerinin baskısı eklendi ve topraksız köylülerin sayısı dramatik bir şekilde arttı. 1950'lerin ikinci yarısın-

[16] Kürt eşkıyalığı üzerine yapılmış bazı temel çalışmalar için bkz. Hikmet Kıvılcımlı, *Yol 2*, cilt. II, İstanbul: Bibliotek Yayınları, 1992.; İsmail Beşikci, *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller*, Ankara: E Yayınları, 1970.; Ahmet Özcan, "The missing link in the chain of oppression and resistance: Last era of Kurdish banditry in modern Turkey, 1950-1980, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2014.

dan itibaren yüzlerce eşkıyanın özellikle gerçek kaleler inşa ettikleri sınır bölgelerini paylaşmaya başladığını söyleyebiliriz. Yolculara, memur arabalarına ve yollardaki ticari konvoylara karşı silahlı soygunlar, yağma baskınları, fidye için adam kaçırma ve tabii ki kaçakçılık yaptılar. "Eşkıyalık" ve "kaçakçılık" gerçekten de yakından bağlantılıdır. Eşkıyaların yasadışı ticarette kilit bir rol oynadıkları bilinmektedir. Ya ana faaliyetlerine ek olarak kendileri de bu işi yapıyorlardı ya kaçakçılık kervanlarına el koyuyorlar ya da kontrol ettikleri bölgelerde koruma veya geçiş hakkı karşılığında kaçakçılardan vergi alıyorlardı. Bu bölgeler, devletin kontrolü dışında kalmaya devam eden tüm sınır bölgelerini içeriyordu.[17] Bu durum devletin kaçakçılık ve eşkıyalığı sınır ötesi "Kürtçülük" cereyanı, özellikle de Barzani hareketi ile ilişkilendirmesine gerekçe oldu.

Kürt bölgesindeki ikinci eşkıyalık dalgası da 1970'lerde devletin despotik iktidarı tarafından eşkıyaların ve kaçakçıların sistematik takibi, köylerde silahsızlandırma kampanyaları ve eşkıyalıkla mücadele için özel olarak eğitilmiş komandoların gönderilmesi yoluyla yok edildi. Eşkıyaların bir kısmı öldürülürken ya da hapsedilirken, bazıları da devlet için çalışmayı kabul ederek bu kaderden kurtuldu. Devlet için çalışmayı kabul eden eski eşkıyalar söz konusu olduğunda, 1980'lerin sonu ve 1990'larda PKK'ye karşı mücadele için oluşturulan özel ekiplerde, özellikle de rehber olarak kullanıldıkları bilinmektedir. Araziye dair mükemmel bilgileri, böylece, devletin resmi organlarında ya da JİTEM gibi kontrgerilla organlarında 'terörizmle' mücadele politikasının hizmetine sunuldu.

Kürt eşkıyalığının yeniden dönüşümünün ikinci büyük yolu ise 1970'lerden itibaren kamusal alanda kitlesel olarak ortaya çıkan açık, Kürt ve sol siyasi protesto hareketi yönünde oldu. Hatta bazı eski eşkıyalar legal siyasete dahil oldular (örneğin Cizreli Hekîmo, Koçero'dan sonra muhtemelen en ünlüsü, uzun bir hapis cezasından sonra 1990'larda HADEP'in İstanbul şubesinin kurucusu oldu). Genel olarak, 1970'lerin siyasallaşmış Kürt gençleri "eşkıya" deneyimini yeni egemen okuma biçimleriyle (Kürtçülük ve Marksizm) yeniden ele aldılar, adaletsizliğe ve devlete karşı isyan ve mücadele boyutunda ısrar ederek tercüme ettiler.

Sonuç

James Scott'ın ısrarla vurguladığı gibi, alt-politikalar esasen "tehlike çok büyük olduğunda öznelerin direnmek için almak zorunda oldukları stratejik bir biçimdir".[18] Devletin despotik bir güç olarak Kürt bölgelerine nüfuz etmesi, özellikle 1930'ların sonundan itibaren Dersim soykırımıyla birlikte bu yeraltı direniş biçimlerinin gelişmesi için zorunlu koşulları yarattı. İsyanların başarısızlığı ve açık

---

[17] Beşikci, *Doğu Anadolu'nun Düzeni: Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller*, s. 208.

[18] Scott, *La domination et les arts de la résistance*, p. 216.

direniş biçimlerini hedef alan ve ayrım gözetmeksizin potansiyel tehlikeleri kapsayan baskının acımasızlığı, örgütlü kolektif eylemi uzun süre caydırdı. Aynı zamanda, bu dönemde devletin altyapısal gücü Türkiye'nin Kürt bölgelerinin çoğunda neredeyse hiç yoktu ve bu da çeşitli düzeylerde Kürt alt-politikalarının gelişmesini kolaylaştırdı.

Kaçakçılık, gizli medreseler ve eşkıyalık gibi Kürt alt-politikaları, sessiz ve kamusal alanda politik eylemler olarak iddia edilmeyen ancak açık direnişe geçiş sürecinde görünür hale gelecek bir öznelliğin ve ilişki ağlarının inşasında birincil öneme sahip olan pratiklerdi. Her üç alt-politika pratiği 1970'lerin başında eşzamanlı olarak tamamen ortadan kalkmasa da büyük oranda sönümlendi: sınır kontrolünün güçlendirilmesi kaçakçılığın adım adım sonlanmasına sebep oldu; komando operasyonlarının despotik şiddeti eşkıyalığa son verdi ve altyapısal iktidarın gelişmesi gizli medreseleri zayıflattı.

Sonuç olarak kaçakçılığın, dört parçadaki Kürt bölgeleri arasındaki sınırların geçirgenliğini fiilen hayata geçirerek Kürdistan coğrafi haritasının birliğine dair siyasi tahayyülün kristalleşmesine katkıda bulunduğunu, eşkıyalığın (ve yenilgisinin) kolektif ve örgütlü bir sömürge karşıtı şiddet fikrini tetiklediğini ve medreselerin muhafaza ettiği kültürel sermayenin de bir Kürt kültürel canlanma hareketine kapı araladığını söyleyebiliriz.

HAFIZAYI DEKOLONİZE ETMEK: 68 HAFIZASI, SAİT KIRMIZITOPRAK VE HÜSEYİN CEVAHİR[1]

Bülent Küçük
Deniz Çağtay Yılmaz
Zeynep Küçük[2]

Giriş

Kürt Tarihi dergisinde yayınlanan "68 Hareketi ve Kürtler"[3] başlıklı dosya, Kürt gençlerinin Türkiye'de cereyan eden 68 hareketi ile ilişkisine odaklanarak bu süreçte Türk gençlik hareketinden farklılaşan müstakil bir Kürt 68 kuşağından söz edilip edilemeyeceği sorusunu tartışmaya açıyor. Tuncay Şur'un Hamit Bozarslan ile yaptığı söyleşide Bozarslan, ayrı bir Kürt 68'inden bahsetmenin mümkün olmadığı varsayımından yola çıkarak 68'in Kürtler için belirleyici bir "moment" olmadığını dile getiriyor.[4] Bu argümanı Kürt gençlerinin 1950'lerin sonundan 1970'lerin ortasına kadar Molla Mustafa Barzani önderliğinde görünürlük kazanan Güney Kürdistan'daki Kürt hareketinden etkilenmek suretiyle 68 Türk gençlik hareketinden çok daha önce ve farklı faktörler sonucunda siyasallaşmış olmaları ile temellendiriyor. Öte yandan aynı dosyaya katkı sunan Azat Zana Gündoğan[5] ise Türkiye İşçi Partisi (TİP) içinde yer alan ve daha sonra Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) etrafında örgütlenecek olan Doğulular grubundan yola çıkarak Kürtlerin Türkiye 68 deneyiminin önemli bir aktörü olduğunu, dolayısıyla 68'in Kürtler için 70'lerle daha da belirginleşecek olan siyasal

[1] Bu makaleye yaptığı katkılardan dolayı Ceren Özselçuk'a teşekkür ederiz.

[2] Deniz Çağtay Yılmaz ve Zeynep Küçük, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde yüksek lisans çalışmalarına devam etmektedirler. Bülent Küçük (Doç. Dr.), Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesidir.

[3] "68 Hareketi ve Kürtler," *Kürt Tarihi*, no. 34, 2018.

[4] Tuncay Şur, "Hamit Bozarslan: TİP'i Neredeyse Omuzlarında Taşıyan Gruplardan Birisi Kürt Hareketi", *Kürt Tarihi*, no. 34, 2018, s. 28–35.

[5] Azat Zana Gündoğan, "Doğulular, 68'liler", *Kürt Tarihi*, no. 34, 2018, s. 36–43.

aktörlük vasfına önemli bir katkıda bulunduğunu dile getiriyor. Gündoğan, Türkiye 1968'ini tartışmaya açarken, Doğulular grubunun rolünün bir anımsama(ma) meselesi olduğunun altını çizerek ancak bu anımsanmayışın üzerine düşüldüğünde "tedavüldeki hegemonik 68 anlatılarına bir alternatif getirilebileceğini" söylüyor.

Yürüttüğümüz araştırma projesinin verilerine dayanan bu makalede[6], biz de meseleyi Kürtlere özgü bir 68 deneyiminin "varlığı-yokluğu" tartışmasına indirgemeden, mevcut 68 hafızasının parçalı, melez ve başat anlatılar karşısında bir kısmı gölgede bırakılmış deneyimlerini nasıl ele alabiliriz sorusunun belirleyici bir nokta olduğunu düşünüyoruz. Bu yazımız ile söz konusu perspektifi genişletmek adına 68 meselesinin çeşitlenen hafıza boyutuna ve dönüşen öznelleşme süreçlerine bakmak istiyoruz. Kürtler başlangıçta Güney'de hâkim olan politik dinamiklerden etkilenerek ve bu dinamiklerle temasa girerek Türk gençlerinden daha evvel ve farklı sebeplerden dolayı siyasallaşmış olabilir. Ne var ki 68'in özgürlükçü sol atmosferi kentli Kürt gençlerinin önemli bir kısmını derinden etkilemiş, onlara kendi dışlanmışlıklarını (kalkınmacı) sol tahayyül perspektifinden ifade etme imkânı sağlamıştır. Bu dönemde bir yandan yeni bir müstakil (anti-kolonyal) Kürt solu ortaya çıkmış, diğer yandan Kürt gençlerinden Türk soluna kitlesel boyutta katılımlar olmuş ve bu gençlerin bir kısmı solun önemli gençlik liderleri arasında yerini almıştır. Bu da solun dönüşerek zihinsel ve demografik olarak melezleşmesine alan açmıştır. Bu bağlamda Hüseyin Cevahir ve Hüseyin İnan gibi 68'in öne çıkan liderlerinin (Alevi) Kürt olduğunu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Bu liderlerin sol bir söylem içinde konumlanırken sınıfsal konumlarına indirgenmeyecek özgül hafızalarını/bilgilerini ve kültürel dışlanma deneyimlerini sınıf evrenselliği söylemine taşımak suretiyle söz konusu söylemi dönüştürdüklerini yaptığımız görüşmelere dayanarak öne sürmek mümkündür. Kaldı ki küresel ölçekte de 68 deneyiminin yekpare olmadığını, çeşitli bağlamlarda farklı pratiklerin öne çıktığını biliyoruz.

Bu iç içe geçerek çeşitlenmiş konumlanmaları ana hatlarıyla şu şekilde tasnif etmek mümkün: 1) TİP içinde konumlanan Kürt gençleri, 2) Anti-kolonyal bir perspektif içerisinde konumlanarak siyasallaşan Kürt gençleri, 3) DEV-GENÇ içinde konumlanmakla beraber DDKO ile yakın temasta olan Kürt gençleri, 4) DDKO içinde konumlanmakla beraber DEV-GENÇ ile iltisak içinde olan Kürt gençleri ve 5) Aynı anda her iki yapıya üye olan Kürt gençleri. Farklı siyasal söylemler içinde konumlanmış veya zamanla konumlarını değiştiren bu figürlerin 68'i hatırlama biçimlerinin de değişkenlik gösterdiğini, yine görüşmelerimize da-

[6] "Bir Kuşak İki Bellek" başlıklı ve 20B08P1 kodlu proje Boğaziçi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamında desteklenmiştir.

yanarak, belirtmek isteriz. Bununla birlikte bu yazıda doğrudan bahsi geçen yapıları ve bu yapıların hafızalarını incelemekten ziyade seçtiğimiz figürler üzerinden giderek hatırlama dinamiklerini tartıştığımız daha geniş bir tartışma zemini kurmaya çalıştığımızı da ifade etmek gerekir.

Yürüttüğümüz proje kapsamında 68 öğrenci hareketlerinin DDKO'lu ve DEVGENÇ'li Kürt ve Türk tanıklarıyla yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz bulguların bir kısmını harmanlayarak burada sunuyoruz. Bugünün sol hafızası içinde neredeyse kurucu bir role sahip olan 68 kuşağını nasıl ele almak gerekiyor ve söz konusu 68 sol tahayyüllünde Kürt meselesi nasıl bir yer kaplıyordu sorularıyla yola çıktık. Burada bize ayrılan kısıtlı yeri göz önünde bulundurarak, yukarda tasnif ettiğimiz konumlanma biçimlerinden iki öznellik biçimi üzerine yoğunlaşıyoruz. Bu bağlamda dönemin öne çıkan ve birbirlerinden farklı biçimlerde konumlanmış iki (Dersimli) Kürt liderinin nasıl farklı biçimlerde özneleştiklerini ve nasıl hatırlandıklarını/unutulduklarını tanıklıklar vasıtasıyla tartışmaya açmak istiyoruz. Bu liderlerden biri anti-kolonyal Kürt solunun lideri olarak öne çıkan Dr. Sait Kırmızıtoprak, diğeri ise radikal Türk solunun önde gelen liderlerinden sayılan ve DDKO'lu Kürt gençleri ile yakın temasta olduğu bilinen Hüseyin Cevahir olacak. Bu örnekler ışığında hatırlamanın ve unutmanın hangi şartlar altında mümkün ya da imkânsız kılındığını açıklamaya çalışacağız. Bunu yaparken de etno-kültürel fark kategorilerinin güçlü ve zayıf hafızaların yapılandırılmasında nasıl bir işlevi olduğuna bakacağız.

İkisi de Dersimli olan, yolu bir şekilde tıp tedrisatından geçmiş, biri uzun süre hafızalarda yer bulamamış, diğeri ise 68 kuşağının devrimcilerinden biri olarak ölümsüzleşmiş ancak Kürtlüğü bu anımsamanın dışında tutulan bu isimler bambaşka yolları takip ettiler. İkisi de genç yaşlarında, 1971'de öldürüldüler. Bu incelemeden yola çıkarak hafızayı unutmak-hatırlamak dikotomisine sıkıştırmak yerine, yer yer örtüşen yer yer çatışan birden fazla 68 hafızasının varlığından yola çıkarak, hafızanın çoğul (ve melez) formlarının tanımayı öneriyor ve bu çoğullaşmada etno-kültürel fark kategorilerinin önemli bir rol oynadığını öne sürüyoruz. Dolayısıyla bir Kürt 68'i var mıydı yok muydu sorusunun yanıtını 68 hafızasının dekolonize edilmesinde aranması gerektiğini düşünüyoruz. Bu yaklaşımı somutlaştırmak adına şu soruları soruyoruz: Kürtler nasıl oluyor da 68'in devrimci hafızası içerisinde kendilerine daha büyük bir alan bulamıyor? 68'in sınıf evrenselliğine dayanan siyaset çizgisine içkin olan Türklük ve Kürtlük kategorileri bu hafızanın teşkilatlanmasında nasıl bir rol oynuyor? 68 kuşağının hafızasında Türk ve Kürt eksenli iki farklı hafızadan söz etmek mümkün mü?

Hafıza İçin Post-Kolonyal Bir Perspektif

Enzo Traverso[7], hafıza ve tarih arasındaki çalkantılı ilişkiyi incelikli bir şekilde analiz ettiği eseri *Geçmişi Kullanma Kılavuzu*'nda 20. yüzyıldan yenilgilerle çıkan solun geçmişe bakışında yer alan melankolik perspektife dikkat çekiyor. David Harvey ise Marksizmin 20. yüzyılın ikinci yarısında cazibesini kaybetmesinin "kötü" sebepleri arasında 68 kuşağının çok güçlü bir şekilde sahaya sürdüğü ancak pratik edilen politik zeminde aynı ölçüde karşılık bulamamış kuramsal çerçevelerin bazı kesimlerde bir "usanma" yarattığından bahsediyor.[8] Bu iki tespitin işaret ettiği ortak bir nokta varsa o da 68 deneyiminin olduğu gibi alınıp bugüne (yani bugünün sol hafızasına) taşınamayacağı ve bu noktada hatırlamanın tarih yazımından farklı dinamiklere sahip olması hasebiyle seçici ve geçirgen bir şekilde işlev görmesi. Nitekim aynı kitabında güçlü ve zayıf hafızalar arasındaki ilişkinin geçmişe bakışımızı nasıl şekillendirdiğinden bahseden Traverso, *Shoah* hafızasına dört kolla sarılan ancak kendi geçmişini herhangi bir alternatif hafıza anlatısı ile ilişkilendirmeyi reddeden Amerikan hafıza sektörünü eleştirirken bizlere de Türkiye bağlamında Ermeni hafızasının benzer bir kadere mahkûm edildiğini hatırlatıyordu.[9] Güçlü olan ulus-devlet hafızası (ve tarih yazımı), bu topraklarda yaşanan en büyük soykırımın bahsinin geçmesini bile yasaklamış, milyonlarca insanın yaşanmışlığını olduğu gibi silmeye çalışmıştı. Bu durumun Ermeni meselesi hafızasına özgü olmadığını söylemek mümkün. Türkiye bağlamında benzer baskı ilişkilerini ulus-devlet projesinin resmi tarih anlatısı ile bu anlatının içerisinde kendine yer bulması imkânsız olan çeşitli azınlık hafızaları arasında gözlemliyoruz. Bütün bunları teslim etmekle birlikte Traverso'nun yaklaşımı bizi başka bir soruya sevk ediyor: Bir hafıza rejiminin iç dinamikleri nasıl şekillenir?

Güçlü hafıza ile zayıf hafıza arasındaki ilişkiyi bir eksen kabul edersek, ele aldığımız bir hafıza rejiminin yapısının geçmişle kurduğumuz diyalog içerisinde oynadığı role bakmak önem kazanıyor. Bu sorgulama dizisi, Walter Benjamin'in öne sürdüğü ve Wendy Brown'un[10] yakın dönemin sol imgelem dünyasına uyarlayarak analiz ettiği sol melankoli mefhumuna dair yürütülen tartışmalara yeni bir boyut katıyor. Zira her ne kadar hafıza çalışırken ilk refleks hegemonik tarih yazımının anlatılarına karşı bir tartışma alanı kurgulamak olsa da solun böylesi bir sorgulamadan azade olmasını gerektirecek meşru bir sebep yoktur. Sol da kendi etno-kültürel hegemonyasını tesis edebilme yetisine sahiptir. Meseleye

---

[7] Enzo Traverso, Geçmişi Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika, İstanbul: Versus, 2009.

[8] David Harvey, *Kent Deneyimi*, İstanbul: Sel, 2020, s. 31–32.

[9] Traverso, *Geçmişi Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, s. 44.

[10] Wendy Brown, "Resisting Left Melancholy," *Boundary 2*, vol. 26, no. 3, 1999, p. 19–27.

Türk solunun hafızası özelinde bakarsak, özellikle kurucu işlev edinmiş 68 hafızasının temelinde yatan Türklük mefhumuna dikkat çekmek gerekir. Milli olmanın veya Türk olmanın bu kadar baskın olduğu bir sol konjonktür içinde bu solu tesis eden ana unsurlardan biri olan "Doğuluların" nasıl hatırlandığı, kendini sol içerisinde konumlayan herkes için söz konusu sol hafıza ile yeni bir diyalog kurma kapısı açacaktır. Bu anlamda 68 hafızasının şekillenmesinde ve çeşitlenmesinde hangi simgesel/kültürel fark kategorilerinin belirleyici olduğunu teşhis etmek, yani hatırlama ve unutmanın bir nevi etno-kültürel "otopsisini" yapmaya çalışmak önemli olacaktır. En nihayetinde bu otopsi sol tahayyülün ve ona angaje olan kitlelerin bugüne ve yarına dair söylediklerinden yola çıkarak geçmişle eleştirel bir diyalog kuracaktır.

Bu bağlamda 68 hafızasına post-kolonyal bir perspektif ile yaklaşmayı iki temel nedenden dolayı anlamlı buluyoruz. Birincisi, temel olarak ortodoks veya muhafazakâr Marksizm'e yönelen bu eleştirel bakış, özneleşme sürecinin veya bilincin, sınıfsal fark kategorisini içermekle birlikte sınıfa indirgenemeyecek bir şekilde ırksal/kültürel (ve elbette toplumsal cinsiyet) kategorileri de kapsayan çok daha katmanlı süreçlerce şekillendiğine işaret eder. Başka bir ifadeyle, bu girift yapılarla tekabüliyet ilişkisi içinde belirlenen özneleşme süreci ve bu özneleşme ile ilişkili bir biçimde şekillenen hafıza, sınıfsal bir karakter taşıdığı kadar ırksal/kültürel bir karakter de taşır. Her evrensellik iddiası (yani müşterek çıkar) tikel unsurları içerdiği gibi, her tikel çıkar da evrensel unsurları içinde taşır. Dolayısıyla, Türk solunun sınıf üzerinden inşa ettiği evrensellik iddiası yapısal olarak Millilik-Türklük gibi tikel unsurları içerdiğinden, ya çeşitli etnik-antropolojik eşitsizlik/farklılık deneyimlerini dışlayarak yok sayar ya da bu deneyimleri ikincil kılarak önemsizleştirir.

68 kuşağının imgelem dünyası, Cumhuriyet projesine sirayet etmiş modernlik ve Türklük temelli proje tarafından belirlendiğinden, kolonyal şartların içine doğmuş Kürt gençleri kendilerini zaman zaman bu egemen izlekle çatışan bir dinamik içinde bulmuşlardır. 68 kuşağından tanıklarla yaptığımız görüşmelerde Türk solunun, çeşitli coğrafyalarda verilen özgürlük mücadelelerinden esinlendikleri halde hem Kürtlerin tarihsel olarak maruz kaldıkları kurumsal şiddete karşı ilgisiz/bilgisiz, hem de birlikte mücadele verdikleri arkadaşlarının temsil ettikleri kültürel/etnik farklılıklara karşı bilgisiz/kayıtsız kaldıklarını görüyoruz. Buna karşın, Kürt gençlik liderlerinin mücadele içinde güçlendikçe, parçası oldukları veya ilişkide bulundukları zihinsel yapılarla tartışarak ve çatışarak onları dönüştürdüklerini, melezleştirdiklerini de gözlemliyoruz. Meseleyi "varlık-yokluk" ikileminden çıkararak, bir yandan unutmanın etno-yapısal dinamiklerini açığa çıkarmak, diğer yandan bu unutulmuş çoklu deneyimleri ve dönüşen özneleşme biçimlerini görünür kılmak önemli olacaktır.

Post-kolonyal bakış, siyasal özneleşme süreçlerini temelden şekillendiren fiziksel ve simgesel devlet şiddetinin ve dışlama mekanizmalarının merkezî metropollerde ve kolonize edilen coğrafyalarda yapısal olarak nasıl farklılıklar gösterdiğini görmemizi de sağlar. Örnek olarak, kolonize edilen coğrafyalarda siyasi cinayetler sıradan, mükerrer ve sıklıkla kitlesel olarak işlenir, bu kötülükler hukuki bir sonuç doğurmadığı için de failler cezasız bırakılır. Katliamlarda hayatını kaybedenler ya toplu mezarlara gömülür, kuyulara ve derelere atılır, ya da naaşlar yakınlarından habersiz bir şekilde meçhul yerlere gömülür. Böylece yaşatılan felaketler faili meçhul ve tanıksız bırakılarak unutulmaya terk edilir; arşivden, mekândan ve hafızadan izleri silinerek kayıt dışına itilir. Buna ilaveten, egemen toplumun içine doğmuş liderler büyülü-ölümsüz bir mertebeye terfi ettirilirken, ötekinin siyasi ve toplumsal liderleri damgalanarak gözden düşürülür. Bu metinde de tartışacağımız gibi öldürülen siyasi liderlerin ikonlaşmasına karşı ya bir karalama stratejisi güdülür ve isimleri kirletilir ya da farklılıklarından arındırılarak içine doğdukları toplumdan soyutlanırlar. Böylece siyasi liderler hem fiziksel hem de simgesel olarak öldürülmek istenirler. Hafızayı dekolonize etmek ise ölümler arasındaki hiyerarşiyi (değerli ve değersiz ölümler gibi) tartışmaya açmasıyla birlikte hem resmi hafızada hem de 68 bağlamında sol içerisindeki güçlü hafızada ölümün/kaybın nasıl konumlandırıldığı meselesini daha iyi tahlil etmemizi sağlar.

Sait Kırmızıtoprak: Hatırlamanın İmkânsızlığı veya İnkârın Otopsisi

Sait Kırmızıtoprak, nam-ı diğer Doktor Şivan, bir süreliğine siyasi ve entelektüel faaliyetlerini Türk solunun açtığı alanda sürdürmüş olmasına rağmen 1960'ların ikinci yarısında bu çizgiden radikal bir kopuşla kendi örgütlü mücadelesini tasarlamaya başlamış bir mücadele ve fikir insanı. 1969'da Güney'deki Dışeş Kampı'na geçerek silahlı mücadeleye katılması ve 1970'te güçlü bir parti disiplini ile örgütlenen ve Kürt milli bilincini başat motivasyonu olarak gören Türkiye'de Kürdistan Demokrat Partisi'ni (T-KDP) kurması, Kırmızıtoprak'ın siyasi biyografisi için iki önemli dönüm noktası. Güney Kürdistan'da geçirdiği iki sene, Kırmızıtoprak'ın fikir dünyasında önemli bir dönüşümü tetikliyor. Hamit Bozarslan'ın da altını çizdiği gibi, bu dönemde Kırmızıtoprak hem Türk solunu da şekillendiren Kemalizm'in hem de Baasizmin sistematik bir eleştirisini yaparak ortaya yeni bir kuramsal çerçeve ve özgürlük stratejisi koyuyor.[11] Hâliyle Kırmızıtoprak, Türk solunun Kemalizm'in dayattığı etnik ve kültürel sınırlara olan tabiiyetini

[11] Şur, "Hamit Bozarslan: TİP'i Neredeyse Omuzlarında Taşıyan Gruplardan Birisi Kürt Hareketi", 32–33.

sorunsallaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda çeşitli sınıflardan ve statü gruplarından Kürtlerin katılımına dayanan bir silahlı mücadelenin gerekliliğinden söz ediyor, bunu da kuramsal derinliği son derece yüksek bir biçimde Kürt coğrafyasının aslında bir koloni olduğu tezi üzerinden yapıyordu.

Öte yandan mevzubahis dönem, Türkiye'de ve başka coğrafyalarda öğrenci hareketlerinin radikalleşmeye başladığı, silahlı mücadelenin birçok farklı sol fraksiyonun eylem repertuarına girdiği bir dönem. Türk solunun radikalleşen figürleri eylemliliklerinin bedelini devlet şiddetine maruz kalarak, hatta son kertede idam edilerek ödüyordu. Bugün bu figürlerin solun egemen siyasi söyleminde büyük ölçüde aklandıklarını ve "devrim şehitleri" mertebesine layık görülerek ikonlaştırıldıklarını, onlar hakkında dolaşıma sokulan anlatıların ve kültürel ürünlerin hem sayıca zenginliğinde hem de bu ölümleri tematize etme biçimlerinde görebiliyoruz. Türk solunun büyük ölçüde sorgulamadan kabul ettiği etno-kültürel sınırları doğrudan sorunsallaştıran, haliyle yasaklı bir siyaset güden Kırmızıtoprak'ın Türk solunun hafızasında yer bulamaması o kadar da şaşırtıcı değil. Bunun nedenlerinden biri olarak, dönemin baskın Marksist sol siyasetini anti kolonyal bir bakıştan sorgulayan Kırmızıtoprak'a kıyasla muhafazakâr Türk solunun bu eleştirel bakıştan yoksun olması gösterilebilir. Fakat bunun ötesinde Kırmızıtoprak'ın ölümü, Kürt kesimlerinde yarattığı derin travmaya rağmen, hakkında konuşulması en iyi ihtimalle faydasız ve dahası yasaklı olan bir toplumsal (kamusal) sır hâlini almıştır. Bu durumda, olayın faili hususunda doğrudan doğruya Türk devletinin olmamasının, aksine Kırmızıtoprak'ın Kürt sağının önemli isimlerinden Sait Elçi'yi ördürmekle suçlanarak yine bir Kürt lider olan Barzani tarafından idam edilmiş olmasının etkisi büyüktür. İki Sait Olayı[12] olarak bilinen bu tartışmalı ölümler silsilesi Kürt siyasi tarihinde karanlık bir sayfa, hatta bir leke veya bir boşluk olarak yerini çoktan aldı. Fakat Kırmızıtoprak'ın ikonik bir 68 şehidi olarak Kürt toplumsal hafızasında belirmeyişini yalnızca İki Sait Olayı'nın iç dinamikleriyle açıklamaya çalışmak, hem bu olayı Kürt siyasi tarihinden soyutlayarak istisnalaştıracak hem de bu ölümün yarattığı temsil krizini çözülemez kılan güç ilişkilerini göz ardı etmemize neden olacaktır. Bu sebeple İki Sait Olayı'nın bir parçası olarak Kırmızıtoprak'ın tartışmalı ölümünü,

[12] Sait Elçi, Barzani ile görüşmek isteğiyle 1971'e Zaho'ya gider. Bir süre sonra Kırmızıtoprak ve grubuna gelen habere göre Sait Elçi onların bulunduğu karargâhı da görmek istemektedir. Bu görüşme gözlerden uzak gerçekleşir (gerçekleştiğine dair de birincil elden bir tanık yoktur), sonrasında Sait Kırmızıtoprak ve grubu karargâha yanlarında Sait Elçi olmadan döner. Bir süre sonra Sait Elçi'nin ve mihmandarının öldürüldüğü haberi gelir. Mustafa Barzani yönetimi; Sait Kırmızıtoprak, Hikmet Buluttekin (Çeko) ve Hasan Yıkmış'ı (Brusk) Sait Elçi'nin ölümünde rol oynadıkları gerekçesiyle önce bir süre hücre hapsinde tutar, sonra da kurşuna dizer. Bkz. Sait Aydoğmuş, Yakın Tarihimizde İki Sait Olayı, *Kurdinfo*, Erişim: http://www.kurdinfo.com/portre/s_aydogmus_Saitler_olayi.pdf

gerçek faili henüz ortaya çıkmamış bir polisiye mesele olarak değil, çok katmanlı sembolik ve kolonyal şiddet sonucu günümüze dek süregelmiş bir temsil krizi olarak ele almayı öneriyoruz. Bunu yaparken de bu krizin iki semptomatik momentine odaklanıyoruz: Birakujî (kardeş katli) meselesi ve tanık/kanıt eksikliği.

Bilindiği üzere, Sait Elçi'nin politik çizgisine daha yakın konumlananlar çoğunlukla Kırmızıtoprak'ı bir birakuji faili olarak görürken, Kırmızıtoprak'a daha yakın konumlananlar ise İki Sait Olayı'nı Barzani yönetimi ve Türk istihbaratının iş birliğine dayanan bir komplo olarak değerlendirme eğilimindeler.[13] Kırmızıtoprak'ı adli bir cinayet faili olarak görenler bu olayı solda konumlanan aktörlerin güvenilmezliği, maceracılığı ve kendi siyasal ajandaları söz konusu olduğunda hiçbir ahlaki ilkeyi tanımazlığına örnek olarak gösteriyor. Kırmızıtoprak'ın masum olduğuna inananlar ise Kırmızıtoprak'ın güvenilir ve sağlam kişiliğine vurgu yaparak onun asla böyle bir cinayet işlemeyeceğinden dem vuruyor. Bu durum bize, İki Sait Olayı'nı takip eden tartışmalarda çok katmanlı bir kriz olduğunu gösteriyor: Birkaç ay arayla Kürt sağı ve solunun en başat figürlerinin art arda ölmesinden doğan bir siyasi kriz; birakuji gibi ailesel bir metafor üzerinden bu ölümler silsilesini "lekeleyen" ahlaki bir kriz ve nihayet bu olayın alımlanmasında herkesçe kabul gören ortak bir anlatının bulunmamasından kaynaklanan bir temsil krizi. Bu çok katmanlı krizin farkında olan Kürt entelektüelleri, bunun bir hınç kaynağına dönüştürülmemesi gerektiğini[14], "üstü kabuk bağlamış bu yarayı eşeleyip durmanın" Kürt siyaseti açısından faydalı olmayacağını[15], gerekli dersler çıkarıldıktan sonra bu travmayı tarihe gömüp geleceğe bakmak gerektiğini vurgulamaktadırlar.[16] Kırmızıtoprak'ın çifte bir şiddete maruz kaldığını, hem öldürüldüğünü hem de isminin kirletildiğini öne sürenler ise unutmaktan ziyade bu olayın bütün yönleriyle açığa çıkmasını ve Sait Kırmızıtoprak'ın siyasal çizgisinin yeniden sahiplenilmesini savunuyor.[17] Farklı Kürt kesimleri arasındaki güven ilişkisini önemli ölçüde zedeleyen bir vaka olmasının ötesinde İki Sait Olayı maktullerin en yakınları için de anlamlandırılması oldukça zor bir mesele olmaya devam ediyor.

---

[13] Bu çatışan iki görüşe çeşitli örnekler için bkz. İbrahim Güçlü, "Dostlarınca Katledilen Kürdistan Sevdalısı Lider Sait Elçi (II)", *Basnews*, 2021, Erişim: https://www.basnews.com/tr/babat/693925; Ahmet Saymadi, "Dr. Şivan Belgeselinden Bugüne İpuçları", *Biamag*, 2013, Erişim: https://bianet.org/biamag/siyaset/151883-dr-sivan-belgeselinden-bugune-ipuclari.

[14] Musa Anter, *Hatıralarım*, İstanbul: Doz Yayınları, 1990, s. 216.

[15] Yavuz Çamlıbel, *49'lar Davası: Bir Garip Ülkenin İdamlık Kürtleri*, Ankara: Algı Yayın, 2007, s. 164.

[16] Roşan Lezgîn, "Saidler Olayı Yeter Artık!", *İlke Haber*, 2020, Erişim: https://www.ilkehaber. com /yazi /saidler-olayi-yeter-artik-17261.htm.

"Şimdi Şivan'a iki büyük kötülük yapıldı, birincisi onu hiç alakası olmadığı halde bir cinayet suçlamasıyla andılar hep, ikincisi onun siyasi kimliğini unutturmaya çalıştılar." - Ahmet Zeki Okçuoğlu, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, 8 Eylül 2021.

Burada Fuat Önen'in şahitlik edip bize aktardığı bir karşılaşmadan söz etmemiz gerek. Sait Elçi'nin oğlu Fuat Elçi ve Sait Kırmızıtoprak'ın oğlu Dara Kırmızıtoprak arasında geçen bu kısa konuşma bu karanlık mirası sonraki kuşağın hangi biçimlerde üstlendiğine dair önemli bir örnek teşkil ediyor. Dara Kırmızıtoprak, babasının bir komploya kurban gittiği kabulüyle hareket ederken Fuat Elçi'ye bu konudaki görüşünü soruyor. Fuat Elçi buna net bir cevap vermeyip (Fuat Önen'in aktardığına göre Sait Elçi'yi öldürenin Kırmızıtoprak olduğundan emin olmasına rağmen) İki Sait Olayı'nı kişisel bir mesele olarak görmek yerine,[18] Kürt siyasi tarihinde devamlılık arz eden siyasi iç çatışmalardan biri olarak değerlendirmenin daha iyi olacağını söylüyor.[19] Kısacası, birakuji veya Kürt'ün Kürt'ü öldürmesi teması yalnızca İki Sait Olayı'na özel bir durum değil, aksine Kürt siyasi tarihini bir "birakujiler tarihi" olarak okumak da mümkün. Fakat bunun ötesinde yıkıcı, tartışmalı siyasi cinayetlerin de Kürt coğrafyasına mahsus bir olgu olmadığını da belirtmek isteriz. Milletleşme süreçlerinde toplumsal hafızanın yeniden yapılandırılmasında kamuya mâl olmuş önemli figürlerin ortadan kaldırılması gibi olaylar sıkça kurucu bir moment işlevi görebilmektedir. Yıkıcı olaylardan kurucu anlatılar devşirilmesi ise bu travmaların yarattığı ahlaki, siyasal ve temsil krizlerinin çeşitli yöntem ve kurumsal araçlarla (tarih yazımı, ulus mitleri, dedikodular, şeytanlaştırma, arşiv çalışmaları vs.) çözülmesi sonucu mümkün olur. Kürt milletleşmesinde ise toplumsal belleği (yeniden) üreten bu yöntem ve kurumsal araçların tıpkı Kürt coğrafyası gibi parçalı ve çatışmalı olduğunu, dahası Kürtlerin bellek kurucu ortaklaşma alanlarını mümkün kılan gerekli

[18] "Şimdi Dara'yı anlıyorum ben. Çocukların idolüdür babaları. Uzunca bir süre Dara bir Türk gibi yaşadı, sonra ortam biraz yumuşayınca; bu hep ukteydi içinde, yani babam kimdir, ben kimin oğluyum, ben katilin oğlu muyum? (diye sorardı). Oysa Dara'ya göre o aslında bir Kürt Che Guevara'sının oğludur, Dara böyle düşünüyor yani, Sait Kırmızıtoprak'ı böyle görüyor; böyle anlaması son derece normal, yani hangimiz o durumda olsak böyle düşünmek istemeyiz ki? Sonra her ikisi de yani Fuat Elçi de Dara da korkunç bir çocukluk yaşamışlar, çocuk yaştalar ikisi de babaları böyle öldürüldüğü zaman; yani mesela babaları Türk devleti tarafından öldürülseydi bir sıkıntı yoktu. (...) Ben, Dara, Fuat Elçi oturduğumuz zaman (Dara) benim babam katil mi diye sordu? Fuat Elçi son derece olgun biri ve Dara'nın babasının onun babasını öldürdüğünü düşünen ya da bilen biri. Fuat; 'Daracığım bu kişisel bir mesele değil, bu Kürt siyasal tarihinin bir meselesi. Binlerce iç çatışmalarda öldürülen insanlarımız var, bu da onlardan biri, yani ben katilin oğlu muyum (diye sormak), bu yanlış' dedi." - Fuat Önen, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük ve Zeynep Küçük, 22 Nisan 2021.

[19] Dara Kırmızıtoprak ise Fuat Önen'in aktarımına itiraz ediyor ve bir Türk gibi yetişmediğini ifade ediyor. Ayrıca Dara Kırmızıtoprak ile Fuat Elçi ile aralarında geçen diyaloğu Fuat Önen'in yanlış aktardığını ifade eden Dara Kırmızıtoprak, yaşananların bir komplo olduğunu düşünüyor, kendisinin Elçi'ye sorduğu sorunun "benim babam katil mi?" şeklinde ailevi/duygusal bir soru olmadığını, daha politik bir bağlamda "sen bu komploya rağmen babamın katil olduğuna mı inanıyorsun?" şeklinde olduğunu belirtiyor. - Dara Kırmızıtoprak, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, 20 Aralık 2022.

araçlardan bile isteye mahrum bırakıldığını söyleyebiliriz.[20]

İki Sait Olayı'nın Türkiye'deki Kürtlerin simgesel dünyasında açtığı yarıklardan söz ettik. Şimdi de bu olayla ilgili tartışmalarda hemen hemen herkesin mutabık olduğu önemli bir ortaklaşma noktasına bakalım: Tanık ve kanıt eksikliği. Sait Kırmızıtoprak ve Sait Elçi'nin peş peşe öldürüldüğü bu birkaç aydan geriye kalan yalnızca, Kırmızıtoprak'la tutuklu bulunan Çeko'nun (Hikmet Buluttekin) yazıp Kırmızıtoprak'ın imzaladığı iddia edilen, adli incelemeye gönderilen, zorla yazdırılıp yazdırılmadığı hala net olmayan bir itiraf mektubudur. Bunun dışında hiçbir belge arşivlere geçmemiş, Sait Elçi'nin cesedi öldürüldükten günler sonra bulunmuş ve kaybettirilmiş, Sait Kırmızıtoprak ve iki arkadaşı kurşuna dizilene kadar katı bir izolasyonda hücrede tek başına tutulmuştur. İki Sait'in de nereye gömüldüğü hala meçhuldür. Kırmızıtoprak'ın kuzeni Kazım Arık'ın da söylediği gibi, mezar yok etme ve kanıtsız bırakma Kürtlerin uzun zamandır maruz bırakıldığı tipik kolonyal şiddet pratiklerinin başında geliyor.[21] Kırmızıtoprak'ın kişisel hikayesine baktığımızda Dersim Katliamı'nda onlarca akrabasının öldürülüp yakılarak mezarsız bırakılması, kendi ölümünde yeniden cisimleşecek olan kolonyal şiddetin devamlılığına delalettir.

Hafıza çalışmalarıyla öne çıkan Paul Connerton, Fransız Devrimi'nde yeni bir toplumsal düzene geçişi mümkün kılanın kralın idamının, bir tür geçiş ritüeli gibi, halkın gözü önünde gerçekleşmesi olduğunu söyler.[22] Bugün, aynı alenilikte olmamasına rağmen, Türk solunun önemli figürlerinin idam edildiği darağacı bile müzeleşmiş, Türk devrimcilerin darağacına giderken söyledikleri adeta bir

[20] Kürtlerin resmi tarihten ve hatırlama araçlarından yoksun bırakıldığına dair tespitini Fuat Önen şu şekilde aktarıyor: "Şimdi bizde durum biraz karışık çünkü bizim bir resmi tarihimiz yok, resmi tarih devlet gerektiriyor ya da devletimsi yapılar gerektiriyor. Yani mesela Şeref Han'ın Şerefname'sini böyle algılayabiliriz. Yani Bitlis Miri'dir ve bir tür bir resmi tarih çalışmasıdır. Mesela Hıristiyanların, özellikle Ermenilerin, Süryanilerin de öyle, kiliselerinde kayıtları var onların ve onlar da bir tür resmi tarih belgeleridir. Ama Kürtlerde böyle değil, Kürtlerde bu yok, bu olmadığı için; Kürtlerde kurum da yok, tarihçi de yok; yani Kuzey Kürdistan'ı kastederek söylüyorum." - Fuat Önen, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük ve Zeynep Küçük, 22 Nisan 2021.

[21] "Tabi sonradan en tabii hakkımız, Dara peşine düştü. Aile, öbür arkadaşları, hepsi. Mezarları nerede? Yok. Mezarlarını da göstermiyorlar. Nereye defnedildi ne oldu bilenler de... O peşmergelerden bir iki kişi biliyor, onlar da cesaret edip konuşmuyorlar, söylemiyorlar. En tabii, en insani hakkımız dedik. Barzani'ye Mesut'a da kaç kere söylendi, Osman Gazi araya girdi, bilmem kim girdi... Sait Elçi'ninkini de gidelim onu da bulalım edelim. Yok efendim Sait Elçi dere kenarına gömülmüştü, sel aldı götürdü. Onlarınki de nerede bilmiyorum. Şimdi Türkiye'deki bütün infazlarda mezarlar nasıl kayıpsa, bütün toplumun halkın hafızasını silmek istiyorlarsa iz kalmasın diye onlar da aynı yöntemi uyguluyorlar bütün hükümranlarda olduğu gibi, bütün egemenlerde olduğu gibi. Bütün o yaptıkları zulmün, yaptıkları zalimliğin, yaptıkları infazların, yaptıkları katliamların hiçbir izi kalmasın diye mezarları da yok ediyorlar. Bütün hafızasını silmek istiyorlar doktorun." - Kazım Arık, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük ve Zeynep Küçük, 21 Eylül 2021.

[22] Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 18.

vasiyet gibi kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Sait Kırmızıtoprak'ın oğlu Dara Kırmızıtoprak ise hâlâ babası adına bir park yaptırmaya uğraşmaktadır. Bir ölü bedenin soğuk ve katı maddeselliği kolektif olarak deneyimlenen bir travmayı belleğin sürekliliğine eklemleyen ana anımsatıcı unsurlardan biridir. Bu tür anımsatıcı unsurların hafıza oluşturmadaki rolü, özellikle ünlü bir figürün ölümüyle parçalanan kolektif anlam düzenini yeniden inşa etmenin stratejik bir yolu olan anma törenlerinde ve yas ritüellerinde fark edilebilir. Kırmızıtoprak'ın anı(t)laştırılabileceği bütünlüklü bir fiziksel alanı kasıtlı olarak yok etme çabası ve birinci elden tanıklığı imkânsız kılan kolonyal şiddet, Kırmızıtoprak'ın bir lider olarak Kürt toplumsal hafızasına kazınmasını engellemiştir. Kısacası, bir bellek kriziyle karşı karşıya kalan diğer sömürgeleşmiş coğrafyalarda olduğu gibi burada da asıl mücadele, neyin hatırlanıp hatırlanmayacağı ile ilgili değil, hatırlamayı mümkün kılan kurumsal araçlardan yoksun bırakılmış olmaktır.

Hüseyin Cevahir: Soyutlayarak Hatırlama ve Örtük İnkâr

Cevahir'in nasıl hatırlandığını anlamaya çalışırken onun bedenine ve ruhuna sirayet etmiş olan kültürel (ve sınıfsal) habitusundan soyutlanmış ikonik bir sosyal ve siyasal öznellik tasviri ile karşılaşıyoruz. Cevahir'in bu farklılığı ve tekilliği, içine doğduğu Kürt-Alevi toplumu ve bu toplumun kozmolojik inancında yüksek bir mertebeye tekabül eden Baba Mansur ocağı bağlamından soyutlanarak adeta Cevahir'in ferdî tercihlerine indirgenmektedir. Anısını yad eden herkesin bulabildiği en nazik ve en onurlandırıcı sözlerle bahsettiği, ince ve samimi benliğinin onunla tanışan herkeste iz bıraktığı bir figür Cevahir. O kadar ki, THKP-C'nin önde gelen figürleriyle yaptığımız görüşmelerde onun zarif ve entelektüel kişiliğinden etkilenip parlak kariyerlerinden vazgeçerek mücadeleye katılanların olduğunu bile öğreniyoruz. Bu durum siyasi/aktivist bir figürün hikâyesinde yeni bir olgu olarak görülmeyebilir, karizmatik bir liderin mücadeleye insan çekmesi sık karşılaşılan bir hadise olarak değerlendirilebilir. Ancak Cevahir farklı bir durum arz ediyor. Onun etkileyiciliği köklerini güçlü hitabet becerilerinden ya da verdiği keskin kararlardan almıyor. Gün Zileli'nin de altını çizdiği gibi, Cevahir herkesle iletişime geçebilen, dönemin liderlerinden farklı olarak fikrini savunurken kırıp dökmeden, tartıştığı kişileri ezerek saf dışı bırakmak yerine savunduğu fikrin mahiyetini aktararak tartışmaya girdiği kişileri ikna etmeye çalışan, olgun, zarif ve incelikli bir insan olarak anılıyor ve tam da bu özellikleri onu şahsen tanıyanlar ve tanımayanlar için unutulmaz kılıyor.[23] Mülkiye'de Cevahir'in yakın

[23] Cevahir'in kişiliğinin bu yönüne dair birkaç anekdot aktarmak bu savı anlamaya yardımcı olacaktır: "Hüseyin Cevahir nasıl bir insan? Yani benim gibi bir insan. Akıllı bir insandı, yumuşak bir insandı;

çevresinden olan ve 1970 sonbaharında bir süre onunla cezaevinde kalan İlhami Aras, bugünden o dönemi ele aldığı zaman Cevahir'in olgun ve bilge bir kişiliğe sahip olmasının, Cevahir'in Kürt ve Alevi kimlikleri ile ilgili olabilmesine kapıyı açık tutması bakımından diğer tanıklardan ayrı bir yerde duruyor:

> "Hani demin güldük ya gerçekten iyi bir insandı. Bir de yaşının ötesinde bir olgunluğa sahipti. Yani bazı zamanlar hatırlarım benim fevri davranışlarım olurdu böyle, Cevahir frenlerdi. Yani yaşının adamı değildi Cevahir. Yaşının ötesinde bir adamdı. İhtimal, bu karakteristik özelliğini belli ki sadece devrimcilikten almıyordu. Alevilikten alıyordu. Kürtlüğünden alıyordu. Yaşadığı koşulların oluşturduğu bir karakterdi büyük olasılıkla."[24]

Cevahir'in saygınlığı ve kültürel sermayesinin, kişisel becerileriyle ilgili olduğu kadar içine doğduğu toplumdan yüklendiği kültürel ve simgesel miras ile ilgili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Biz Cevahir'in tekilliğini onun Kürt ve Alevi olmasına indirgemekten ziyade Cevahir'in özneleşme sürecinde bu kültürel/sınıfsal habitusun etkisinin göz ardı edildiğinin altını çizmek istiyoruz. Cevahir'in farklılığının salt psişik bir yapı üzerinden tarif edilmesinin onun özneleşme sürecindeki sosyolojik unsurları yadsıdığını düşünüyoruz. Zira bu psişik yapı Cevahir'i sosyolojik bağlamından soyutlayarak ferdi bir alanla sınırlıyor, onun kültürel farklılığını önemsizleştiriyor. Görüşmecilerin bize aktardığından yola çıkarak üniversitede öğrenciyken dışlanan ve ezilen bütün kesimlerle (Kürtlerle, LGBT bireylerle, kadınlarla, sanatçılarla, hippilerle) bağ kurma duyarlılığına sahip olması kişisel tercihlerin ötesinde toplumsal bir deneyime işaret ediyor

yumuşak derken şu anlamda değil, saygılı çevresine, düzgün, yani biz öyle hot zot adamlar değildik yani. Ben de öyleydim, o da öyleydi, çoğumuz öyleydik yani insanlarla iyi ilişki kuran; sıcak diyelim yani yumuşak değil de daha sıcak, daha etrafıyla rahat ilişki kuran. Yani Cevahir o kadar iyi ilişki kurardı ki mesela ben şehirli ve o kültüre daha yakın bir insan olmama rağmen bizim "hippi takımı" dediğimiz ekiple en iyi ilişkiyi Hüseyin kurardı, herkes onu çok severdi, onunla dostluk etmek, onunla konuşmak, sanat, edebiyat, politika herkesin tercih ettiği bir şeydi. O mesela şimdi sosyalizme hiç bulaşmamış o takımdan bir sürü insan vardı, hangisine o dönemden Cevahir'i sorsan şahane hikayeler anlatır. Dirençliydi, teslim olmazdı, her zaman kavgaya hazırdı; ama bu kavga şey kavgası değil, yumruk yumruğa, işte birbirine küfrederek yapılan kavgalar değil; yani mücadelenin her yerinde olurdu, öyle bir arkadaşımızdı." - Şadi Samer, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, Bodrum, 4 Ekim 2021.

"Ben Hüseyin Cevahir'i son derece sağduyulu, insan olarak son derece iyi bir insandı, arkadaş olarak çok yumuşak bir insandı yani konuşulabilir, arkadaşlık edilebilir. Mesela Mahir'de onu ben bulamadım. Mahir çok soğuk, hesaplı bir insan izlenimi verirdi ve yanına yaklaşılmazdı ama Hüseyin onun tamamen zıttıdır ve çok candan tartışırdı. Tartışma böyle seni mat etmek için değil, yani argümanlarını getirirdi ki sen diyorsun, o da ona karşı fikrini söyler, hakikaten fikir geliştirmeye hizmet eden bir şey. Ama Mahir'le tartıştığın zaman Mahir seni yere sermek üzere tartışırdı, seninle bir hakikati bulmaya çalışmak değil." - Gün Zileli, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, İstanbul, 23 Ağustos 2020.

[24] İlhami Aras, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, İstanbul, 10 Ekim 2021.

olmalıdır. Edebiyattan müziğe, Marksist tartışmalardan başta Küba Devrimi olmak üzere çeşitli yerlerde verilen devrimci mücadelelere olan özel ilgisi ve bilgisi dışında, onu DEV-GENÇ'li arkadaşlarından ayıran başka bir özelliği, döneminin sol politik tartışmalarına Kürt meselesini de dâhil etmesidir. 1970'teki Kürt köylülerine yapılan jandarma zulmünü konu eden "Doğu Anadolu Raporu'nun"[25] Cevahir'in kaleminden çıkması tesadüf olmasa gerek. 1970 yılının Mayıs ayında Kırmızı Aydınlık'ın -ne kapakta ve ne de içindekiler kısmında zikredilen- arka sayfalarında yer alan bu yazıda Cevahir'in Kürt meselesine dair yaptığı analizler çarpıcı olduğu kadar hâlâ güncelliğini de koruyor. Bu yazıda Cevahir sınıf okumasının ötesinde içine doğduğu toplumun tanınma taleplerini ve yerel hafızasını da politik ajandasına dâhil ederek Kürt Meselesinin sol mücadelede kendine bir yer bulabilmesi için çaba sarf etmiştir.

> "Hangi taraftan tutulursa tutulsun, bir bozukluk bir kokmuşluk ve bir yolsuzlukla karşılaşmaktasınız. İktidar bu durumu iyi bildiği için dikkatleri bilinçli bir biçimde başka tarafa çekmekte; yoğun bir "Kürtçülük" akımı olduğunu yaymaktadır. Oysa Kürtçülük yoktur. Olan kendi ana dilini kullanma hakkına sahip eşit vatandaş olma özlemidir ve ancak gerçek eşitlik şartlarında Türkiye halkının gerçek birliği ve kardeşliğinin inancıdır"[26]

Cevahir burada meselenin sınıfsal boyutunun ötesinde bir eşitsizlik ve inkâr meselesi olduğunu görüyor ve yazının ileriki sayfalarında çözümün de ortak bir mücadeleyle mümkün olabileceğini öneriyor. DDKO'lu çevrelerle de yakın temasta olan Cevahir Türk arkadaşlarından farklı olarak "Doğu" meselesini de siyasi mücadelesinin bir parçası olarak görüyor. Cevahir'in Mülkiye'de yakın çevresinden olan DEV-GENÇ'li İlhami Aras'ın aktardığı bir anekdot bu farklılığın arkadaşlarıyla yaptığı tartışmalarda ortaya çıktığını gösteriyor. 1970 sonbaharında aynı koğuşta kaldıkları dönemde Cevahir, Aras'a Milli Demokratik Devrim (MDD) çizgisinde bir hareketin Kürtlerin önderliğinde yapılmasının mümkün olup olmadığını soruyor.[27] Cevahir'in Kırmızıtoprak ile şahsen tanışıp tanışmadığını bilmesek de ya Kırmızıtoprak'ın yazılarından haberdardır ya da onunla

[25] Doğu bölgesindeki karışıklıkların yarattığı yankı üzerine Cevahir'in Bismil ve Silvan'a gidip olayları yerinde gözlemlediği, aynı zamanda tanıklıklar da aktardığı rapor. Hüseyin Cevahir, "Doğu Anadolu Raporu", *Aydınlık Sosyalist Dergi*, no. 19, 1970, s. 106-110

[26] Cevahir, *Doğu Anadolu Raporu*, s. 108.

[27] "Onu ben okurken Cevahir yanıma geldi. Ve bunlar bir hani darbe yapsalar nasıl olur falan dediğinde ben anti-emperyalist, anti-feodal dedim MDD anlayışına uygun bir şekilde. Uygundur dedim bu. Böyle bir şey. Peki dedi Kürtlerden böyle bir önderlik olsa, hop dedim birlikte mücadele... Yani bu MDD gibi bir çizgi. Onlar şey yapsalar öne geçseler, götürseler, yapsalar, söz gelimi bugüne tekabül eden bir yanıyla Kürtler nitekim ona benzer bir durumla yüz yüzeyiz şimdi. Türkiye sosyalist hareketi içler acısı bir durumda, Kürtler tabirindeyse omuz veriyorlar onlara destek oluyorlar bu evrede. Bunu görüyoruz." - İlhami Aras, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, İstanbul, 10 Ekim 2021.

paralel düşünmektedir. Nitekim Kırmızıtoprak 68 ve sonrasına damgasını vuran dönemin yaygın ideolojisi MDD'nin Türklerden çok Kürtlere uygun bir devrim stratejisi olduğunu düşünür.[28]

Cevahir (kültürel) farklılığı (sınıfsal) eşitliğe indirgemeden, yani sınıf evrenselliği bağlamı üzerinden ötekinin farklılığını inkâr etmeden sol ezberin dışına çıkabilmiş ve sol söylemi melezleştirebilmiş nadir figürlerdendir. Ne var ki Cevahir'in bu özgünlüğünün Türk solunun güçlü hafızası içinde görünmez kılındığını, bedeninde ve söyleminde tecessüm etmiş farklılıklarından soyutlanarak anımsandığını gözlemliyoruz. Bu noktada THKP-C'nin ardında bıraktığı politik mirasın yanı sıra Cevahir'i bir 68'li olarak ele almak gerekiyor. Cevahir de Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan, Yusuf Aslan, Mahir Çayan, Ulaş Bardakçı ve adını sayamadığımız pek çok isim gibi 68 kuşağının ölümsüz gençlerinden biri olarak anılıyor ve sosyalist bir tahayyülü benimseyen çeşitli hareketler tarafından mirası sol hafızanın bir parçası olarak kabul ediliyor. Bu ölümsüzleşme, mezarı başında anılma imkânıyla birlikte (Kırmızıtoprak için mümkün olmadığını hatırlayarak) sürekli kendini yenileyen bir süreç. Benzer şekilde bugün adı her "Mahir, Hüseyin, Ulaş; Kurtuluşa Kadar Savaş" sloganı atıldığında anılıyor, siyasi partiler ise kendisini sahiplenmekten imtina etmiyor. Daha net ifade etmek adına, Cevahir'in anısı 68 kuşağının bıraktığı politik (ve melankolik) mirasla iç içe geçmiş durumda ve sol hafıza için bunu yeniden üretip politik ajandanın bir parçası olarak konumlamak mümkün.

Öte yandan, Kırmızıtoprak'ta bahsettiğimiz sembolik-kolonyal şiddetin Cevahir bağlamında farklı bir şekilde tezahür ettiğini tespit edebiliyoruz. Cevahir'in Alevi ve Kürt olması, Kürt halkının sorunlarına eğilmesi ve bu yaklaşımını sosyalist bir perspektifle harmanlaması 68'in sol hafızasında kendine bir yer bulamıyor. Hafızadan kastımız elbette bir metafor, bu noktada üzerine eğildiğimiz ise çeşitli dönem tanıklıklarından müteşekkil anlatılar ve hatırlama biçimleri. 68 döneminde siyaseten aktif olan isimlerle yaptığımız görüşmelerde farklı hatırlama hatlarının belirdiğini gözlemlemek mümkün. Görüşmelerimizde öne çıkan anlatı türlerinden biri, Kürt kimliğinin ve meselesinin o dönemde göz önünde olmaması, kimsenin kimliğinin özellikle sorgulanmaması. Tuğrul Eryılmaz Cevahir'i anlatırken hiç böyle bir meseleyi aklına getirmediğini, Cevahir'e Kürt olup olmadığını sormayı düşünmediğini aktarıyor.[29] Benzer şekilde Şadi Samer "meseleye

[28] Sait Kırmızıtoprak, *Kürt Millet Hareketleri ve Irak'ta Kürdistan İhtilali*, Stockholm: APEC, 1997, s. 67.

[29] "Hiçbir fikrim yok, inan ki yok. Çünkü Hüseyin Cevahir bana demişti ki "ulan oğlum sen ya Kürt'sündür ya Alevisindir", benim dünyadan haberim yok. Öyle bir mesele yok yani. Ben de mesela Hüseyin'i Alevi zannettim hep. İyi mi kötü mü bilmiyorum, 60'larda 70'lerde bu konuşulmuyordu. Hiç aklıma gelmedi Hüseyin Cevahir'e sormak ya da başka bir arkadaşıma "sen Kürt

bir Türk-Kürt meselesi olarak" bakmadıklarını belirtiyor, Cevahir'in "bir Kürt figürü olarak" görülmediğini ifade ediyor.[30] Bu anlatıların işaret ettiği hat, o dönemde Kürt Meselesinin sol içerisinde mevzubahis olmadığını, haliyle Cevahir'in Kürt kimliğinin de bilinmemesinin doğal olduğu. Ancak öte yandan Bingöl Erdumlu, Cevahir'in Kürt ve Alevi dedesi olduğunu bildiğini aktarıyor ancak bunu yalnızca örgütlenme açısından önemli gördüğünü ifade ediyor.[31] Necati Sağır ise siyasallaşmış Türk gençlerinin bilgisizlikten değil, Kürt meselesinin farkında olmakla beraber bu meselenin bir tabu olmasından dolayı bu konuyu dillendirmekten çekindiklerini belirtiyor. Ayrıca Cevahir'in de THKP-C çevresinde örgütlü olmasının sebeplerinden birinin kendisini Alevi Kürt çevrelerinde evinde hissetmesi olabileceğini dile getiriyor.[32] Benzer şekilde Mustafa Kemal Kaçaroğlu da devrimci Türk gençlerinin Kürt meselesi hakkında konuşmayı daha riskli buldukları için bu konuda sustuklarının altını çiziyor.[33]

müsün?", insanlar vardı; Kürt Erşan vardı, Kürt Selahattin vardı ama bu tamamen Arnavut Ahmet, Yakışıklı Cevdet anladın mı? Bu tür şeylerdi onun için." - Tuğrul Eryılmaz, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, İstanbul, 25 Ağustos 2020.

[30] "Cevahir mesela, Kürt'tü ama Cevahir bir Kürt figürü olarak yoktu ki bizim aramızda; biz hepimiz sanki ortak devrimci bir gruptuk...Hiç konuşmadık. Ben Cevahir'in ne Alevi olduğunu ne Kürt olduğunu hiç konuşmadım onunla. Yani Dersimli olduğunu biliyordum ama gerisi bizim için bir başlık değildi, yani bir kimlik değildi. Yani biz tabi ki Doğu'da ve Güneydoğu'da, Kürdistan bölgesindeki insanların da örgütlenmesini; işte Doğu Mitingleri yapılıyordu, onlara katılıyorduk, bu konularda konuşuyorduk, işte destek oluyorduk; hatta bazı yerlerde mesela miting örgütlenemiyordu, beraber örgütleniyordu, oraya gidiliyordu, bütün bunlar yapılıyordu. Ama şey çok net değildi, yani sanki bir ortak hareketin onlar da bir ayağıydı, yani öyle görüyorduk biz. Hiçbir zaman yani farklı bir Kürt hareketini altını çizerek farklı bir hareket olarak görmüyorduk biz." - Şadi Samer, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, Bodrum, 4 Ekim 2021.

[31] Cevahir'in Petkim inşaatında çalışan yüzlerce Mazgirtli Alevi Kürdün örgütlenmesi için 1970 sonbaharında Aliağa'da sendikal faaliyetlere katıldığını hatırlatarak: "Bir Kürt halkı var, bunlar teorik olarak hep konuşulurdu federasyon mu olsun bağımsızlık mı olsun, ama henüz daha ete kemiğe bürünmüş bir şey değil. Cevahir benim için Cevahirdi, onun Kürt olması, Alevi dedesi olması yani bilirdik bunu ama benim için sadece (Aliağa'daki Yapı İş) sendikanın örgütlenmesi açısından önemliydi. Bana göre gençlik kesiminden birisi gelip bir işe yarayacaksa en başta Cevahir vardı. Bence herkesten önemliydi, bana göre çok önemli, yeri doldurulamaz bir kayıptı. Kişiliği yüzünden, insani özellikleri ve ayrıyeten hiçbirimizin sahip olmadığı ilişkileri yüzünden." - Bingöl Erdumlu, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, Büyükada, 23 Ağustos 2020.

[32] Bu hep ileri bir tarihe ertelendi. Yani zaman bulunamadı buna ne hikmetse. Hep ileri bir tarihe ertelendi. Ama böyle bir meselenin olduğunu herkes görüyor, biliyor. Buna karşı da yani, devletle ortak davranma gibi bir fikri kimsenin kafasında yoktu. Onu söyleyeyim yani. Ha orada yapılan haksızlığa da itiraz düşüncesi genel olarak yaygın bir düşünceydi. Yani en azından bizim saflarımızda. Hüseyin Cevahir'in bizim THKP-C Hareketi içerisinde bulunmasının en önemli sebeplerinden birisi de budur yani. O da, bu konuda güvenli bir yer bulduğunu, bulduğu için var olduğunu düşünüyorum." - Necati Sağır, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, Datça, 3 Ekim 2021.

[33] Mustafa Kemal Kaçaroğlu, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük ve Zeynep Küçük, İstanbul, 12 Ekim 2021.

Dolayısıyla solun içinde bir kesim, Kürtlerin maruz kaldıkları özgül şiddetin ve eşitsizliğin farkında değil gibi görünürken, diğer bir kesimin bu kolonyal durumdan haberdar olmakla beraber meseleden bilerek uzak durduklarını görüyoruz. Cevahir'in ise yazdığı raporda, hapishanede İlhami Aras ile yaptığı sohbetlerde ve Maltepe'de Mahir Çayan ile kıstırılmışken onu kuşatan askeri komutanla yaptığı müzakerelerde kendi farklılığının farkında olduğunu görüyoruz. Nitekim İstanbul DDKO'nun kurucu liderlerinden ve Deniz Gezmiş'in Devrimci Öğrenci Birliği'nden (DÖB) arkadaşı olan Hikmet Bozçalı, dönemin solunun Kürt siyasetine karşı tavrını olumlu anımsamadığını belirtiyor.[34] İstanbul ve Ankara'da Kürt öğrencilerin Türk solu ile yer yer karşı karşıya gelerek ve çatışarak DDKO'yu örgütlediğini Kazım Budak, Hikmet Bozçalı ve Ümit Fırat ile yaptığımız görüşmelerden anlıyoruz. Bingöl Erdumlu'nun Kürt meselesine dair gözlemi de Bozçalı'nın söylediklerini destekler nitelikte.[35] Dönemin Kürt siyasetine bakışının dönemin sonradan nasıl hatırlandığı ve soyutlamanın işlemesi üzerinde bir etkisi olsa gerek. Anlatılardaki bu çeşitlilik yazının giriş kısmında belirttiğimiz çeşitli konumlanmalarla ilişkili. Ayrıca anlatıların işaret ettiği doğrultuların farklılığı da bu konumlanmaların hatırlanma üzerindeki etkisi olarak yorumlanabilir. Tıpkı Cevahir'in Kürt meselesini gündeme getirerek dönemin sol perspektifini melezleştirmesi gibi bu çeşitli konumlar da melez ve çatışkılı bir hafıza yaratıyor. Ancak bu melezliğin ve çatışkıların içinde soyutlama pratikleri ağır basarak hatırlanabilecek tek bir Cevahir bırakıyor. Cevahir'in Kürt-Alevi kimliği ve Kürt meselesi ile ilgili öne sürdükleri ise bu soyutlamanın bir nevi kurbanı oluyor. Cevahir'in nezaketinin, zarif bilgeliğinin ve geride durma arzusunun onun bedeninde tecessüm ettiği kültürel ve sınıfsal hafızadan/habitustan soyutlanarak, adeta onun

---

[34] "Zaten İstanbul'daki Dev-Genç DDKO'nun kurulmasını istemiyordu. İstanbul'daki Dev-Genç'in gücünün hepsi Kürtlerden oluşuyordu. En öndeki militanlar Kürt'tü. Her yeri basan, kıran, vuran bizlerdik yani."

"Dedim ki, Mehmet Cantekin Kürt oğlu Kürt'tü ve Kürt davası için mücadele veren bir militan arkadaşımızdı. Bunu söylemem Dev-Gençlerin biraz zoruna gitti, anlatabiliyor muyum?" "Çünkü elimizdeydi Dev-Genç. Mitingler, yürüyüşler, işgaller hep biz yapıyorduk. Biz o zamanlar çok samimiydik yani Dev-Genç ile. Sonra Kürt sorunu çıktı, Kürt sorununda biz birbirimize girdik."

"Yani doğu mitinglerinden sonra DDKO kuruldu. Yani doğu mitingleri etkili oldu. Doğu mitingleri Kürt meselesini alevlendirdi. Kürtlerin olduğunu, -yasaktı biliyorsun-, üniversitelerde artık Türk Kürt kardeşliğinin olduğunu, Kürt kelimesini yazarak nöbet tuttuk, pankart astık. Buna rağmen Dev-Gençler bile indiriyordu" - Hikmet Bozçalı, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, İstanbul, 13 Ekim 2021.

[35] "E bir de özellikle şimdi Kürdistan diyoruz o zamanlar Doğu diyoruz, buralarda sendika örgütlenmesi değil yani siyasal olarak da bir anlamı var. Ama 70'in Türkiye'si yani bir 84 sonrası PKK'nın ortaya çıkışının sonrası Türkiye'si değil. Bir Kürt halkı var, bunlar teorik olarak hep konuşulurdu, federasyon mu olsun bağımsızlık mı olsun, ama henüz daha ete kemiğe bürünmüş bir şey değil." - Bingöl Erdumlu, araştırma kapsamında mülakat, Bülent Küçük, Büyükada, 23 Ağustos 2020.

şahsi karakteri veya ferdi tercihi olarak kodlanması farklılığın inkarının başka bir ifadesi olarak okunmalıdır. Cevahir'in Kürt kimliğinin anlatıların ancak satır aralarında ya da özellikle sorulursa daha soyut bir bağlamda dile gelebilmesini bu şekilde okumak mümkün.

Wendy Brown'ı anımsayacak olursak, Walter Benjamin ve Stuart Hall'a gönderme yaparak melankolik perspektifin dönüşümün ve aksiyonun önünü kapattığının altını çiziyordu.[36] Hall ise (1980'ler bağlamında) solun mevcut krizinin içinde bulunduğu dönemi tanıyamamaktan ve anakronistik bir politika sürdürmekten ortaya çıktığını öne sürüyordu.[37] Bu bağlamda, Traverso'yu da hatırlayarak, 68'in güçlü hafızasının zayıf hafıza unsurlarını kendi kurduğu alanın dışında tutmak istediğini iddia edebiliriz. Güçlü hafıza, kendi tesis ettiği (ve hep yekpare biçimde yeniden üretmek istediği) hafızayı korumak için bu tür farklılıkları veya fazlalıkları göz ardı etmek zorunda, çünkü kendisini sorgulamaya tabii tutacak söz konusu unsurlar en nihayetinde kendisinin (bir bütün olarak) yıkımına yahut -dekolonize edilerek- yeniden şekillenmesine sebep olabilir. Bu yaklaşımı salt bir sol içi eleştiri olarak görmemek önemli. Sol melankolinin ve sol melankolik hafızanın post-kolonyal eleştirisinin, sözünü ettiğimiz ve Cevahir örneğinde gördüğümüz gibi toplumsal bağlamdan soyutlamak suretiyle cereyan eden örtük inkâr formları üzerinden yapılabileceğini düşünüyoruz. Benzer tartışmaları bugün Türkiye siyasetinde sol ve kimlik eksenlerinde görmek mümkün. Ancak yekpare bir hafıza olarak ele alınan ve bugün için melankolik bir nitelikle var olan 68 hafızasının parçalı ve dolayısıyla çoğul hâlinin ve bu hafızanın dönemin sol siyasetine -ve haliyle o siyasetten doğan ve bugüne uzanan siyasi çizgilere- olan etkisinin altını çizmek önemli.

Sonuç

Yaptığımız araştırmalar ve dönemin tanıklarıyla gerçekleştirdiğimiz görüşmeler doğrultusunda, müstakil bir Kürt 68'inin varlık-yokluk tartışmasının ötesine giderek, Türkiye 68 kuşağı hafızasının çoklu, melez ve çatışkılı bir yapıya sahip olduğunu öne sürüyoruz. Kırmızıtoprak ve Cevahir'in hafızalarının girift yapılarının ayrıntılarına inmek ve bu anlatıları tartışmaya açmak bizi post-kolonyal bir yerden 68'i yeniden düşünmeye sevk ediyor. Bu yeniden düşünme sürecinin bir ucu devletin sunduğu egemen anlatıların eleştirisine, diğer ucu solun sunduğu melankolik ve farklılığın inkârına dayalı anlatıların eleştirisine dokunuyor.

Bu maksatla, bu yazı boyunca 60'lı yıllarda aktif bir şekilde politik ve aktivist bir tavır alan iki figürün hafızalarının izlerini ele almaya çalıştık. Karşımıza çıkan,

---

[36] Brown, Resisting Left Melancholy, p. 20.

[37] Brown, p. 19, 24.

biri hatırlaması imkânsız, diğeri ise hatırlanabilen lakin bu kısmi hatırlamanın bir tür örtük inkâr biçimi olarak gördüğümüz farklılıktan soyutlama ile mümkün olabildiği iki hafıza izleği oldu. Sait Kırmızıtoprak, her ne kadar eylem biçimi ve düşünceleri ile kendisini takip edecek Kürt hareketi çizgisine önemli katkılarda bulunmuş olsa da bir figür olarak âdeta arafta kalmış, tartışmalı ölümünün polisiye detaylarından soyutlanıp "devrim şehidi" mertebesine erişememiş bir figür. Öte yandan, aynı sol hafıza içinde Hüseyin Cevahir, ötekileştirilmiş Alevi ve Kürt kültürel/sınıfsal habitusu içerisinde şekillenen öznelliğinin bireysel psişik yapılara indirgenmek suretiyle önemsizleştirilmesi ve soyutlanması ile yer bulabilmiştir. Bu iki farklı hafızanın ortaklaştığı bir nokta var. Kırmızıtoprak hem İki Sait Olayı'nın bağlamından koparılamadığı için, hem de Kürtçülükle özdeşleştirildiğinden sınıf evrenselliği içinde soğrulamadığı için yok sayılmış, Cevahir ise ancak farklılıklarından soyutlanmak suretiyle hatırlanmıştır. Bu iki farklı unutma ve inkâr biçimi güçlü ve zayıf hafıza arasındaki ilişkiyi daha karmaşık hâle getiriyor ve bize bu ilişkinin farklı formları hakkında yeni bir tartışma zemini sunuyor.

Her ne kadar nispeten farklı politik izleklerin figürleri olsalar da iki figürün hafıza alanlarında Kürt kimlikleri bir problem olarak ortaya çıkıyor. Bunu tesadüfi olarak yorumlamanın ötesine geçip bu ortaklığın hatırlanamama üzerindeki etkisini yapısal bir olgu olarak ele almak gerekli, zira Jan Assmann'ın vurguladığı gibi, hafızayı bir çalışma çerçevesi olarak almanın en büyük faydalarından biri bize unut(ul)ma üzerine tartışma yürütme zemini sağlaması.[38] Kürtlük yalnızca siyasi alanda yasaklı (ya da makbul olmama) niteliğine sahip olmakla kalmıyor, hafıza alanı içinde de neyin hatırlanabileceği ve neyin hatırlanamayacağına dair belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkıyor. Bu problemli niteliğin kurucusu (ve belki de teminatı) ise yazının başında aktardığımız kolonyal devlet pratikleri ve bu pratiklerin sol dâhil olmak üzere çeşitli politik alanlara sirayet etmesi.

Kırmızıtoprak üzerinden giderek, ölümün ve ölümsüzlüğün, deyim yerinde olacaksa "makbul" bir ölüm biçiminin hafızanın şekillenmesinde ne kadar önemli olduğunu gösterebildiğimizi düşünüyoruz. Hafızanın ölüme atfettiği değer, o hafızayı tesis eden ve onu yeniden üreten aktörlerin çizdiği politik sınırların içinde kalıyor. Bu çizgiyi aşmak, hafızanın kendi yapısını tehdit etmesi ile sonuçlanıyor. Ölüm, makbul unsurlar için hafızanın başat bir köşe taşı olabilirken, o hafızaya uymayan bir ölümün unutulması hafızanın devamlılığı için zaruri hâle gelebiliyor. Bu bağlamda meselenin sadece bir unutulma ya da unutturulma ekseninde sınırlı kalmadığını tespit etmek, modern devletin kendisinin sebep olduğu felaketlerin belirli şekillerde hatırlanmasını tercih ettiğini de belirtmek gerekir.

[38] Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 45.

Çünkü modern (kolonyal) devlet yaşanan felaketleri unutturmaktan ziyade belleği başka türlü yeniden yapılandırır, alternatif anlatılar ve özneler üretir, başka tür bir hafıza ve başka bir tarihi anlatı inşa eder.

Benzer bir sonuca, 68 üzerinden gidersek, yazı boyunca tartıştığımız sol hafızanın güçlü ve zayıf hafızaları için ulaşmak da mümkün. Cevahir'in 68'in Türk solu hafızası içerisinde bir konum edindiğini, ancak bu konumun onun Kürtlüğünden arındırılmış bir şekilde mümkün olduğunu ifade etmek gerekir. Belki de sol hafızası içerisinde biri baskın diğeri zayıf olmakla beraber iki farklı Cevahir ile karşılaştığımızı söyleyebiliriz: DEV-GENÇ'in ve THKP-C'nin (ve 78'de çeşitli kitlesel sol örgütlerin) unutulmaz Cevahir'i ve Türk solunun milliyetçi-Kemalist damarını sorgulayan, Kürt meselesinin çözümünü de verdiği mücadelenin stratejik bir parçası olarak gören başka bir Cevahir. Bize düşen ise bu dışarıda bırakılan ve unutulan çoklu deneyimleri ve formları hatırlatmak ve böylece hafızayı dekolonize ederek alanı çoğullaştırmak olmalı.

BİR MİT OLARAK NEWROZ: GELENEĞİN SİYASAL OLANLA BULUŞMASI

Delal Aydın[1]

Giriş

Bu yazı, antik çağlara dayanan bir bayram olan Newroz'un Kürtler tarafından nasıl bir direniş sembolü haline getirildiğinin hikayesini anlatıyor. Bu hikâye aynı zamanda Newroz'un umut inşa edici gücünün serüvenidir. Kürdistan Teali Cemiyeti'nden başlayarak günümüze uzanan yüz yılı aşkın bir sürece baktığımızda, aralarındaki kesinti ve kopukluklara rağmen, bütün Kürt devrimcileri Newroz'un umut kurucu politik potansiyelini "yeniden" keşfettiler. Dahası, Newroz'u demirci önlüğünü bayrak yaparak zalim bir hükümdara karşı direniş başlatan Kawa efsanesiyle neredeyse doğallıkla birleştirdiler. Newroz böylece zulme karşı konumlandı ve yeni bir günü, yeni bir yılı ve yeni bir umudu işaret eder oldu. Başka bir deyişle; Newroz Kürtlere, direnişin ardından gelen "yeni günde" (*New-roz*) inşa edilen bir ulusal tahayyüle dair ipuçları sunmaktadır.

Kadim zamanlardan beri 21 Mart'ın Mezopotamya'da baharın gelişini simgeleyen gün olarak kutlanıldığı biliniyor. Ancak bugünkü İrani içeriğiyle Newroz derin bir şekilde Zerdüşti inanç sistemine dayanıyor ve bu inanç sistemindeki ejderha-insan savaşına referans veriyor. İran'ın Müslümanlaştırılmasından sonra Newroz, İslami inançlara uyarlanarak varlığını sürdürmeyi başardı. Nitekim, 21 Mart bugün de İran'da yılbaşı olarak kabul edilmektedir. Kürdistan'ın da dâhil olduğu eski Büyük İran'ın egemen olduğu tüm topraklarda, Azerbaycan, Afganistan ve Orta Asya Cumhuriyetlerinde, Ermenistan ve diğer bölgelerde de Newroz kutlanmaktadır. 21 Mart, 2010 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu kararıyla "Uluslararası *Nowruz* Günü" olarak ilan edilmiş ve Newroz 2016 yılında İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Listesi'ne dahil edilmiştir.[2]

Newroz Türkiye, İran, Irak, Suriye ve Avrupa diasporasındaki bütün Kürtler tarafından ortak bir ulusal bayram olarak kabul edilmektedir. Kürtlerin New-

---

[1] Essen Üniversitesi Türkiye Çalışmaları Enstitüsü'nde Philipp Schwartz Girişimi bursiyeridir.

[2] UNESCO, "International Day of Nowruz", Erişim: https://www.unesco.org/en/international-day-nowruz#:~:text=21%20March,special%20meal%20with%20loved%20one

roz'unu diğer halklardan ayıran şey Newroz'un Demirci Kawa Efsanesi ile birleşmesidir. Kawa Efsanesi Kürtler için bir tür köken (*ethnogenesis*) mitidir. Zalim bir hükümdarın bir demirci tarafından başlatılan bir isyanla nasıl yenildiğini anlatan bu efsane eski metinler içerisinde en bütünlüklü olarak Firdevsi'nin Şehname'sinde yer almaktadır.

Kökenler

Şehname'deki Kawa efsanesi şöyle özetlenebilir:[3] Dehak adında zalim bir hükümdar vardır. Şeytan onu bir şekilde kandırır, omuzlarından öper ve Dehak'ın omuzlarında iki kara yılan başı belirir. Bunları kestikçe yılan başları tekrar belirmektedir. Bunun üzerine hekimler Dehak'a bunları kesmekle baş edemeyeceğini, bunun yerine genç insanların beyinleriyle bu yılanları beslemesi gerektiğini önerirler. Böylece Dehak'ın adamları her gün iki genci öldürüp beyinlerini yılanlara yedirmeye başlar. Bir süre sonra sarayın aşçısının bu duruma gönlü elvermez ve gençlerden birini öldürüp diğerini serbest bırakmaya başlar, salıverdiği gencin beyninin yerine ise koyun beyni koyar. Aşçı serbest bıraktıklarına "insanların yaşadığı yerlerde yaşama, ıssız yerlere ve dağlara git" der. Firdevsi burada "işte bugünkü Kürt kavmi bunlardan türemiştir" demektedir. Dehak'ın adamları demircilik yapan Kawa'nın son çocuğunu da almaya geldiklerinde Kawa öfkeyle saraya gider. O sırada iktidarı konusunda kaygı içinde olan Dehak "ileri gelenlerle" görüşme halindedir. Bu kişilere kendisini desteklediklerini belirten belgeyi henüz imzalatmıştır. Dehak Kawa'yı huzuruna kabul eder, onu dinler ve kendisinin adil bir hükümdar olduğunu ve onu destekleneceğini içeren belgeyi imzalaması karşılığında oğlunu serbest bırakacağını söyler. İleri gelenler "bu doğru düzgün konuşmasını bilmeyen" adamı Dehak'ın muhatap kabul etmesine şaşırırlar. Kawa belgeyi imzalamayı reddeder, orada bulunanlara bağırır ve demirci önlüğünü bayrak yaparak sarayın önünde isyan başlatır. Kawa ve ona katılanlar Dehak'tan sonra hükümdar olacak olan Feridun'un yanına giderler ve onun yanında Dehak'a karşı savaşırlar. Şehname'de Newroz Kral Cemşid ile ilgili başka bir hikâye olarak anlatılmaktadır ve Feridun'un zaferinin Mihrican bayramı olarak kutlanmaya başlandığı belirtilmektedir.

---

[3] Şehname'den alıntılar için bkz. Arthur George Warner ve Edmond Warner, *Shahnama of Firdausi*, London: Kegan Paul, Trench, Truebner and Co. Ltd., 1905.

(Şehname'deki Kawa Efsanesinin bir illüstrasyonu)

Kawa Efsanesi, *dengbêjler* tarafından da günümüze kadar aktarılan bir hikayedir ama efsanenin geleneksel versiyonu Newroz ile ilgili olarak anlatılmaz. Newroz'un Kürtler arasında eskiden de bir yeni yıl şenliği olarak kutlandığını 17. yüzyılda yaşamış olan Ehmedê Xanî'nin eserlerinden biliyoruz. Xanî, *Mem û Zîn*'de Newroz'u "aşıkların birbirini bulduğu" bir gün olarak anlatır. Hatta Mem ile Zîn ilk olarak bir Newroz gününde tanışırlar. Ancak Xanî'nin Newroz'u da Kawa Efsanesi ile ilgili değildir. Kawa Efsanesi ile Newroz'un birleştirilmesi, esasen geleneğin siyasal olan ile buluşmasının en yaratıcı ve etkili örneklerinden biridir. Bu buluşma yaklaşık yüz yıllık bir zamana yayıldı ve Kürtlerin modern anlamda bir ulus olma serüveninin hem bir kurucu elementi hem de bir göstergesi oldu.

Mitin İnşası

Kawa Efsanesi'nin ulus inşasında araç olarak kullanılmasının ilk örneğini *Jîn* dergisi sergiledi. Dergi "Kürdistan Teali Cemiyeti" üyeleri tarafından 1918–1919 yılları arasında çıkarılmaktaydı. *Jîn* dergisinin yazarlarının hedefi geleneksel Kürt toplumundan Avrupalı anlamda modern bir ulus yaratmaktı ve yazarlar her modern ulus gibi Kürtlerin kendi "özel günlerini" "tayin etmeye" çalışıyorlardı.[4] Bu hedef doğrultusunda Kawa Efsanesi'ni, Kürtleri diğer milletlerden ayıran, Kürtlere mahsus bir "ulusal olay"ın anlatısı olarak gördüler. "Kawa Olayı" olarak ifade ettiler, "Kawa Olayı"na tarih olarak da Demavend bölgesinde "*İyd-i Kurd*"

[4] Özellikle bkz. Memduh Selim, "Eyyam-ı Mahsusamızı Tesbit Meselesi", *Jin*, no. 16.

olarak bilinen bayramın kutlanma tarihi olan 31 Ağustos gününü belirlediler. Newroz ise Kawa efsanesinden tamamen farklı olarak bir yılbaşı (*sersal*) günü olarak anılmaktaydı.[5] Bilindiği gibi Kürdistan Teali Cemiyeti amacına ulaşamadı ve onların Newroz ve Kawa efsanesine dair girişimleri kesintiye uğradı.

Yıllar sonra İhsan Nuri Paşa başka bir girişimde bulundu. Ağrı İsyanı'nın komutanı olan İhsan Nuri Paşa, isyanın bastırılmasından sonra İran'da *Kürtlerin Kökeni* adlı bir kitap yayınladı. Kitabında milliyetçi bir aydın olarak ayrı bir Kürt milletinin varlığını kanıtlamaya çalışıyordu. Önsöz bölümünde İhsan Nuri bu çabasını şöyle gerekçelendirmekteydi:

> Mezar taşlarıyla övünülmemesi gerektiği söylenir, ama ulusların özgürlük duygularını oluşturmak ve güçlendirmek, atalarının şanlı geçmişini bilmeye bağlıdır...Amacım Kürt ve Kürdistan tarihi yazmak olmayıp varlığı diğer ırklar nezdinde yok sayılmak üzere kararlaştırılan İrani kökenden bir topluma hizmetim söz konusudur.[6]

Kürtlerin kökenini bulma çabası İhsan Nuri'yi de Kawa Efsanesi'ne ulaştırdı. Ancak İhsan Nuri, Kawa Efsanesi'nin kutlanacağı günü "*Tolhildan*" bayramına göre belirledi. Yenilmiş bir isyanın komutanlığını yapmış İhsan Nuri için "intikam alış" anlamına gelen bu bayram efsane için daha anlamlı gelmiş olmalı. Ayrıca Newroz'un İran edebiyatındaki geniş yerini, dolayısıyla sadece Kürtlere özgü bir bayram olamayacağını düşündüğü de kitabından anlaşılıyor. İhsan Nuri'nin mit inşa etme çabası kendine bir ses bulamadı, çünkü kitabı Türkçeye ancak 1977'de çevrilebildi. 1977'ye gelindiğinde sosyalist ve anti-sömürgeci bir çizgide yer alan Kürt örgütleri Kawa efsanesini yepyeni bir biçimde inşa etmişlerdi bile. Newroz bayramı ile Kawa efsanesi birleştirilmiş[7] ve Kawa artık "ezilen Kürt halkının, önlüğünü bayrak yaparak direnen proleter öncüsü" idi. Öyle ki adını efsaneden alan *Kava*[8] dergisi Demirci Kawa'yı "Kürdistan'ın Spartaküs'ü" olarak tanımladı.

---

[5] Memduh Selim, "Sersal", *Jin*, no. 14, "Kawe Yevm-i Mahsusu 31 Ağustos", *Jin*, no. 21.

[6] İhsan Nuri, *Kürtlerin Kökeni*, İstanbul: Yöntem Yayınları, 1976.

[7] Bu birleştirmenin izini sürmek için İran ve Irak'taki Kürt örgütlerinin yayınlarına ve Newroz etkinliklerine de bakmak gereklidir. Örneğin Gürdal Aksoy'un aktardığına göre Daimi Cengiz bunun İran Kürdistan Demokratik Partisi tarafından yapıldığını ve daha sonra Irak ve Türkiye'deki Kürtlere aktarıldığını iddia etmektedir. Bkz. Gürdal Aksoy, *Bir Söylence Bir Tarih: Newroz*, Ankara: Yurt, 1998, s. 16.

[8] Derginin adının Kawa değil de *Kava* olması bu inşa sürecinin bir momentini gösteriyor olması açısından ilginçtir.

(*Kava Dergisi Logosu*)

İlk sayısını 21 Mart 1976 yılında yayınlayan *Rızgari* dergisindeki bir yazıdan alınan aşağıdaki pasaj bu yeni ruhu açık bir biçimde yansıtmaktadır:

> ...Devrimciler, kendi halklarının demokratik muhtevalı değerlerinin mirasçılarıdırlar...Eksikliğine, aksaklığına rağmen geçmişe sahip çıkmak ve bunu günümüzün bilimsel teorik belirlemeleri içinde eriterek tekrar halka götürmek zorunluluğu vardır.
>
> ....Rızgari'nin özgürlüğe ve zulme başkaldırıyı simgeleyen ateşlerin yakıldığı Newroz gününde çıkışı bir tesadüf değildir. Üstlenilen görevin bir ürünüdür ve bir parçasıdır.
>
> ...Newroz barbarlığa ve zulme karşı isyanın yol göstericisi olmuştur. Sosyal hayatta derin izleri bulunan mitolojik bir simgedir...Newroz'da Kürtler, gaddar, despot bir hükümdarı hatırlarlar. Bu hükümdar, Dahak'tır. Dahak'ın omuzlarındaki iki yılana her gün Dahak'ın cellatlarının iki genç insanın kafasını kopardığını bilirler. Ve bilirler ki, hiç bir müstebit, halkları ebediyen zincire vuramaz. Bir Kawe çıkar, demirci Kawe, yıkar saltanatını Dahak'ların. Önlüğünü bayrak yaparak halkların o harikulade gücünü kale burçlarına diker.[9]

Bu dönem 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle sona erdiğinde, Newroz artık Kürt hareketlerinin yanı sıra Türkiye'deki sosyalist hareketler tarafından da biliniyor ve benimseniyordu. Ancak Newroz'un geleneksel olarak kutlandığı yerler dışında, dönem itibariyle halk arasında yaygın olarak kutlanmaya başlandığından söz etmek mümkün görünmüyor. Newroz'a dair etkinlikler Kürt örgütlerinin düzenledikleri geceler ve yaptıkları eylemlerle sınırlı kalmıştı.

Newroz'un Kitleselleşmesi

Devrimcilerin Newroz heyecanını halkla paylaşabilir hale gelmesi 12 Eylül darbesinden sonra mümkün olabildi. 1982 yılında Diyarbakır Askeri Cezaevi'nde

---

[9] *Rızgari*, Sayı 1, Mart 1976.

tutsak olan Mazlum Doğan 21 Mart günü süregelen ağır işkenceleri protesto ederek kendini astı. Doğan'ı takiben dört tutsak da kendilerini yakarak bir direniş başlattılar. Mazlum Doğan, PKK tarafından "Çağdaş Kawa" olarak ilan edildi ve direnişin simgesi haline geldi. Burada önemli bir farkın altını çizmek gerekir. Çağdaş Kawa da yoksuldu, ancak "proleter bir öncü" olmaktan daha çok "yok edilmeye çalışılan Kürtlüğü" diriltmek için kendisini feda etmiş bir kahramandı. Darbe koşullarında, Diyarbakır Askeri Cezaevi'nde ve cezaevi dışında yapılan baskı ve sindirme siyasetine karşı, PKK kendi direnişini varlık yokluk savaşı olarak görüyordu. Diğer bir deyişle, zulme direniş daha iyi bir yaşam talebinin ötesine geçmiş, var olmanın koşulu olmuştu. Newroz bunun meşalesiydi.

Mazlum Doğan'ın ardında üç kibrit çöpü bıraktığı rivayet edilir. O üç kibrit çöpü yakılmaya hazır olarak bekleyen simgesel emanetler olarak anlaşıldı. Gerçekten de ilerleyen yıllarda Newroz'daki ateş figürü çok çarpıcı bir şekilde ön plana çıktı. Bunda dört genç kadının oldukça önemli bir etkisi oldu. 1990 yılı Newroz'unda Zekiye Alkan isimli Dicle Üniversitesi Tıp Fakültesi öğrencisi bir kadın Diyarbakır surlarında bedenini ateşe verdi. 1992 yılı Newroz'unda İzmir Kadifekale'de Rahşan Demirel, 1994 yılı Newroz'unda ise Almanya'da Ronahi ve Berivan (Bedriye Taş ve Nilgün Yıldırım) adlı kadınlar bedenlerini ateşe verdiler. 1990'lı yıllar boyunca Newroz günleri ayaklanma (*serhildan*) günleri olarak tanımlandı ve Newroz, bir direniş miti olarak PKK söyleminin merkezine yerleştirildi. Öyle ki, parti kırmızı yıldızın ortasında orak çekiç figürü olan bayrağını 1995 yılında yine kırmızı yıldızın ortasındaki Newroz ateşini simgeleyen meşale figürüyle değiştirdi.

Newroz halk tarafından öyle yaygın bir kabul gördü ki Newroz günlerinde yapılan eylemler Kürt hareketinin kitleselleşmesinin bir göstergesi haline geldi. Güvenlik güçleriyle yaşanan çatışmaların şiddeti ya da daha genel olarak Newroz'un nasıl geçtiği, takip eden günlerde Kürt sorununa dair tartışmaların hızlanmasına zemin yaratır oldu. 1992 yılı Newroz'u özellikle çok şiddetli çatışmalara neden oldu. Yaklaşık yüz kişi hayatını kaybetti. Bazı gazeteler "İç Savaş mı Yaşanıyor" diye başlıklar attılar.[10] Newroz *serhildan*larında kadınlar çok çarpıcı bir biçimde ön planda oldular. Öyle ki, dönemin OHAL valisi Ünal Erkan, Kürt erkeklerine seslenip "analarımızın bacılarımızın yeri sokak gösterileri değil evleridir" diye çağrı yaptı.[11] Devlet görevlileri bir yandan Newroz eylemlerini şiddet yoluyla bastırmaya çalışırken diğer yandan da "Türk Ergenekon Bayramı olarak *Nevruz*" politikasını geliştirdiler.[12] Ana akım medyanın bazı köşe yazarları

[10] Bkz. Milli Gazete, 24 Mart 1992.

[11] Tercüman, 19 Mart 1992.

[12] Bunun için Abdulhaluk Çay'ın *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz* kitabındaki iddiaları esas alındı. Çay

tarafından bile alayla karşılanan devletin *Nevruz* politikası egemen ideolojinin nasıl işlediğini gözler önüne sermesi açısından oldukça ilgi çekiciydi. Kısa sürede uygulanmak zorunda kalınan resmi *Nevruz* faaliyetleri devletin ideolojik aygıtlarının neler olduğunu adeta teker teker ifşa ediyordu.

"Resmi Nevruz"

İlk olarak 1991 yılında Kültür Bakanlığı *Nevruz'un* Türk Ergenekon Bayramı olarak ülke çapında kutlanacağını açıkladı. 1992 yılı Newroz'unda bakanlığın hazırladığı bildiriler İstanbul'da polis helikopterleriyle dağıtıldı. Bakanlık daha sonra Newroz'un geleneksel olarak Türk kültürünün bir parçası olduğunu kanıtlamaya yönelik yoğun bir çabaya girişti. Bu çaba kapsamında "Uluslararası 1. Nevruz Koşusu", "Geleneksel Nevruz Yürüyüşü", Nevruz konulu resim sergisi, Nevruz içerikli Kukla-Karagöz gösterisi, Mehter Takımı konserleri, bahar şarkıları konserleri, halk konserleri, halk oyunları, cirit gösterileri, PTT anma pulları, Milli Piyango "Nevruz Özel Çekilişi" gibi etkinlikler yer aldı. Bunların yanı sıra, Kültür Bakanlığı, çeşitli ülkelerdeki kutlamalar hakkında broşürler ve "Ergenekon'dan göçen Kızılderililerin *Nevruz*'u nasıl kutladıklarını anlatan *Kaya ile Sinan Nevruz Şenliklerinde* gibi okul kitapları hazırladı.

1993 yılındaki Alparslan Türkeş'in düzenlediği Türk Kurultayı devletin *Nevruz* politikasında önemli bir yere sahiptir. Dönemin Cumhurbaşkanı Turgut Özal, Başbakanı Süleyman Demirel, KKTC Cumhurbaşkanı Rauf Denktaş, Başbakan Yardımcısı Erdal İnönü, Kültür Bakanı Fikri Sağlar ve diğer devlet erkânının katıldığı kurultaydaki ana tema yeni dağılmış olan Sovyetler Birliği'nden ayrılan Türki Cumhuriyetler ile kültürel ve ekonomik ortaklık oluşturmaktı. Liderler hep beraber demir döverek Ergenekon efsanesinin aracılığıyla Türk birliğinin önemini vurguladılar.

Resmi *Nevruz* faaliyetleri arasında en ilgi çekici olanlardan biri de kuşkusuz Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yayınladığı "ulusal birlik ve beraberlik" temalı *Nevruz* hutbeleriydi. Bu hutbeler Newroz'a dair resmi söylemi ve bu söylemdeki değişimleri aynen yansıtıyorlardı. Çeşitli üniversitelerden öğretim üyeleri *Nevruz*'un bir Türk Ergenekon bayramı olduğuna dair açıklamalar yaptılar. Hatta bazıları resmi *Nevruz* kutlamalarına ateşin üzerinden Mehter Takımı'nın çaldığı hücum marşı eşliğinde ve öğrencilerin "Allah Allah" nidalarıyla atlayarak aktif olarak katıldılar, ayrıca valilerle birlikte kampüste demir dövüp yumurta tokuştur-

bu kitabi ilk olarak Avrupa diasporasındaki Kürtlerin faaliyetlerine karşı yazmıştı ama devletin Nevruz politikası doğrultusunda yıllar geçtikçe bu kitabin sayfa sayısı da arttı. Karşılaştırma için bkz. Abdulhaluk Çay, *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1985. ve Abdulhaluk Çay, *Nevruz Türk Ergenekon Bayramı*, Ankara: Tamga Yayıncılık, 1999.

dular. Ordu görevlileri de devlet protokolüne uygun bir biçimde valiliklerin *Nevruz* kutlamalarına katıldılar. Tüm bu çabalara rağmen "resmi *Nevruz*" politikası başarısız oldu ve Newroz Kürtlerin bayramı olarak kabul gördü.

Sonuç

Yaklaşık olarak yüz yıllık bir zaman dilimini kapsayan bu sürece baktığımızda Newroz'un Kürt hareketleri tarafından hegemonik kültürde yeri bulunmayan ya da göz ardı edilen bir öğe, bir "alternatif hikâye" olarak ele alındığını görmekteyiz.[13] Bu özelliğiyle Newroz karşı-hegemonya yaratmayı mümkün kılan bir araç olarak değerlendirildi. Devletin *Nevruz* politikası ise bu alternatif hikâyeyi soğurmaya yönelik bir girişimdi. Kürt devrimcilerinin örneğin Selahaddin Eyyubi gibi tarihsel bir figür yerine tekrar ve tekrar demirci önlüğünü bayrak yaparak zalim krala karşı isyan başlatan Kawa'ya referans vermeleri Kürtlerin kendilerini içinde buldukları toplumsal gerçeklikten, yani Kürtlerin maruz kaldığı zulümden ayrı düşünülemez. Bu açıdan Newroz, Walter Benjamin'in ifadesiyle "tek bir felaket"ten ibaret olan "tarihin sürekliliğini parçalama" girişimi olarak da okunabilir. Benjamin şöyle ifade ediyor bunu; "Her takvimin ilk günü, tarih içinde zamanın akışını değiştiren makine işlevi görür. Bayram günleri, anma günleri olarak tekrar tekrar karşımıza çıkan aslında hep aynı gündür."[14] Benjamin'in sözleri bize Newroz ve Kawa Efsanesi'ne ulus inşasında araçsallaştırılmış gelenekler olarak yaklaşmanın sınırlı bir bakış açısı olacağının altını çizer ve bunun ötesinde bir kavrayış olanağı sunar. Newroz ve Kawa Efsanesi, geçmiş insan deneyimlerinden süzülüp gelerek bize zulmün egemenliğinin parçalandığı tarihsel momentleri hatırlatırlar. Günümüz Kürt direnişi ise felaketin sürekliliğini kıran "yeni günü" (Newroz) bir halk direnişiyle (Kawa Efsanesi) birleştirerek bu tarihsel umuda yeni bir halka ekler. Kawa Efsanesi ile iç içe geçirerek Newroz'u bir mit haline getiren dinamik, insani deneyimin gerçekliği temsil etme gücüdür.

"Alternatif hikayelerin" Gramsciyen anlamda karşı hegemonya yaratmaktaki gücünün bir analizi için bkz. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

[14] Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine," *Son Bakışta Aşk*, İstanbul: Metis, 2012.

GENÇLİK, SOKAK VE SİYASET

Haydar Darıcı[1]

Gençlik hem geleceğe açıklığıyla tanımlanan modern bir toplumsal kategori hem de politik bir kavram olarak düşünülebilir. Sosyal tarihçilere göre, gençlik kavramı 19. yüzyılda endüstriyel üretimin ve eğitimin yaygınlaşmasıyla yaşam döngüsünde ayrı bir dönem olarak algılanmaya başlamıştır. Bu gelişmeler sayesinde gençler emek süreçlerinden muaf tutulmuş ve uzun bir eğitim sürecine dahil olmuşlardır. Bu tarihsel anlatının belli bir doğruluk payı olsa da yoksul gençlerin endüstriyel kapitalizmin başlangıcından itibaren ucuz iş gücü olarak kullanıldığını unutmamak gerekir.[2] Gençlerin siyasetle olan ilişkisi üretimin endüstrileşmesi ve iletişimin kitleselleşmesi gibi yine moderniteyle ilişkili olan ekonomik ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal hareketlerle ilişkilendirilebilir. Siyaseti Makyavelist güç ilişkilerinden ziyade eşitlik mücadelesi olarak gören toplumsal hareketlerin amacı, sınıflar arasındaki iktidar ilişkilerini radikal bir şekilde dönüştürmekti.[3] Toplumsal hareketler için devrimci politik öznelliğin alanı işçi sınıfıydı ve bu hareketlere yoğun katılım gösteren gençler kendilerini genellikle üretim süreçlerindeki rolleriyle tanımladılar.

Gençlerin kuşaksal bir bilinç ve temsille siyaset sahnesine girmesi 20. yüzyılda milliyetçi ve sömürge karşıtı hareketlere öncülük etmeleriyle gerçekleşti. Jön Türkler gibi milliyetçi gençlik hareketlerinin amacı, devleti yukarıdan yeniden tasarlamaktı.[4] Sömürge dünyasında ise gençler devletlere karşı aşağıdan örgütlenen ve kendileriyle özdeşleştirilecek devrimler gerçekleştirdi.[5] 1960'larda dünyanın birçok yerine yayılan ve merkezleri üniversite kampüsleri olan, yeni toplumsal hareketler olarak da bilinen protesto hareketleriyle gençliğin yeni bir politik

[1] Doktora-sonrası araştırmacı, Kaliforniya Üniversitesi (Los Angeles), Yakın Doğu Çalışmaları Merkezi.

[2] Karl Marx, *Capital*, vol. I, London: Penguin, 1992.

[3] Charles Tilly and Lesley J. Wood, *Social Movements 1768- 2012*, New York: Routledge, 2015.

[4] Leyla Neyzi, "Object or Subject: The Paradox of 'Youth' in Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, no. 33, 2001, p. 411-432.

[5] Benedict R. O. Anderson, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance 1944-1946*, Ithaca: Cornell University Press, 1972.

öznellik alanı olduğu düşüncesi güçlendi.[6] Büyük anlatılardan ziyade tekil kimliklere dayanan, temsiliyet ilişkilerini reddeden ve bu yüzden sendika ya da parti gibi örgütsel yapılarla değil, medyanın yardımıyla kurulan yatay ve esnek örgütlenmelerle işleyen bu hareketler, politik olanın yeniden tanımlanacağı bir dönemi başlattı.[7]

Adana, Cizre ve Diyarbakır'da gerçekleştirdiğim saha araştırmalarına dayanan bu yazı, hem sömürge karşıtı mücadelelerin hem de eski ve yeni toplumsal hareketlerin etkilerini taşıyan Kürt siyasetinin yakın tarihini, gençlik ve sokak kavramları üzerinden yeniden incelemeyi amaçlamaktadır. Yazının ilk bölümünde, 1990'lı yıllarda Kürt şehirlerinde artan ve büyük bir etki yaratan serhildanlar incelenmektedir. İkinci bölümde ise, 2000'li yılların başlarından itibaren tüm bölgeye ve batı metropollerine yayılan gençlik protestoları ele alınmaktadır. Son bölümdeyse, 2013'te sistemli bir şekilde inşa edilen öz yönetim sürecinde gençlerin ve sokakların oynadığı rol üzerinde durulmaktadır.

Serhildanlar

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yaşanan başarısız isyanlardan sonra Kürt mücadelesine ivme kazandıran 1960'larda ortaya çıkan ve 1970'lerde radikalleşen öğrenci hareketleriydi. Kürt gençleri, liselerde ve üniversitelerde politikleşerek Türk soluyla birlikte mücadele etti ve daha sonra öğrenci hareketlerinden ayrılarak PKK'yi kurdular. Türkiye'deki öğrenci hareketleri, benzer bir akımdan beslenmelerine rağmen, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki muadillerinden farklı bir siyasi çizgi benimsemişti. Türkiye'deki öğrenci hareketleri, uzun süre boyunca legal ve illegal partilerle sınıf temelli bir siyasi söylem üzerinden mücadele ettiler. PKK'yi kuran genç militanlar, sınıfsal söylemlerini sürdürdü ve bunu sömürge karşıtı mücadelelerinin temeli haline getirdiler. Onlara göre, devrimin asıl öznesi Kürt işçi sınıfı olacaktı. Her ne kadar o dönemlerde Kürdistan'da köylüler demografik çoğunluğu oluştursa da kentlere doğru artan ekonomik nedenli göçlerden dolayı işçi sınıfının büyüdüğünü gözlemlemişlerdi.[8] Kürtlerin proleterleşmesi süreci ekonomik göçün zorunlu göçle yer değiştirdiği 1980'lerin sonu ile 1990'ların başlarında büyük bir hız kazandı.

Yaklaşık bir milyon kişiyi yerinden eden zorunlu göçün temel amacı, gerillaları izole etmek ve onlara çeşitli biçimlerde yardım eden aileleri cezalandırmaktı.

[6] Mayssoun Sukarieh and Stuart Tannock, *Youth Rising? The Politics of Youth in the Global Economy*, New York: Routledge, 2015.

[7] Rosalind C. Morris, "Populist Politics in Asian Networks: Positions for Rethinking the Question of Political Subjectivity", *Positions: East Asia Cultures Critique*, vol. 20, no. 1, 2012, p. 37-65.

[8] Abdullah Öcalan, *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto)*, Köln: Weşanên Serxwebûn, 1992.

Bazıları ise devletin gerillalara karşı savaşması için genellikle Kürt aşiretleri üzerinden kurduğu paramiliter koruculuk sistemine katılmayı reddettiği için zorunlu göçe maruz kalmıştı.[9] Kırsalda genellikle tarım ve hayvancılıkla geçimini sağlayan bu aileler, yerleştikleri şehirlerde ucuz iş gücü ordusu haline geldiler. Bu yoksul aileler, özellikle genç kuşaklar, aynı zamanda Kürt direnişinin kentleşmesi için gereken demografik ve toplumsal zemini oluşturdular. Ancak, Kürtlerin yoğun olarak proleterleştiği böyle bir dönemde, PKK Sovyetler Birliği'nin dağılmasının yarattığı depremin etkisiyle sınıf merkezli söylemini terk edip sömürgeciliği ekonomik alandan çok kültürel ve politik alanlarda tanımlamaya başlamıştı.

PKK için şiddetin kurucu bir rolü bulunmaktaydı. Fakat şiddetin amacı devletin güvenlik aparatlarına zarar vermekten ziyade, devletin zarar görebilir olduğunu ve devletin meşru bir toplumsal zemine dayanmadığını— egemenliğinin sadece güce dayandığını— halka göstermek ve bu yolla onları politikleştirmekti. Yani asimetrik savaş koşullarında mücadele eden diğer sömürge karşıtı ve geleneksel gerilla hareketlerinde olduğu gibi, PKK için şiddet bir iletişim ve pedagoji aracıydı. Şiddet ve diğer iletişim yöntemlerini kullanan PKK kısa sürede kırsalda önemli bir halk desteği elde etti. 1990'ların ilk yarısında şehirlerde bu desteği kitleselleştirip, o dönemin siyasetini belirleyecek olan serhildanları, yani halk isyanlarını örgütlediler. İsyanların örgütlenmesinde silahlı propagandanın yanı sıra, Hobsbawm'ın "geleneğin icadı" adını verdiği yöntemin de katkısı olmuştu. İsyanlar, genellikle Newroz kutlamaları ve gerilla cenazeleri gibi sokaklarda kalabalıkların toplanmasına vesile olan politik olaylar sırasında başlamıştı.[10] Böyle olaylar mitolojik ve dini figürlerin ulusal ve sömürge karşıtı bir söylemle yeniden anlamlandırılması ve böylelikle politik bir nitelik kazanmasıyla mümkün olmuştu.[11]

Halk isyanlarının kamusal alanı sokaktı. 19. yüzyıl sömürge dünyasını inceleyen çalışmalar, sokağın alternatif bir kamusal alana dönüşmesi ile yazılı basının yaygınlaşması ve yeni kitle iletişim araçlarının ortaya çıkışı arasında bir ilişki olduğunu gösteriyor.[12] Habermas'a göre, yazılı basının icadı fikirlerin ve eleştirilerin paylaşımını mümkün kılarak burjuva kamusal alanının ortaya çıkmasını sağlamıştı. Habermas, gazete ve dergilerin sadece birer kamusal alana dönüşmediğini, aynı zamanda kafe ve salon gibi mekanların da benzer bir işlev kazanmasına katkıda bulunduğunu söyler. Çünkü bu yazılı basın örneklerinden beslenen okur

---

[9] Joost Jongerden, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds*, Leiden: Brill Publishers, 2007.

[10] Aliza Marcus, Blood and Belief: The PKK and the Kurdish Fight for Independence, New York: NYU Press, 2009.

[11] Delal Aydın, *Mobilizing the Kurds in Turkey: Newroz as a Myth*, Unpublished Master Thesis, Ankara: Middle East Technical University, 2005.

[12] Rosalind C. Morris, "Theses on the New 'Öffentlichkeit'", *Grey Room*, no. 51, 2013, p. 94-111.

yazar ve mülk sahibi bireyler kafe ve salonlarda toplanarak düşünce ve eleştirilerini birbirleriyle paylaşma fırsatı bulmuşlardı. Başka bir deyişle, Habermas için burjuva kamusal alanının paradigmatik mekanları gazete, dergi, kafe ve salonlardı. Habermas, yazılı basının ticarileşmesi ve yaygınlaşması ve yeni kitle iletişim araçlarının ortaya çıkmasıyla birlikte kamusal alanın bir düşüş yaşadığını belirtir.[13] Ancak aynı gelişmeler sömürge dünyasında merkezi sokak olan yeni bir kamusallığın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu kamusallığın politik alandaki karşılığı kitleydi ve kitleyi oluşturanların amacı bireysel fikirlerini paylaşmak değil, kolektif olarak üçüncü bir partiye mesaj göndermekti. Aslında kitlenin kendisi mesajı oluşturuyordu ve toplanan kalabalıklar için seslerini duyurmak kadar kendilerini görünür kılmak da önemliydi.[14]

Kürdistan'daki gerilla cenazeleri ve Newroz kutlamalarına büyük kalabalıklar katıldı. Yasal ve paramiliter devlet güçlerinin sert müdahalelerine rağmen sokaklarda toplanan kalabalıklar sadece önemli bir görünürlük elde etmekle kalmadı, aynı zamanda günümüzde dahi Kürtlerin tahayyüllerinde yer edinen etkileyici bir imaj oluşturdu. Bu imajın şekillenmesinde medyanın, özellikle de Özgür Gündem'in önemli bir rolü vardı. Ancak her defasında devlet güçleri halkın direnişini şiddetle bastırdı ve sokakları tekrar kontrol altına aldılar. Yeni bir direnişe kadar sokaklar, kamusal niteliğini yitirerek paramiliter grupların faili meçhul cinayet ve zorla kaybettirme gibi kontrgerilla yöntemlerini uygulama alanı haline geldi. Bu durum, süregelen çatışma ve direniş döngüsünü ortaya koyarken, aynı zamanda sömürge karşıtı mücadelelerin bir kamusal alan olarak sokakta nasıl şekillendiğine dair önemli bir perspektif sunmaktadır.

1990'ların sonlarından itibaren, savaşın her iki cephesinde yaşanan önemli dönüşümler, sokakların ve gençlerin Kürt mücadelesinde yeni işlevler kazanmasına yol açtı. Türkiye cephesindeki önemli gelişmelerden biri, ülkenin Avrupa Birliği'ne tam üyelik için adaylığının kabul edilmesi ve insan hakları ihlallerini azaltacak reformların bir uyum süreci çerçevesinde gerçekleştirilmesiydi. Uyum sürecinin siyasi aktörü olan AKP, 1990'ların ikinci yarısında özellikle yerel yönetim düzeyinde yükselen İslami hareketten doğmuş ve popülist, çok kültürlü bir demokrasi söylemiyle 2002'de tek başına iktidara gelmişti. Türk siyasetindeki dönüşüm, Kürtlerin siyasi ve kültürel taleplerine doğrudan bir yanıt sunmamış olsa da sokaklardaki devlet şiddetini bir ölçüde frenleyerek yeni siyasi pratikler üretmelerine zemin hazırladı.

[13] Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge & Mass: The MIT Press, 1991.

[14] Güncel siyasette direniş ve görünürlük arasındaki ilişkinin analizi için bkz. Rosalind C. Morris, "Photography and the Power of Images in the History of Power: Notes from Thailand", ed. R.C. Morris, *Photographies East: The Camera and its Histories in East and Southeast Asia*, Durham: NC: Duke University Press, 2009.

Kürdistan cephesinde ise, gerilla savaşı ve halk isyanlarının beklenen devrimi gerçekleştirememesi, ulusal bağımsızlık fikrinin terk edilmesine ve sonradan "demokratik özerklik" adı verilecek, otonomi odaklı yeni bir stratejinin doğmasına neden oldu. Ancak yerel dinamiklerin yanında— örneğin Türk ordusunun gerilla savaşına uygun olarak kendisini yeniden yapılandırması— bu stratejik değişikliğin küresel politik iklimle de bir ilişkisi vardı: 1960'larda başlayan ve Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla egemen olan yeni siyaset anlayışının belirleyici özelliklerinden biri devrim yerine otonomiye, yani bir tür ikili iktidara yönelmesiydi. Bu dönüşüm, Kürt mücadelesinin ve sokakların işlevlerinde önemli değişiklikler meydana getirdi.

Taş Atan Çocuklar

2000'lerde Kürt siyasetinin bir ayağını silahlı mücadele oluşturuyordu, ancak şiddetin işlevi halktan çok devlete bir mesaj vermek ve Kürtlere özerk bir statüyü mümkün kılacak yasal çerçevenin hazırlanması konusunda baskı oluşturmaktı. Otonomi mücadelesinin diğer ayağını ise Kürt partilerinin yerel yönetim ve parlamento düzeyinde yürüttüğü temsili siyaset oluşturuyordu. Bununla birlikte, en büyük dinamizm farklı biçimler alan sokak siyasetinde yaşanıyordu. Sokak bir yandan miting, basın açıklaması, oturma eylemi, imza kampanyası, boykot ve açlık grevi gibi aktivitelerden oluşan, geçmişle yüzleşme söylemi üzerinden bir gelecek tahayyülü kuran sivil toplum siyasetinin merkeziydi. Bu tür aktiviteler daha çok sivil toplum kuruluşlarının yaygın olduğu Diyarbakır gibi bölgenin büyük şehirlerinde ve Batı metropollerinde güçlendi.[15] Öte yandan, radikal tarihleriyle bilinen küçük şehirlerde ve ilçelerde gençlerin öncülük ettiği isyancı protestolar belirleyici sokak siyaseti oldu. Kürt mücadelesi için sokak sadece siyaseti mümkün kılan bir kamusal alan değil, aynı zamanda halkın sesini temsil ettiği düşünülen ve bu nedenle siyasete meşruiyet veren sembolik bir alan olarak görülüyordu. Çünkü yerel yönetim ve parlamenter siyasetin temsilcileri bile kendilerini sokakla, sokakta devam eden mücadeleyle ilişkileri üzerinden meşrulaştırıyordu.

2000'lerin ilk yıllarında gençler tarafından başlatılan protesto hareketi, önceki dönemlerdeki serhildanlarla kıyaslandığında hem devamlılık hem de kopuş teşkil ediyordu. Devletin belirlediği yasal sınırları aşıp isyan boyutuna ulaştığı sürece, gençliğin protesto hareketi ile serhildanlar arasında bir devamlılık ilişkisi bulunmaktaydı. Ancak protesto hareketi tamamen gençlikle özdeşleşirken, serhildanların –gençlerin katılımı diğer kesimlerden daha yüksek olsa bile– temsil

[15] Kürdistan'da kamusal alan üzerine detaylı bir analiz için bkz. Zeynep Gambetti, "The Conflictual (Trans)Formation of the Public Sphere in Urban Space: The Case of Diyarbakır", *New Perspectives on Turkey*, no. 32, 2005, p. 43-71.

ettiği kategori halktı. Serhildanlar genellikle hareketin kadroları tarafından önceden planlanıp yönlendirilirken, gençlik isyanları ise genellikle lidersiz ve kendiliğinden bir şekilde ortaya çıktı.

Gençlik isyanları çoğu zaman hem devleti hem de Kürt hareketini hazırlıksız yakaladı. Elbette gençlerin en azından bir kısmının Kürt hareketinin diğer yapılarıyla organik bağları bulunuyordu, ancak sokak siyaseti yapısı gereği belli bir otonomiye sahipti. Burada söz konusu olan ideolojik bir otonomi değildi, çünkü gençler kendilerini ortak bir mücadelenin parçası olarak görüyor ve siyasi pratiklerini Kürt hareketinin sunduğu söylemlerle anlamlandırıp meşrulaştırıyorlardı. Bu nedenle, gençlik siyasetinin kendine ait bir politik söylemi bulunmamakla birlikte, bu siyasetin aldığı form, yani sokak protestosu, gençlikle özdeşleştirilecekti. Protestolar genellikle gençlerin sokaklarda toplanarak, barikatlar kurup sloganlar atmasıyla başlardı. Polis, eylemcilere çoğunlukla biber gazıyla, ancak kimi zaman ateşli silahlarla veya biber gazını ateşli silah gibi kullanarak müdahale ederdi. Bu eylemler sırasında çok sayıda genç tutuklanır, yaralanır ve öldürülürdü. Eylemciler ise genellikle taş, havai fişek ve Molotof kokteylleriyle karşılık verirdi. Bu maddelerin zırhlı araçlar içindeki polislere ya da araçlara zarar veremeyeceğinin farkındaydılar; zaten amaçları da bu değildi. Gençliğin şiddet eylemleri, silahlı mücadelede olduğu gibi, temsili bir nitelik taşıyordu. Amacı miting gibi kitlesel eylemlerden farklı olarak gündelik hayatın akışını durdurmak ve sokakların devletin kontrolü altında olmadığını göstermekti.

Günlerce süren ve birçok kente yayılan isyanlarla başlayan gençliğin sokak siyaseti zamanla rutinleşerek gündelik hayatın bir parçası haline geldi. Özellikle Cizre gibi hemen her gün sokak eylemlerinin yaşandığı yerlerde, gençlik kategorisinin kendisi politikleşerek sokak eylemlerine katılan kişileri ifade etmeye başladı. Gençlerin bu süreklileşmiş mücadelesinin kaynaklarından biri, içinde yaşadıkları büyük kent yoksulluğuydu. Eylemlere katılan gençlerin çoğu zorunlu göçe maruz kalmış ailelerin üyeleriydi. Bu gençler erken yaşlarda aileleriyle birlikte tekstil, inşaat ve mevsimlik işçilik gibi geçici, çok emek gerektiren ama az kazandıran sektörlerde çalışıyorlardı. İçinde yaşadıkları ekonomik koşullar ve sömürgecilik arasındaki ilişkiye dair gençler arasında bir farkındalık vardı; ancak bu henüz politik bir söyleme dönüşmemişti.[16]

Ancak bu protesto hareketinin kendisi dolaylı olarak bahsi geçen ilişkiyi sorunsallaştırıyordu.

Gençler için sokak eylemleri kamusal bir görünüm kazanmanın tek yoluydu çünkü 1990'ların sonunda sermaye akışı için nispeten güvenli yerlere dönüşen

[16] Türkiye Kürdistanı'nda emek rejimleri ve sömürgecilik arasındaki ilişkinin detaylı bir analizi için bkz. Deniz Duruiz, *Dispossession, Racialization and Rural Kurdish Migrant Labor in Turkey*, Unpublished PhD Dissertation, New York: Columbia University, 2018.

Kürt şehirlerinde kamusallığın diğer koşulu tüketimdi. Bir yandan gençler tüketimle ilişkilendiremedikleri bir kamusal alanı eylemlerle ele geçiriyor ve bu alanda kendilerini görünür kılıyorlardı. Ancak Türk mahkemeleri bu tür protestoları terörist eylemler olarak nitelendirdiği için Kürt gençleri için böyle bir kamusal görünürlüğün sonuçları büyük oluyordu. Bu nedenle eylemciler kendilerini görünür kılarken tutuklanma riskini azaltmak için kamuflaj taktikleriyle kimliklerini gizlemek zorundaydılar. Başka bir deyişle, gençler kamusal alanda ancak kendilerini anonimleştirerek görünür olabiliyorlardı. Gizlilik ve anonimlik Kürdistan'da böyle bir siyaset yapmanın zorunlu sonucuydu, ancak aynı zamanda eylemcilerin kısa bir süre için de olsa sosyal kimliklerinin ötesine geçmelerine olanak tanıyordu. Bu açıdan, gençliğin sokak siyaseti ile gerilla savaşı arasında da bir devamlılık ilişkisi vardı. Sokak eylemleriyle politikleşen ve radikalleşen gençlerin bir kısmı, ailelerini ve sosyal kimliklerini tamamen geride bırakarak gerilla saflarına katılıyordu. Gençlere yeni bir toplumsal rol vaat eden gerillaya katılım, onlar için bir tür yetişkinliğe geçiş ritüeli işlevi görüyordu. Diğer bir deyişle, sokak siyaseti ve gerilla savaşı, gençler için politik bir hayat döngüsünün başlangıç ve bitiş noktalarını ifade ediyordu.

Öz Savunma

Gençlik ve gerilla figürlerinin arasındaki ayrım 2013 yılında Kürdistan'da sistemli ancak yasal bir dayanaktan yoksun olarak başlayan özyönetim kurma süreciyle belirsizleşmeye başladı. Özyönetim modeli ulus devlet fikrine alternatif olarak ortaya çıkmıştı. 1990'lı yılların sonlarından itibaren geliştirilen bu model ilk olarak 2012'de Rojava'da uygulandı. Suriye savaşıyla oluşan güç boşluğu Kürt hareketine bölgede özyönetim kurma fırsatını vermişti. Türkiye'de ise özerkliğin zeminini 2013'te Türk hükümeti ve Kürt hareketinin temsilcileri arasında başlayan barış müzakereleri oluşturmuştu.

Barış müzakereleri kısa süre içerisinde (ama geçici olarak) Türkiye'nin ana akım medyasında üretilen Kürt temsillerinin değişimine ve bölgedeki askeri işgalin nispeten azalmasına katkıda bulundu. Bu bağlamda, müzakerelerin günlük yaşama doğrudan etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Müzakerelerin, yaşanan dönüşümü kalıcı hale getirecek ve Kürtlerin taleplerine yanıt verebilecek bir hukuki çerçeveyle sonuçlanması bekleniyordu. Ancak çoğunlukla gizli bir şekilde ve yasal bir temele dayanmayarak yürütülen müzakereler, devlet tarafından başlangıcından yaklaşık iki yıl sonra sonlandırıldı.[17] Kürt hareketi ise kısmen bu duruma

[17] Serra Hakyemez, "Turkey's Failed Peace Process with the Kurds: A Different Explanation", *Middle East Brief*, no. 111, Mass: Crown Center for Middle East Studies (Brandeis University), 2017.

tepki olarak bölgede fiili özyönetim inşasına başladı. Yani müzakereler öz yönetim inşasına paralel olarak yürütüldü.

Özyönetim süreci, bölgede yerel düzeyde örgütlenen ve devlet otoritesinin ötesinde işlemesi amaçlanan katılımcı bir demokrasinin inşa edilmesini hedefliyordu.[18] Bu süreç, meclisler, konseyler ve kooperatif ağları ile mahkemeler, okullar, sağlık merkezleri ve öz savunma gibi kurumları içeren özerk bir yönetim yapısının kurulmasıyla sonuçlandı. Gençlerin bu inşa sürecindeki rolü oldukça önemliydi, çünkü öz savunma gibi kritik bir kurumun tüm sorumluluğu onlara verilmişti. Öz savunma güçlerinde yer alan gençler hem öz yönetimin inşa edildiği mahallelerde güvenliği sağlamak hem de bu mahalleleri jandarma ve polisin olası saldırılarına karşı korumakla yükümlüydüler. Çoğunluğu zorunlu göç mağduru yoksul ailelerden gelen ve daha öncesinde sokak eylemleri yoluyla politikleşen gençler, öz savunma faaliyetleri sayesinde Kürt siyasetinde ve genel olarak toplumda büyük bir güç elde ettiler. Bu bağlamda, öz yönetim deneyimini yaşa dayalı hiyerarşileri tersine çeviren (ancak mülkiyet ilişkilerini değiştirmeyen) bir *gençlik devrimi* olarak değerlendirebiliriz.

Öz savunma uygulamalarıyla birlikte sokakların politik işlevi de yeniden dönüşüme uğradı. Daha önce şehirlerin ana arterlerini işgal ederek günlük yaşamı durduran gençler bu süreçte kendi mahallelerinin ara sokaklarında devriye atarak asayişi sağlamaya başladılar. Başka bir ifadeyle, sokak artık isyancı eylemlerin değil, öz yönetim pratiklerinin gerçekleştiği ve görünür olduğu, devlet kadar yerel halka mesajlar ileten bir kamusallığın alanı haline geldi. İlerleyen dönemlerde, gençlerin hendekler kazarak ve başlarında nöbet tutarak koruduğu bu sokaklar, kurtarılmış bölgeleri şehirlerin geri kalanından ayıran sınırlar haline geldi ve böylece öz yönetimin somut bir temsili olarak algılanmaya başladı.

Gençler başlangıçta devlet güçleriyle yoğun çatışmalara girmedi, çünkü 2013'te öz yönetim mücadelesiyle paralel olarak başlayan barış süreci, şiddetin belirli bir seviyenin üzerine çıkmasını engelledi. Ancak 2015 yılının yazında devlet, barış sürecini tek taraflı olarak sonlandırarak öz yönetimin inşa edildiği mahallelere yönelik aylarca sürecek büyük bir savaş başlattı. Şehirlerin yıkıldığı ve binlerce gencin öldüğü kent savaşlarının ardından sokaklar tekrar devletin gücünü sergilediği bir alana dönüştü ve kamusal alanla ilişki yeniden tüketime indirgendi.

Sonuç

Gençlik Kürt direnişinin başlangıcından itibaren en önemli aktörlerinden biri haline geldi. Bu direniş tarihinde gençler özellikle silahlı mücadele ve sokak siyaseti

---

[18] Abdullah Öcalan, *Democratic Confederalism*, London & Cologne: Transmedia Publishing, 2015.

gibi alanlarda aktif bir şekilde yer aldılar. Bu nedenle, gerilla ve isyancı/protestocu figürleri genellikle gençlikle özdeşleştirildi ve bu yaşa dayalı siyasi iş bölümü zaman içinde normalleşti. Gençler eylemleriyle sokakları kendilerini ifade ettikleri ve görünür hale geldikleri bir kamusal alana dönüştürdüler. Bu eylemlerin birçok siyasi işlevi vardı. Örneğin, gündelik hayatın akışını durdurarak devlet güçlerinin otoritesini sarsmak, klasik bir sömürge karşıtı direniş taktiğidir. Şehirleri yönetilemez hale getiren sokak eylemleri doğaları gereği bir temsiliyet krizini de vurguluyordu: Gençlik temsil edilmediğini düşündüğü için sokağa çıkıp doğrudan kendisini (görünür kılarak) temsil ediyor ve böylece temsiliyet kavramının kendisini sorunsallaştırıyordu. Dahası, hemen her gün tekrarlanan eylemler gençlere gündelik hayatın ve kimliklerin ötesine geçmeyi ve anonimliğe dayanan bir özgürlüğü, kısa süreliğine de olsa, deneyimleme fırsatı sağladı.

Gençlerin ve sokakların siyasi rolleri özyönetim sürecinde dönüşüm geçirdi. Protesto dışında, gençler daha kurucu bir rol üstlenerek, özyönetimin inşa edildiği mahallelerde asayişi sağlamak ve bu mahalleleri Türk güvenlik güçlerine karşı korumak gibi görevler üstlenmeye başladı. Sokaklar ise öz savunma faaliyetlerinin gerçekleştiği ve bu faaliyetlerin hem halka hem de devlet otoritesine görünür olduğu alanlar haline geldi. Hendek kazmanın öz savunmanın temelini oluşturmasıyla birlikte, sokaklar başka bir işlev daha kazandı ve kurtarılmış bölgeleri şehirlerin geri kalanından ayıran sınırlara dönüştü. Daha sonra devlet güçlerinin öz yönetim sürecini bitirmek için başlattığı ve sokaklarda gerçekleşen kent savaşlarının asıl hedefi gençlikti. Yaklaşık bir yıl süren kent savaşları sonucunda yüzlerce genç öldürüldü, şehirler yıkıldı ve sokaklar tekrar işgal altına alındı.

Savaştan sonra sokaklar siyasete kapandı. Aradan geçen zamanda, Kürt hareketinin günlük hayatta olan etkisinin azalması ve yerel ile küresel pek çok başka dinamiğin etkisiyle, siyasetle farklı bir şekilde ilişki kuran yeni bir gençlik kuşağı ortaya çıktı. Sadece tüketim yoluyla kamusal alanla ilişki kurabilen bu kuşak, eskiden eylemleri görünür kılmak için kullanılan sosyal medya platformlarını, politik ve politik olmayan düşüncelerini ve itirazlarını ifade etme aracı olarak kullanmaya başladı. Günümüzdeki Kürt gençliğini anlamak için şu sorulara cevap aramalıyız: Gençlik bugün siyasetten ne anlıyor? Siyasetin hayatlarındaki rolü nedir? Kürtlüğü nasıl tanımlıyorlar ve deneyimliyorlar? Geleceği nasıl tasavvur ediyorlar? Bu soruların cevabını ararken savaştan bu yana on binlerce Kürt gencinin Avrupa ve Amerika'ya göç ettiğini ve geride kalanların büyük bir kısmının da bugünlerde göç etmeye çalıştığını hatırlamakta fayda var. Ancak ister bölgede olsun ister diasporada, gençliğin Kürt mücadelesinin geleceğinde önemli bir rol oynamaya devam edeceğini söyleyebiliriz.

90'LARIN MEDYATİK TARİHİ: GÜNCELLİĞİN ARKEOLOJİSİ

Sidar Bayram[1]

Türkiye'nin modernleşme ve demokratikleşme sürecinde 90'lar kurucu ve tartışmalı bir dönem. Günümüzde hala önemli bir bilişsel ve duygusal haritalama, tarihsel ve siyasal değerlendirme zemini olan 90'ları Nurdan Gürbilek'in veciz ifadesiyle, bir tür ilkel kültür birikimi olarak değerlendirebiliriz.[2] 30 yıl sonra dahi içerisinde bulunduğumuz kültürel iklimin tarih öncesini ve ilk örneklerini sunarken, ilkel sermaye birikiminde olduğu gibi kuralsız bir dönüşümün ve kurucu bir şiddetin sahnesi: Kitle iletişim araçlarının nüfuz alanlarını hızla artırması, kültürün endüstrileşmesi ve pop çağının ortaya çıkışı, resmiyet dünyasının aşınması ama aynı zamanda devletin yasal olmayan faaliyetlerinin artması, paramilitarizmin kurumsallaşması, hak ihlallerinin yoğunlaşması...[3] Tüm bu gelişmeler politik-ekonomik ilişkileri, yönetim biçimini, kamusal alanı ve siyasi-kültürel zemini temelden dönüştürerek belirli görme ve bilme biçimlerine dayalı kolektif öznellik ve kamusallık biçimleri de ortaya çıkarıyor.

Dönemin neşeli 90'lar ve travmatik 90'lar olarak iki farklı şekilde anlaşılması, aktarılması ve hatırlanması da belki bunun en iyi ifadesi. 90'lar tüm bunların, neşenin ve travmanın, pop çağının ve paramilitarizmin aynı anda ama ayrı boyutlarda cereyan ettiği bir dönem. Kamusal alanda ve vatandaşlık deneyimindeki süregiden ayrışmalar, 90'larda paramilitarizm ve medya pratiklerinin birlikte tesis ettiği kamusal gerçeklik rejimiyle özgün bir nitelik kazanarak, gündelik hayatta giderek derinleşip yaygınlaşıyor. Hak ihlallerini yok saymaya dayalı bir görmezden gelme siyaseti, geçmişte ve günümüzde bu olayların yaşanıp yaşanmadığının dahi sorgulanmasına yol açıyor. 90'ların tarihi büyük oranda bu ayrışmanın tarihidir, deneyim ve bilme biçimleri temelinde farklı kamusallıkların nasıl

[1] Dr. Sidar Bayram medya arkeolojisi, görsel-işitsel arşivler, insan hakları estetiği, ses çalışmaları, devlet etnografisi, maddi kültür ve altyapı, kolektif şiddet ve adli bilimler gibi alanlar üzerine çalışmaktadır.

[2] Nurdan Gürbilek, "Teklifi Olmayan Kültür", *Defter*, no. 33, 1998, s. 9-18.

[3] Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, Londra: I.B.Tauris, 2002.; *Toplum ve Kuram*, "Hakikat ve Adaletin İzinde Doksanları Hatırlamak", no. 9, 2014.

tesis edildiğinin ve günümüzde ne şekilde işlediklerinin hikayesidir. Bu çerçevede denebilir ki 90'lar Ahmet Kaya ile Sertab Erener, Mustafa Sandal ile Ciwan Haco, Leman ile Qırıx, İzel Çelik Ercan ile Koma Amed arası bir yerdedir.

Bu metin, 90'ların siyasi ve toplumsal sorunlar bakımından süregiden güncelliğini medya pratikleri ve kayıtları üzerinden ele almayı amaçlıyor. Elbette 90'ların medya ortamındaki hareketlilik ve mücadele çok daha kapsamlı bir incelemenin konusu. Burada, Kürt sorunu ve hak ihlalleri gibi siyasi sorunların gelişiminde medya pratiklerinin rolünü vurgularken, Kürt hareketi ekseninde gelişen alternatif medya pratiklerinin sunduğu perspektifin, 90'ları ve bugünkü siyasal dinamikleri anlamak için nasıl bir alan açtığını tartışmaya çalışacağım. Bu çerçevede, 90'ların medya pratiklerinin arkeolojisi aynı zamanda medya pratikleri vasıtasıyla yürütülen bir 90'lar arkeolojisidir. 90'lar geride bıraktığımız cansız bir geçmiş, şimdiki zamanın pasif arka planı olmaktan ziyade, mevcut toplumsal ilişkilere aktif olarak etki eden bir tarihsel kuvvetler kümelenmesi, içinde yaşadığımız güncelliğin tarihidir.

Medya ve Gerçeklik Rejimi

90'ları, 80 sonrası diye addedilen yekpare bir zaman bloğu içerisine yerleştirmek, tarihsel süreksizlikleri törpüleme gibi sorunlara yol açabilir. Tanıl Bora'nın ifade ettiği gibi "1990'larla birlikte yaşanan politik ve toplumsal gelişmelerin, 1980-sonrası değişimin ürünü olarak değerlendirilebilecek olsalar dahi, kendi başına bir kopuşa (yani, bir kopuşa *daha*) yol açtıkları" göz önünde bulundurulmalıdır.[4] 80'leri 90'lardan ayıran iki temel gelişmeden ilki, Kürt sorunu temelli çatışmaların yoğunlaşması karşısında olağanüstü hal rejiminin süreklileşip gündelik bir hal kazanması, paramiliter faaliyetlerin etkinliğini ve şiddetini arttırmasıdır. Diğeriyse, hızla çoğalan özel televizyonlar temelinde kurulan yeni medya yapısının kamusal bilgi ve iletişim kanallarını ve koşullarını dönüştürmesidir.

90'larda özel televizyonların görmeye başladığı ilgi, birçok gazete sahibi ve iş insanını medya sektörüne yönlendirir. İmajlar toplumsal ve siyasi gelişmelerin motoru haline gelirken, görsellik siyasallaşır ve siyaset de görselleşir. Bu koşullarda televizyonların öncülüğündeki medya sektörü, siyasi ve ekonomik güç sahipleriyle yakın ilişkiler kurmaya başlar.[5] Günümüzdeki medya sahipliği tartışmalarına konu olan medya sisteminin ekonomik-politik yapısının temelleri bu dönemde atılır.

Resmiyet dünyasının dışında bir yayın imkanı sunsa dahi bu çok renkli ve çok

---

[4] Tanıl Bora, "Son yirmi yıl'ı ayrıştırmak için notlar", *Birikim*, no. 152-153. s. 55-60.

[5] Bilge Yeşil, *Media in New Turkey: The Origins of an Authoritarian Neoliberal State*, Urbana: University of Illinois Press, 2016.

sesli "özel ekran Türkiye'si"[6] nihayetinde TRT ile benzer resmi eğilimlerin damgasını taşır. Tuğrul Eryılmaz'ın sözleriyle toplumsal olayların milli maç anlatılır gibi aktarılmasının salık verildiği bir dönemde, sakıncalı görülen gelişmeler ekranda yalnızca resmi çerçeve izin verdiği ölçüde yer bulabilir veya hiç yer bulamaz.[7] Var olmak algılanabilir olmaksa, 90'larda algılanabilir olmanın büyük oranda televizyon ekranlarında görülmek anlamına geldiği söylenebilir.[8] Kamuoyunun ilgi ve algı alanını, yoğun hak ihlallerini yok sayacak şekilde biçimlendiren 90'lar medya ortamı, yasal ve yasadışı iktidar pratiklerinin kaçınılmaz bir parçası haline gelir.

Medyanın 90'lardaki işleyiş biçimini ve etki alanını, Barış Ünlü'nün Türklük Sözleşmesi kavramıyla; etnik konum temelli egemen görme, duyma, hissetme ve bilme ile görmeme, duymama, hissetmeme ve bilmemenin yarattığı imtiyazlı bir evren bağlamında düşünmek mümkün.[9] Özel televizyonların yaygınlaşıp başat iletişim ve enformasyon kanalı haline gelmesi, söz konusu görme, bilme, hissetme ve yok sayma biçimlerini derinden etkilediği ölçüde, Türklük Sözleşmesinin terimlerini ve işleyişini de dönüştürerek, onun günümüzdeki güncel halini ortaya çıkarır. Algılama biçimlerini ve nesnelerini şekillendiren düzeneğin altyapısını oluşturan medya teknolojileri ve pratikleri, imtiyazlı bir toplumsal bakışın gündelik hayatta somut olarak tesis ve tahkim edilmesinin önemli bir vasıtasıdır. Bu bakımdan, Türklük Sözleşmesi kavramının işaret ettiği imtiyazlı algı evrenini; siyasi güç ilişkilerinin dönüşümü kadar, medya teknolojilerinin ve pratiklerinin kamusal bilgi ve algı biçimlerini tarihsel olarak nasıl hiyerarşik şekilde düzenlediği sorusuyla birlikte de düşünmek hem medyanın rolüne hem sözleşmenin işleyişine dair kavrayışımızı genişletebilir.

90'larda özel televizyonlar öncülüğündeki medya ortamı ve paramiliter faaliyetlerin kesişiminde yeni bir kamusal gerçeklik rejimi inşa edilir. Fiziki ve sembolik şiddetin, aktüel ve olgusal yok saymanın iç içe geçtiği bu gerçeklik rejimi, hâkim görme ve bilme biçimleri ve bilgi kaynakları yaratırken, diğer görme ve bilme biçimlerini kabul edilemez ve sakıncalı kılar.[10] Kamusal alanda kimlerin ve nelerin, nasıl görüneceğini ve algılanacağını düzenler. Bu düzenlemenin yarattığı yapısal görünmezlik mıntıkalarında, devlet ve medya olguların ve hakikatin üre-

---

[6] Erol Mutlu, *Toplum ve Televizyon*, Ankara: Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, 1999, s. 165.

[7] Burcu Karakaş, *Manşetleri Gör Aklını KaÇırırsın 90'lı yıllarda Gazetecilik*, İstanbul: İmge Kitabevi, 2016.

[8] Pierre Bourdieu, "Television", *European Review*, vol. 9, no. 3, 2001, 245-56.

[9] Barış Ünlü, "The Kurdish Struggle and the Crisis of the Turkishness Contract", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 42, no. 4-5, 2016, p. 397-405.

[10] Allen Feldman, *Archives of the Insensible: Of War, Photopolitics, and Dead Memory*, Chicago: University of Chicago Press, 2015.

timini neredeyse tekeline alırken, hak ihlallerine maruz kalanlar yaşadıklarını görünür kılma, hak ve hakikat iddiasında bulunma imkanlarından mahrum kalır.[11] Sakıncalı görülenleri hak ihlallerine maruz bırakmakla, bu eylemlerin izlerini, kanıtlarını silme veya tanıklarını yok sayma gerçeklik rejiminin birbirini besleyen parçalarıdır.

Bu çerçevede, görmezden gelme siyaseti, yaşananları yok saymanın ötesinde onları kayıt-dışı, tarih-dışı bırakarak, hakikat iddialarının dayanak ve inandırıcılıktan yoksun kalacağı şekilde gerçekliği yeniden üretir, biçimlendirir. Travmanın ve şiddetin tarihsel inkârı, tekerrür edebilecekleri güncel koşulların da temelini atar. Can Kozanoğlu 90'ları tanımlarken, bir 'netlik kaybından', ayrımların silikleştiği, bulanıklaştığı bir tür odak yitiminden söz eder.[12] Yaşananların görünür olamadığı, görünür olanların yaşanamadığı ekranlarda dolaşan ve aktarılan toplumsal gerçeklik, gündelik deneyimin üzerine katlanır, onu yeniden biçimlendirir. Kurguyla olgunun iç içe geçtiği bu bulanık görüş sahasında, hakikati soruşturmak da hakikat iddiasında bulunmak da zorlaşır. Renkli ve parlak ekranlardaki görüntüler kamusal gerçekliği ve toplumsal hakikati bulanıklaştırır.

Bu bakımdan, 90'ların görsel medya kültürünün toplumsal ve siyasal inşası kadar, toplumsal alanın görsel inşasına da odaklanmak; medya pratiklerinin dönemin koşulları içerisinde nasıl şekillendiğine bakmak kadar, medya teknolojileri ve pratiklerinin dönemin deneyimini ve hafızasını nasıl biçimlendirdiğini de ele almak gerekir.[13] 90'lar bir yönüyle, bu kadar medyatik ve televizüel bir dönem olması sebebiyle de bu şekilde yaşanmıştır. 90'ların günümüze yoğun şekilde musallat olmasında televizyon ve video aracılığıyla görsel-işitsel formatlarda erişebilir olmasının, önceki dönemlere göre daha kolay izlenebilir ve alıntılanabilir olmasının payı büyüktür. Bu medya arkeolojik yaklaşımla, 90'ların alternatif ve muhalif medya pratiklerine bakmak, bu dönemi farklı bir perspektiften algılama ve görme imkânı sunarken, farklı görme biçimlerinin nasıl bir mücadele sahası haline geldiğini göstererek, 90'larla ilgili akademik ve kültürel çalışmalara ve siyasi ve toplumsal muhasebelere katkı sunabilir.

Açı ve Karşı-Açı

90'lar yalnızca pop çağına ve hak ihlallerine değil, insan hakları siyaseti, emek mücadelesi ve Kürt hareketinin güçlenmesi sonucunda müesses nizama karşı

[11] Allen Feldman, "On Cultural Anasthesia: From Desert Storm to Rodney King", *American Ethnologist*, vol. 21, no. 2, 1994, p. 404-418.

[12] Can Kozanoğlu, "1991", der. Cem Mumcu, *Türkiye'nin Çıplak Tarihi*, İstanbul: Okuyan Us, 2004, s. 275- 280.

[13] W. J.T. Mitchell, "Showing Seeing: A Critique of Visual Culture", *Journal of Visual Culture*, vol. 1, no. 2, 2002, p. 165-81.

yaygın ve yaratıcı muhalefet biçimlerine de sahne olur. Bu siyasal ve kültürel hareketlilik, basın ve medya alanında da alternatif pratiklere ve girişimlere yol açar. 90'ların başında Özgür Gündem gazetesinin, ortalarındaysa MED TV'nin yayın hayatına başlaması, resmi haber alma kanallarının ve bilgi kaynaklarının dışında başka bir görünürlük sahası ve bakış açısı sunar. Süregiden siyasal, sınıfsal ve etnik ihtilafları, kamusal alanda farklı perspektiflerden görme ve aktarma imkanı yaratan mecralar, resmiyet dünyasının hâkim söylemlerini ve çerçevelerini de tartışmaya açar. Dolaşıma giren metinler, fotoğraflar, sesler ve görüntüler ihtilafların mekânsal-zamansal etkilerini çoğaltırken, toplumsal mücadele de medya ortamına doğru genişler.

İtici gücünü Kürt siyasal hareketinin oluşturduğu, farklı kesimlerden muhalifleri ve yazarları da barındıran kadrosuyla, 30 Mayıs 1992'de yayın hayatına başlayan Özgür Gündem, hem Türkiye hem dünya medya tarihi açısından özgün bir deneyimdir. Gazete yayımlanmaya başladıktan sonra, çalışanları tutuklanır, infaz edilir, kaybedilir, büroları basılır, neredeyse her sayısı hakkında toplatma kararı verilir, defalarca kapatılıp farklı isimlerle hayatını sürdürür.[14] 1994'te İstanbul bürosu bombalanır. Birçok şehre girişinin fiilen yasaklanması karşısında, gazete muz ya da terlik kolileri içerisinde taşınır, karpuz çekirdeği tezgahlarında dağıtılır.[15] Yalnızca 1992-1995 yılları arasında, toplam 26 gazete çalışanı ve dağıtımcısı öldürülür, (bugüne kadar gazete çalışanı ve dağıtımcısı yaklaşık 40 insanın öldürüldüğü biliniyor) sayısız insana ağır hapis cezaları verilir, çalışanından abonesine birçok insan şiddete maruz kalır. Sonraki yıllarda, doğrudan şiddet nispeten azalırken sansür ve tutuklama gibi uygulamalar yoğunluk kazanır. 90'ların ortasından itibaren televizyon yayıncılığının öneminin giderek artmasının da etkisiyle, müteakip gazetelerin siyasal ve toplumsal etkinlik alanı da azalmaya başlar.

1995 yılında MED TV, Londra'dan Kürtçe, Türkçe ve Arapça yayına başlar. Televizyonun kurulmasıyla birlikte, alternatif medya faaliyetlerinin merkezi de siyasal ihtilafların sahası da yazılı basından görsel-işitsel medyaya doğru kaymaya başlar. Bu kanal kapatıldıktan sonra, müteakip kanallar açılıp yeniden kapatılır ve farklı ülkelerden yayın yapmaya devam ederek varlığını sürdürür. MED TV'yle birlikte matbu metinlerin ve fotoğrafların fiziki toplumsal dolaşımına, elektromanyetik dalgalarla yol alan ve uydu antenleri aracılığıyla iletilen görsel-işitsel enformasyon eşlik etmeye başlar. Medya çalışanlarının ve içeriklerinin gazetede olduğu gibi fiziken zapturapt altında tutulamadığı koşullarda, televizyon yayınlarının sinyallerini engellemek, Avrupalı uydu sağlayıcılarına baskı

[14] Müslüm Yücel, *Kürt Basın Tarihi: Tekzip*, Diyarbakır: Aram Yayıncılık, 1998.
[15] İrfan Karaca, *Ape Musa'nın Küçük Generalleri*, İstanbul: BerÇem Yayıncılık, 2008.

yapmak, uydu alıcılarına zarar vermek ve uydu tesisatçılarını korkutmak gibi yöntemler izlenir.[16]

Medya araçları, bilme biçimleri ve bilgi nesneleri üretmenin ötesinde, birer nesne olarak maddi varoluşlarıyla da gündelik hayatı şekillendiren bir toplumsal ilişkiler ağı tesis eder. Gündem gazetesini el koyulmadan okuyucuya ulaştırabilmek üzere ülkenin çok çeşitli yerlerinde gazete çalışanları, dağıtımcılar, bayiler, taşımacılar ve dahi aboneler gün be gün şiddete maruz kalmak pahasına seferber olur. Keza MED TV kurulduktan sonra, yayınları izleyebilmek için evlere takılan uydu alıcılarının kurulması ve tamir edilmesi de benzer bir gündelik mücadele alanı haline gelir. Okuyucu ya da izleyici olmak, pasif bir tüketimden ziyade, bu yayınlara erişebilmek için çeşitli baskılarla karşılaşma ihtimaline rağmen emek harcayan aktif bir karşı-kamusallığın parçası olmak demektir. Bu medya araçları kendileriyle temas halindeki kişileri, görmezden gelinen, yok sayılan travmatik bir dünyadan haberdar etmenin ötesinde gündelik olarak bu dünyaya maruz kalacakları bir konuma da yerleştiriyordu. 90'larda Kürt hareketi ekseninde gelişen alternatif medya pratikleri, yalnızca yaşananları kaydeden ve aktaran bir mecra değil gündelik hayatı ve toplumsal deneyimi yeniden-örgütleyen önemli vasıtalardan biriydi.

Tarihin Kaydı ve Şimdiki Zaman

Bugün, 90'lara dair her tarihsel değerlendirme, kendi bakış açısının 90'ları şekillendiren dinamikler tarafından ne ölçüde belirlendiğini de hesaba katmalı. 90'ların medya ortamıyla paramiliter pratiklerinin el birliğiyle tesis ettiği kamusal gerçeklik rejimi, dönemin toplumsal deneyimlerini, hafızasını ve arşivini biçimlendirdiği ölçüde, yapısını ve etkisini sürdürüyor. Tarihsel kaynakların niteliğini ve erişilebilirliğini, görülebilir ve duyulabilir olanın koordinatlarını belirleyen arşivi düzenleyen gerçeklik rejimi, 90'ların nasıl aktarılacağını ve anlaşılacağını derinden etkiliyor.

Trouillot, geçmişin susturulmasını ele alırken, tarihyazımına kaynak oluşturan kayıtların ve arşivlerin üretilmesine de odaklanmak gerektiğini belirtir.[17] Gayrı-resmi kamusal kayıtların ve arşivlerin yok denecek kadar az olduğu koşullarda, 90'lara hangi kaynaklar temelinde bakıldığı, bu tarihin nasıl görüleceği ile yakından ilişkilidir. Dönemin televizyon ve video kayıtları, gazete-dergi yayınları, yayımlanmış sözlü tarih çalışmaları ve hatıralar başat tarihsel kaynaklar arasında sayılabilir. Fakat ister görsel-işitsel ister yazılı olsun, 90'ların tarihi aslen medyatiktir, medya kayıtlarında kazılıdır.

---

[16] Yeşil, *Media in New Turkey: The Origins of an Authoritarian Neoliberal State*, 2016.

[17] Michel-Rolph Trouillot, *Silencing The Past: Power and The Production Of History*, Boston: Beacon Press, 1995.

Bu kaynaklardan, genel olarak kabul gören ana akım televizyon ve gazeteler, müesses nizama uygun görülmeyen olayları çarpıtıp yok sayarken, Özgür Gündem veya MED TV gibi muhalif mecralar ise güvenilir bilgi kaynakları olarak değerlendirilmez ve taraflı addedilir. 90'ların medya kayıtları ve pratikleri, aynı zamanda bir arşiv sorunudur. Tarihsel kayıtların ve arşivin, hangi deneyimleri ve talepleri görülür kılıp neleri dışarıda bıraktığı, 90'ların nasıl tasavvur edileceği ve tarihsel adaletsizliklerin nasıl ele alınacağını etkiler. Kaynaklar ve kayıtlar arasındaki ayrım, deneyimlerin, tanıklıkların ve hafızaların hiyerarşik bir biçimde hizalanmasını besler.

Günümüzde 90'larla ilişkilenmenin, o zamanları hatırlamanın kuşkusuz farklı yolları söz konusu. 2000'lerde Kürt sorunu bağlamındaki duygusal kopuş tartışmaları, 90'lardan itibaren iyice kendisini hissettiren kamusal alandaki bu ayrışma üzerinden de düşünülebilir. Neşeli, nostaljik 90'lar ile dehşetli, travmatik 90'lar hem toplumsal deneyimdeki hem kolektif hafızadaki ayrışmanın ifadeleridir. Bu iki duygulanımsal dinamik, aynı toplumsal gerçekliği görmenin ve algılamanın iki farklı muhayyel biçimi olmanın ötesinde, toplumsal dünyaların ifade bulduğu ve aktarıldığı bakış açılarıdır. Söz konusu duygular temelinde kurulan toplumsal ilişki ve hatırlama biçimleri, tarihsel olarak şekillenmekle birlikte tarihin güncelliğini de şekillendirir.

Neşeli 90'lara ait imajlar, günümüzde giderek yaygınlaşan 'eski laik günler' nostaljisini beslemektedir. Şimdiki zamanı geçmişten radikal bir kopuş olarak değerlendiren nostaljik bakış, 90'ların gayrı-resmi tarihini de bu tarihin günümüze sirayet eden gölgesini de görmezden gelerek, 90'ları bir nevi temize çeker.[18] Nostalji duygusunu mümkün kılan bu dar-açılı ve seçici tarihsel görme biçimi, görmezden gelme siyasetini sürdürür ve toplumsallaştırır. Özlem duyulanların aynı zamanda hesaplaşılması, yüzleşilmesi gereken meseleler olduğu yadsınır. 90'ların gayrı-resmi medya kayıtları 90'larla bugün arasındaki çeşitli süreklilikleri görünür kılarak, geride kalan geçmişe özlem duyan nostaljik bakışı sorunsallaştırır. 90'lardan bir kopuş teşkil etmek bir yana, günümüzün, 90'ların başka araçlarla sürdürülmesi olduğunu gösterir. Bugünün sıkışmışlığı ve boğuculuğu, geçmişin enkazı üzerine enkaz yığan görmezden gelmenin tarihsel sürekliliği ile şekillenir. Nostalji duygusunun toplumsal etkisini azaltma çabası, kamusal alanın siyasi ufkuna yakın geçmişin felaket sahalarındansa, müşterek bir gelecek inşa etme imkanlarını yerleştirebilme mücadelesinin parçasıdır.

Bugün, Kürt sorunu başta olmak üzere birçok konuda, demokratikleşme ve adalet talepleri hem toplumsal ve siyasi sorunların hem de bu sorunları görme ve

---

[18] Göze Orhon, "12 Eylül, 90'lar, kopuş anlatıları ve nostalji", *Hafıza Merkezi*, Erişim: https: //hakikatadalet.medium.com/12-eyl%C3%BCl-90lar-kopu%C5%9F-anlat%C4%B1lar%C4%B1-ve-nostalji-7a49f1e450d1

görmezden gelme biçimlerinin tarihsel sahnesi olan 90'larla kapsamlı bir muhasebeyi gerektiriyor. Bu çerçevede 90'lardaki medya pratikleri, süregiden toplumsal ayrışmaların ve uzlaşmazlıkların çok boyutlu tarihinden önemli bir kesit sunar. Yekpare bir tarihin aynı şekilde yaşanmadığı ve görülmediğinde ısrar etmek tarihsel ve güncel adalet taleplerinde ortaklaşma imkanlarının sınırı değil ön koşuludur. Bu anlamıyla, 90'ların medya tarihi aynı zamanda geleceği örgütleme sorunudur.

CUMHURİYETİN SÖMÜRGE POLİTİKALARINA KARŞI DEMOKRATİK-KOMÜNAL EKONOMİNİN BARIŞ İNŞASI

Azize Aslan[1]

Giriş

Kürtlerin Cumhuriyet tarihi boyunca yaşadığı sömürgeci politikalar eleştirel bir bakış açısı ile ele alındığında sıklıkla Cumhuriyet öncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda, Kürtlerin, Kürdistan topraklarında özerk yaşadığına, kendi kendini yönettiğine, vergi topladığına ve asker bulundurduğuna vurgu yapılır.[2] Hatta Mustafa Kemal'in başkanlığını yaptığı Cumhuriyet'in ilk kurucu meclisi ve 1921 Anayasası'nın da Kürtlere özerklik hakkı tanıdığı ifade edilir.[3] Öyle ki, Osmanlı eyalet sistemi içerisinde yaşanmış bu deneyim bugünkü özerklik tartışmalarının dayanağı, minimum ölçüsü olarak gösterilir. Bu ölçünün ulus devlet içi karşılığı olarak da hem siyasi aktörler hem de akademisyenlerce Katalan ve Bask özerklikleri Kürtlerin elde edebileceği özerklik için sıklıkla örnek modeller olarak sunulur.[4]

Özerklik steril bir mesele olarak, egemen devletler tarafından tanınan ve tek yönlü belirlenen bir olgu olarak ele alınır. Avrupa-merkezli bu bakış açısı, dışardan, yol gösterici, akıl verici, aydınlatıcı ve üstenci kurgusunda Kürtlerin özerkliği nasıl tanımladıkları, hangi tarihsel eleştiriler bağlamında özerkliği mücadele ufku olarak belirledikleri, özerkliği nasıl inşa etmeyi öngördükleri ve bu sürece hangi öznellikler dolayımında dahil olunduğu ile ilgilenmez. Mücadele pratikleri, tarihsel kırılmalar, çelişkiler ve dönüşümlerle belirlenen özerk yaşam pratiklerini dikkate almaksızın, özerkliği salt siyasi bir olgu olarak savaş, diyalog, barış,

[1] Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM: Meksika Ulusal Otonom Üniversitesi) Latin Amerika Çalışmaları (CELA) bölümünde doktora sonrası araştırmasını yürütmekte ve College of Mexico (Colmex) Üniversitesi Ortadoğu bölümünde ders vermektedir.

[2] Altan Tan, *Kürt Sorunu*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.

[3] Dinçer Demirkent, Bir Devlet iki Cumhuriyet Türkiye'de Özyönetim ve Merkeziliğin Anayasal Dinamiği, İstanbul: *Ayrıntı*, 2017.

[4] Semih Eryıldız, *Yerinde yönetişim, özerklik: Basklar, Kürtler, Katalanlar*, İstanbul: Algı Yayın, 2012.

kültürel haklar ve temsil gibi tartışmalara sıkıştırır. Üstelik bu bakış açısı pek çok Kürt aktör tarafından da sorgulanmadan içselleştirilir ve savunulur.[5] Nitekim, özerklik meselesinin siyasi bir talep olarak en çok tartışıldığı ve toplumsallaştığı Bakur'da (Kuzey Kürdistan-Türkiye) Kürt milletvekilleri, belediye başkanları, siyasi partiler ve platformlar, insan hakları örgütleri, STK'lar ve yasal siyasi alanda özerkliği savunan aktörler bu bakış açısının sözcülüğünü yaparlar. Özerkliğe *Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı* ve/veya *Birleşmiş Milletler Yerli Halkların Hakları Bildirgesi* temelinde meşruluk kazandırmaya çalışırlar.[6] Başka bir deyişle, Türkiye Cumhuriyeti egemen devletinin yerel (Kürt) kimlik ve kültür haklarını anayasa değişikliği ve yasal reform düzenlemeleriyle tanımasını talep ederler. Bu tablo içerisinde, en nihayetinde özerklik PKK ile devlet arasında "müzakere" sonucu kurulan bir egemenlik ilişkisi olarak tarif edilir ve sadece PKK'nin silah bırakması ön koşulu ile kurulabilir. Bu bakış açısı özerkliği daha başından asimetrik bir ilişki olarak tahlil eder.

Oysa toprakları asırlardır işgal altında olan, tarihin farklı dönemlerinde farklı iktidar biçimleri tarafından sömürgeleştirme politikalarına tabi tutulmuş olan Kürtlerin yürüttüğü özerklik tartışması bahsedilen bu "tanınma" tartışmalarını içerse de bunun çok ötesinde, ulus-devlet olanaklarını aşan bir içeriğe sahip. Özerklik özgürleşme arayışına içkindir ve 'Kürtler nasıl özgürleşir?' sorusuna verilen cevapların perspektifi tarafından belirlenir. Bu tartışmanın sadece felsefi bir tartışma olmadığını, duyguların, sembolik anlam dünyalarının, ideolojilerin ve farklı biçimlerde yürütülen savaş ve kırım politikalarının etkisi altında gerçekleştiğini belirtmek gerekir.

Kürdistan'da herhangi bir sokakta çay içen iki kişinin sohbetine kulak kabarttığınızda Kürt toplumunda en çok tartışılan konunun özgürleşme sorunu olduğu aşikârdır. Başka bir deyişle, ulusal kurtuluş meselesi ya da kimlik mücadelesi gündelik bir tartışmadır ve bu tartışmaya sınıf, cinsiyet, yaş, siyasi görüş fark etmeksizin toplumun tüm kesimleri katılır. Yani aktörler sadece devlet, örgüt, STK gibi kurumlar ve sözcüleri değil gündelik olarak yaşamını Kürdistan sokaklarında üreten ve (Kürt Özgürlük Hareketi) KÖH'ün sosyal tabanını oluşturan Kürdistan toplumudur.

Özerklik gündelik sohbetlerde bir özgürlük stratejisi olarak belirir.[7] Bu nedenle 2003 yılında demokratik konfederalizm paradigması altında ortaya çıkan

---

[5] Demir Çelik, *Demokratik Özerklik ve Öz Yönetim*, İstanbul: Do Yayınları, 2001.

[6] Cuma Çiçek, *Barış Mekânları: Çatışma Çözümü ve Toplumsal Barış İnşasında Sivil Toplum Kuruluşlarının Deneyimleri*, Diyarbakır: Diyarbakır Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü-DİSA, 2019.

[7] Demokratik Toplum Kongresi, *Kürt Sorunun Çözümü için Demokratik Özerklik*, Diyarbakır: Aram, 2012.

demokratik özerklik önerisi, Abdullah Öcalan'ın İmralı Cezaevi'nde Murray Bookchin'i okuyarak 'aydınlanması' sonucu değil[8], Öcalan'ın ideolojik rehberlik ettiği PKK'nin milyonları etkileyen ve mobilize eden bir halk hareketine dönüşmesi, halk tabanının politikleşmesi ve sürece düşünsel düzeyde de katılmasının doğrudan sonucudur[9]. 1990'lı yıllarda yığınlar halinde gerçekleşen halk katılımı ve yine aynı yıllarda Kürt kadınlarının özerk örgütlenmeye başlamaları, iktidar ilişkilerini sorgulamaya zorlamış ve KÖH'ü yapısal olduğu kadar ideolojik olarak da dönüştürmüştür.[10] Bu nedenle KÖH'ün kendi metinleri incelendiğinde demokratik konfederalizm ile Avrupa-merkezli olmayan, Mezopotamya coğrafyasında Kürt olmanın tarihsel, sosyal, siyasal ve kültürel dinamiklerini içeren başka türlü bir özerklik siyasetine işaret edildiği görülür. Egemenlik paylaşımı yahut ikili iktidar gibi ulus-devlet içi basit çözümleri reddeden, temel mücadele hattını kadınların ve cinsiyetlerin özgürleştirilmesi bağlamında ataerkillik karşıtı oluşturan bir siyasettir bu.[11]

Yine özerk ve özgür topluluklar inşa etmenin yaşamsal temellerinden biri olarak özerkliğin ekonomi boyutunu, vergi toplamak, yerel kaynakları yönetmek gibi dar bir noktadan tahlil etmez; daha ziyade, ekonomiyi antikapitalist bir perspektifle topluluk yaşamını destekleyen bir biçimde yeniden örgütlemeyi hedefler.[12] Yani anti-devletçi, anti-patriyarkal olan bu özerklik siyaseti aynı zamanda anti-kapitalisttir. "Demokratik özerklik" olarak ifade edilen bu siyasette esas olan toplumsal ilişkilerin demokratikleşmesi ve yaşamsal faaliyetlerin özerklikle özdeş hale gelmesidir. Yani demokratik özerklikle toplum üstü, toplumu nesneleştiren tüm kurumsallaşmalar reddedilir.[13] Bu özdeşliği anlamak için üretilen özerklik siyasetine bütünlüklü bakmak gerekse de bu kısa makalede *demokratik-komünal ekonomi* olarak kavramlaştırılan demokratik özerkliğin sadece ekonomi boyutu incelenecektir.

[8] ROAR Collective. "Celebrating the Power of Ideas: A Tribute to Murray Bookchin." *ROAR Magazine*, 2021. Access: https://roarmag.org/essays/murray-bookchin-100-birthday/.

[9] Azize Aslan, *Economía Anticapitalista en Rojava: Las contradicciones de la revolución en la Lucha Kurda*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla & Bajo Tierra Editorial, 2022.

[10] A.g.e., 80-94

[11] Demokratik Toplum Kongresi, *Kürt Sorunun Çözümü için Demokratik Özerklik*, 2012.

[12] Abdullah Öcalan Sosyal Bilimler Akademisi, *Demokratik-Komünal Ekonomi*.Qandil: Azadi Matbaası, 2012.

[13] Azize Aslan, *Economía Anticapitalista en Rojava: Las contradicciones de la revolución en la Lucha Kurda*, p. 148

Anti-kapitalist Bir Siyaset Olarak Demokratik-Komünal Ekonomi Perspektifi

Dünyanın herhangi bir yerinde kapitalist sömürge politikalarına rağmen hala varlığını sürdüren yerli halk topluluklarına baktığımızda direnişlerini ayakta tutan en hayati olgunun, toplumsal ekonomi formları olduğunu görürüz.[14] Yani, sömürgeci imha politikalarına karşı topluluk direnişi, topluluk ekonomisinin varlığına işaret eder. Bu anlamıyla Kürdistan özgürlük direnişini ayakta tutan bir toplumsal ekonominin varlığından söz edebiliriz.[15] Nitekim kolektif, komünal, eşitlikçi ve dayanışmacı olarak tanımlanan demokratik-komünal ekonominin köklerinin doğal topluma dayandığı ve bu köklerin Kürdistan toplumunda birçok şekilde hala mevcut olduğu savunulur.[16] Ancak bu formlar kapitalist sistemin ideolojik hegemonyası altında görünmez hale gelmiş[17] yahut sadece hayatta kalma stratejileri olarak apolitikleştirilmişlerdir. Bu nedenle de varlıkları topluluk yaşamlarını ve direnişlerini hayatta tutmaya yarasa da kapitalizmle mücadele edebilecekleri anlamına gelmez. Bu anlamıyla demokratik-komünal ekonomi doğal toplum köklerine dayanmakla birlikte bunları aşan biçimde ekonominin yeniden örgütlenmesi olarak esas alınır ve demokratik özerkliğin bir örgütlenme boyutu olarak tartışılır, teorileştirilir ve eylenir. Bu ekonominin, Zapatista topluluk ekonomisini analiz eden Jorge Santiago'nun deyişiyle binlerce yıldır süregelen formların yeni bir politik bilinçle harmanlanmasını gerektirir.[18]

Özünde, emek süreçlerinin ve üretim araçlarının kooperatifleşmesine/ kolektifleşmesine dayanan, topluluk ekonomisi, dayanışma ekonomisi, sosyal ekonomi vb. terimlerle adlandırılan bu ekonomiler, topluluk yaşamının kendi kendine yeter koşullarda üretilmesini esas alır. Ancak bu *kendine yeterlilik* kapalı, tek bir topluluk düzeyinde tüm ihtiyaçların üretilmesi/karşılanması anlamında bir kendine yeterlilik değil, topluluklar arası kurulan adil, demokratik ve karşılıklılığa dayalı değişim ilişkileri ile temellendirilen bir yeterliliktir. J.K. Gibson-Graham'in deyi-

[14] Luis Miguel Uharte, "Macro Teórico: (Re)Construyendo Alternativas Económicas Emancipadoras de La Base. Referentes Teóricos y Dimensiones de Análisis", ed. Luis Miguel Uharte y Júlia Martí Comas, *Repensar La Economía Desde Lo Popular Aprendizajes Colectivos Desde América Latina*, Barcelona: Icaria Editorial, 2019, p. 11–52; Raquel Gutiérrez Aguilar,Desandar el Laberinto: Introspección en la Feminidad Contemporánea, México: Tinta Limón, 2015.

[15] Neşe Özgen, "Komünal Ekonominin İnşasında Yerel Bilgi: Dayanışma Ekonomisi", *Demokratik Modernite*, no. 11, 2014, p. 42-50.

[16] Abdullah Öcalan Sosyal Bilimler Akademisi, *Demokratik-Komünal Ekonomi*, s. 78

[17] J. K. Gibson-Graham, (Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu: Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

[18] Santiago Jorge Santiago, *Economía Política Solidaria: Construyendo Alternativas*, México: Ediciones Eón, 2017.

şiyle ekonominin politik ve etik bir karar alanı olarak algılanması ve kurgulanmasıdır.[19] Bu karar alanı demokratik özerkliğin ortak yaşam organizasyonu olarak örgütlenen komünlerde kooperatifler aracılığı ile kurulur.[20]

Üçüncü Yol: Demokratik, Ekolojik ve Kadın Özgürlükçü Paradigma

Özyönetim mekanizmaları aracılığıyla demokratik, ekolojik ve kadın özgürlükçü ilkeler temelinde komünler tarafından geliştirilmesi öngörülen demokratik-komünal ekonomi ya da Rojava'daki adlandırılışı ile sosyal ekonomi, ekonomik liberalizme ve merkezi planlama sistemine bir alternatif olarak ortaya konulur.[21]

Komün ve Kooperatif Temelli Özyönetim

Ekonominin de üçüncü yol ilkesi ile örgütlenmesi için kooperatifler bir tür özyönetim mekanizması olarak öne çıkar ancak KÖH açısından özyönetim, dünyanın diğer bölgelerinde sıkça iddia edildiği gibi sadece işçi sınıfına, bu anlamıyla kooperatif çalışanlarına değil, topluma aittir.[22]

2015-2016 yılları arasında Bakur'da yaklaşık 20 il ve ilçede halk meclislerinin *de facto* ilanı ile geniş bir çevre tarafından tartışılmaya başlanan özyönetim ile kastedilen halkın kendi kendini yönetmek istemesiydi.[23] Kendi kaderini tayin hakkı

[19] J. K Gibson-Graham, *(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu: Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi*, s. 18-19.

[20] Abdullah Öcalan Sosyal Bilimler Akademisi, *Demokratik-Komünal Ekonomi*, s. 74.

[21] Yusuf Ahmet, "Rojava Deneyimi Bağlamında Sosyal Ekonomiyi Düşünmek: Temeller ve İlkeler." der. Joost Jongerden, Ahmet Hamdi Akkaya, ve Bahar Şimşek, *İsyandan İnşaya: Kürdistan Özgürlük Hareketi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015 s. 264.

[22] Özyönetim kavramı köken olarak anarşist ve özgürlükçü sosyalist düşünceden gelmektedir, uygulandığı bazı örneklerden bahsetmek mümkündür: Paris Komünü (Kristin Ross, *Lujo Comunal: El Imaginario Político de la Comuna de París*, Madrid: Akal, 2015); Sovyetler (Oscar Anweiler, *Los Soviets en Russia (1905-1921)*, Madrid: Biblioteca Promoción del Pueblo, 1975); 1920'lerin İtalya'sındaki fabrika konseyleri; 1936'da Katalonya, Aragon ve Endülüs'teki özgürlükçü kolektivizasyonlar (Andrés Ruggeri, *Autogestión y Revolución de Las Primeras Coperativas a Petrogrado y Barcelona*, Buenos Aires: Calloa Cooperativa Cultural, 2018); 2001 ekonomik krizinden sonra Arjantin'de kurtarılan fabrikalar (Andrés Ruggeri, "Un Balance de Las Empresas Recuperadas, Una Década Después de La Crisis de 2001", *Papeles de Economía Solidaria*, no. 3, 2012, p. 15–23); Şili'nin halk gücü (TRASOL, *Trabajo Sin Patrón: Experiencias y Reflexiones de la Autogestión*, Santiago: Quimantú, 2017); Zapatistaların kolektif çalışması (Santiago Jorge, *Economía Política Solidaria: Construyendo Alternativas*, México: Ediciones Eón, 2017); MST'nin (Movimiento Sin Tierra) yerleşimleri; Venezuela komünleri; Kürdistan-Türkiye'deki Ekojin kooperatifleri (Azize Aslan, "Demokratik Özerklikte Ekonomik Özyönetim: Bakur Örneği", *Birikim*, no. 325, 2016, s. 93–98).

[23] Şırnak Halk Meclisi'nin özyönetim ilan metninden bu kesitte de anlatıldığı üzere: "... Biz Şırnak Halk Meclisi olarak devleti reddetmeyip, ancak bu şekilde devletin kurumları ile yürüyemeyeceğimiz için bu kentte bulunan devletin tüm kurumları bizim için meşruiyetini kaybetmiştir. Bu şekliyle devletin hiçbir atanmışı bizi yönetemeyecektir. Bundan sonra halk olarak öz yönetimimizi

özyönetim tartışmaları ile yeniden yorumlandı ve devletsiz bir sistemde toplumun bireysel ve kolektif yaşamı üzerine karar vermesi olarak anlam kazandı. Bárcenas'ın vurguladığı gibi, farklı isimlendirme biçimleri olsa da bu gibi aynı ütopik projelere sahip olanların en önemli talepleri şunlardır: Toprakları, doğal kaynakları, kendi örgütlenme biçimleri ve sömürgeci devlet karşısında siyasi temsilleri, kendi hukuklarına dayalı iç adaletin uygulanması, kültürlerinin korunması ve geliştirilmesi, kendi kalkınma projelerinin planlanması, yürütülmesi ve uygulanması üzerinde tam haklara sahip halklar olmak.[24] O halde Kürt mücadelesi açısından özyönetim ve dolayısıyla özerklik, ulus-devletlerin tekçi politikalarına karşı çıkmanın yöntemi, mücadelesi ve direniş dili olduğu kadar toplumsal zenginlikler[25] üzerinde toplumun karar vermesi anlamına gelir.

Demokratik özerkliğin en yerel ve küçük örgütlenmesi olarak komünler özyönetimin tartışma temelinde kurulduğu yerdir. Ne üretiyoruz, nasıl üretiyoruz, kimin için üretiyoruz[26] gibi soruların tartışıldığı komün meclisi kolektif ihtiyaçlar temelinde kurucu bir siyaset inşa etmeye başlar. Rojava'da olduğu gibi Kooperatifçilik Hareketi'nin[27] katılımı ve moderasyonu ile komün meclisinde gerçekleştirilen bu tartışmalar sadece ihtiyaçların tespitine yönelik değil aynı zamanda bunların karşılanmasına-üretilmesine yönelik araçların, iş bölümü ilişkilerin komün ya da *komingeh*[28] düzeyinde de üretilmesini kapsar. Bazen uzun bazen de kısa tartışmalar sonucunda komün neyi, nasıl, kimin için üreteceğine karar verdiğinde, ekonomi komitesine bağlı kooperatifler komitesi, kooperatifçiliği demokratik özerklik inşasında ekonomik ve siyasi bir öz örgütlenme projesi olarak önerir ve talep varsa ya da gerekli gördüğünde eğitim çalışmaları yaparak komünlerin kooperatifleşmeyi tanımalarını sağlar. Komün kooperatifleşmeye karar verdiğinde

---

esas alarak demokratik temelde yaşamımızı inşa edeceğiz. Bundan sonra da gelişecek tüm saldırılar karşısında demokratik öz savunmamızı gerçekleştireceğiz. Bundan sonra kentimizde kendimizi de bizler yöneteceğiz, başkalarına yönettirmeyeceğiz." (Şırnak Halk Meclisi, Özyönetim İlan Metni, 2015).

[24] Francisco López Bárcenas, *Las Autonomías Indígenas En América Latina*, Mexico: Bajo Tierra Ediciones & Sísifo Ediciones, 2011, p. 68.

[25] Toplumsal zenginliklerden kasıt sadece yeraltı ve yerüstü kaynakları değil, emek, bilgi, hafıza, kültür ve politik tahayyül de bunun parçasıdır.

[26] TRASOL. *Levantando trabajo sin patrón: cooperativismo y autogestión, Santiago*: Quimantú, 2017, p 23

[27] Rojava ve Kuzey Suriye özerk bölgesinde Kooperatifçilik Hareketi, sosyal ekonomi komitesine bağlı kooperatifler komitesi, kooperatifler birliği (Yekîtiya Kooperatîfan) ve kooperatif evlerinin (Mala Kooperatîfan) kooperatifçiliği geliştirmek için gerçekleştirdikleri ortak faaliyetlerini ifade etmek için kullanılır. Hareket 'her komüne bir kooperatif' amacı ile çalışır.

[28] Rojava ve Kuzey Suriye özerk bölgelerinde birbirine coğrafi olarak yakın olan komünlerin bir araya gelmesi ile oluşturduğu siyasal ve ekonomik ortaklıktır. Özünde ihtiyaçların ve hizmetlerin beraber üretilmesi ilkesi çalışır. *Komingeh*lerin oluşturulması komün meclislerin inisiyatifidir.

yine örgütlenme süreçlerini destekler. Bu şekilde, kooperatifler yukarıdan bir model olarak değil, komünlerden doğru, meclis kararıyla, komünün ihtiyaçları ve gelecek ufuklarına uygun kurulur.[29]

Kapitalist sistemde neyin nasıl üretileceğine karar veren tek faktör sermaye birikimi ve artı değerdir. İnsanlar tüketecekleri metaları seçerler ancak bu özgür bir seçim değil, kapitalist piyasanın belirlediği ücret tarafından belirlenen bir seçimdir. Başka bir deyişle, ücretlilik ilişkisi ile üretim üzerindeki öz yönetimini kaybeden toplum metalaşma sonucu tüketim üzerindeki öz belirleyiciliğini de kaybeder. Bu nedenle demokratik-komünal ekonomi perspektifine göre toplumun kolektif ihtiyaçları ve kararı ile kurulan kooperatifler toplumda üretici-tüketici ayrımını ortadan kaldıran örgütlenme araçlarıdır.

Kooperatifler toplumun neyi üreteceğini ve neyi tüketeceğini belirleme kapasitesini geliştirerek ekonomiyi toplumsallaştırır. Ekonomi toplum dışı bir örgütlenme olmaktan çıkar. Ücretlilik ilişkisini de ortadan kaldırarak çalışma olgusunu kolektif ve arzu edilir bir faaliyet olarak orijinal anlamına yeniden kavuşturur. Bakım yeniden emek süreçlerinin merkezi halini alır.[30] Çünkü komünsüz kooperatifler, dünyanın pek çok yerinde rastlandığı gibi, çalışma alanında demokratik ilişkiler kursalar dahi, ürün ve/veya hizmetlerini kapitalist piyasaya satmak zorunda olacaklarından, piyasanın değişim değeri mantığına ve dolayısıyla sömürü sistemine mahkûm olur ve demokratik ilişkiler üretmekten (istemese dahi) uzaklaşırlar. Yani sistem kooperatifleri kapitalist piyasa aracılığı ile kendi mantığının içine çeker. Bu mantığa komün ilişkisi olmaksızın direnmek güçtür.[31] Bu nedenle, "kooperatifler ile demokratik toplumun diğer kurumları ve birimleri arasında tamamlayıcı ve bütüncül bir ilişki vardır. Kooperatiflerin komünlerin, meclislerin, kent konseylerinin ve kongrelerin varlığını, demokratik özyönetim mekanizmalarının varlığını ve işlerliğini gerektirir."[32] Bu yüzden salt kooperatif üyelerinin özyönetimi, ekonominin demokratikleşmesi için yeterli değildir. Belirleyici toplum-komün olmalıdır. Nitekim Rojava'da kurulan kooperatifler komünlerin kararı, ihtiyaçları, gelecek arzuları ve kapasiteleri çerçevesinde kurulduğundan her yerde aynı biçimde tekrar eden kurumsal bir model olarak ortaya çıkmamakta, aksine demokratik-ulus perspektifi ile oluşan komünlerde toplumun ortaklaşma pratiği olarak farklı eylemliliklere sahiptirler. Hatta kooperatifler kurumsal, kalıcı yapılar olarak değil bir eylem sözleşmesi olarak dönemin ihtiyacına göre komün

[29] Azize Aslan, *Economía Anticapitalista en Rojava: Las contradicciones de la revolución en la Lucha Kurda*, p. 285.

[30] Abdullah Öcalan Sosyal Bilimler Akademisi, *Demokratik-Komünal Ekonomi*, 2012.

[31] Azize Aslan, Economía Anticapitalista en Rojava: Las contradicciones de la revolución en la Lucha Kurda, p. 280-89.

[32] Kuzey Suriye Demokratik Federasyonu Kurucu Meclisi, *Kuzey Suriye Demokratik Federasyonu Toplumsal Sözleşmesi*, 2016.

üyeleri arasında sözlü olarak kurulur. Bu durum komünlerin savaş, kriz ve ambargo koşulları altında farklılaşan ve acil ihtiyaçlarına uyum sağlayabilme kapasitesini de arttırır. Öyle ki, bu durum Rojava'da pandemi sürecinin yönetilmesine büyük katkı sunarak, sürecin ihtiyaçlarına hızlı cevap üretti. Yerinden, ihtiyaca dönük gerçekleştirdikleri üretim ve dağıtım sistemiyle toplumsal yaşam kolaylaştırıldı. Bu durum, Rojava'da inşa edilen demokratik özerkliğin ekonomik özyönetim boyutu ile temellendirildiğinin yakın geçmişteki en önemli göstergesi oldu.

Ekonominin Demokratikleşmesi, Kadınların ve Doğanın Özneliği

Ekonomik özyönetim olarak ifade edilen, toplumun ekonomik karar alma ve gerçekleştirme süreçlerine katılımında ekonominin toplumdaki herkes için demokratikleşmesi esas alınır. Bu anlamıyla, ekonominin demokratikleşmesinin en görünür yüzü kadınların ekonomiye karar alıcı özneler olarak dönmesi ve ekonomik aktivitenin doğayla uyumlu gerçekleştirilmesidir. Abdullah Öcalan, kapitalizmin kurucu kurumları olan mülkiyet ve sınıfların ilk hiyerarşik ilişki olan ataerkil sistem ile ortaya çıktığının tahlilini yapar. Öcalan'a göre, mülkiyet, sınıf ve din kurumları ile güçlenen erkek iktidarı kadınları kapitalist uygarlık döneminde ekonomiden dışlamıştır.[33]

2016'da Kongreya Jinên Azad (KJA) tarafından Mardin'de gerçekleştirilen "Kadın Emeği" çalıştayı kadınların avcı-toplayıcı dönemden bu yana toplumsal yaşamı sürdürmedeki birincil rolü üzerinde durdu. Jineolojî'nin "*tarihi kadın bakış açısı ile yeniden yorumlama*" yönteminden yola çıkan çalıştay katılımcıları diğer canlı türlerinden farklı olarak üretici olan kadın ve erkek arasındaki iş bölümünün egemen tarih yazınında anlatıldığı biçimiyle biyolojik/fiziksel özellikleri dolayımında şekillenmediği tespitini yaptı.

Erkek güçlü olduğu için avcı (savaşçı), kadın doğurgan ve duygusal olduğu için toplayıcı (koruyucu-anaç) olmamıştır. Aksine kadın toplayıcı olduğu için duygusal bakım emeği üreten, erkek ise avcı olduğu için savaş ve hiyerarşi üreticisi olmuştur. Avcılık ve toplayıcılığın temel hayatta kalma yöntemleri olduğu doğal toplum aşamasında kadınlar kolektif ihtiyaçları (yemek, barınma ve güvenlik) sağlamak için doğayla organik ve sürekli bir ilişki kurarken erkekler doğayla ilişkilerinde süreklilik aramamışlardır. Kadınlar meyve topladıkları ağaçtan tüm meyveleri koparmak yerine ertesi gün yeniden toplama ihtimalini gözetmişlerdir.

[33] Abdullah Öcalan, *Liberar La Vida: La Revolución de Las Mujeres Kurda*, Colonia: International Initiative Editon, 2013, p. 47.

Ailenin ve klan topluluklarının devamını sürekli tekrar eden bu aktiviteler ile yerine getiren kadınlar kolektif olarak doğaya bakmayı ve korumayı öğrenmişler, bu da kadınların doğanın öznelliğini fark etmelerini sağlamıştır. Böylelikle kadın hem insana hem de doğaya bakan-gözeten tek canlı olagelmiştir. Erkekler ise bunun tam tersi, avlanma amacıyla doğaya savaş açmışlardır. Avının peşinde avı nesneleştiren erkek aynı zamanda avın içinde varlık gösterdiği doğayı da nesneleştirmiştir. Avcılık topluluğun yaşam alanına dair bir olgu değil; av yaşam alanın dışında ve bilinmeyen bir yerdedir. Avlanma aktivitesi sırasında doğayla kurulan ilişki nesnel, araçsal ve sürekli olmayan bir ilişkidir. Bu nedenle erkekler kadınların aksine doğanın öznelliğini fark edebilecekleri bir gözlemleme süreci geliştirme gereği duymamışlar, doğayı "vahşi" ve karşısında tedbir alınacak bir olgu olarak kodlamışlardır.[34] Oysa, erkeğin işi olan avcılık ile topluluk ihtiyaçları gerçekleştirilmekte; yani erkeğin de toplumsal görevi diğer tüm topluluk üyelerinin (çocuklar dahil) olduğu gibi topluluğun yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaktı. Ancak aynı amaçla hareket eden kadın ve erkek doğayla kurdukları ilişkinin formundan dolayı farklı şekillenmişlerdir. Yani toplumsal iş bölümünü ve kadınlık ve erkeklik doğasını biçimlendiren, Maria Mies'in de vurguladığı gibi, önce doğayla sonra birbirleriyle kurdukları ilişki sonucunda tarihsel süreçte inşa edilir.[35] Bu nedenle avcı ve toplayıcı dönem sona erdikten ve ataerkil ilişkiler kadın-erkek ilişkisinde belirleyici hale geldikten sonra da kadınlar duygusal bakım emeği üreticileri olarak toplumda varlık göstermeye devam etmişlerdir. Mies, bunun kadının doğurgan olması ve kendi bedenini tıpkı doğa gibi üretici görmesi ile alakalı olduğunu vurgular[36].

Kadınların doğada uzun ve sürekli zaman geçirmesi ve koruması tarihte tarım devrimi olarak adlandırılan düzenli üretim sürecinin kadınlar eliyle gerçekleşmesini yaratır. Önce kendiliğinden üretici olan doğa ile kendiliğinden üretici olan kadın, tarım devrimi ile ortak bir üretim yaratır.[37] Neolitik devrim bu anlamıyla insanın doğayı zapt etmesi, ehlileştirmesi değil kadının üretici/yaratıcı emeğini doğanın öz gücüyle ortaklaştırmasıdır. Doğayı koruyarak, gözeterek, bakarak yeniden üretmesidir. Doğayla kurulan bu karşılıklılık ilişkisi geçimlik ekonomilerin en önemli parçasıdır. Yani kadınlar doğayı kendilerine mal etmelerine rağmen, bu sahiplenme bir egemenlik veya mülkiyet ilişkisi oluşturmaz. *Kadınlar bedenleriyle ve toprakla yeniden üretim salikiyle iş birliği içerisine girerek toplumun ve doğanın*

[34] Kongreya Jinen Azad-KJA. *Kadin Emeği Çalıştayı Sonuç Raporu.* Diyarbakir, Turkey: KJA, 2016.
[35] Maria Mies, *Patriarcado y Acumulación a Escala Mundia*l, Madrid: Traficantes de Sueños, 2019, p 110.
[36] Maria Mies, *Patriarcado y Acumulación a Escala Mundial*, p. 116
[37] Azize Aslan, "Ekolojik Ekonomide Kadınların Özneliği", *Jineoloji*, no. 19, 2020, 65-77.

'gelişmesine ve büyümesine izin verirler'.[38]

Ancak kadınların bu emeği, ataerkil iş bölümü dahilinde cinsiyetlendirilmiş sorumluluklar olarak görünmez ve değersiz kılınmıştır.[39] Kürt kadın hareketi, kadınların kapitalist ekonomide görünmez hale gelmelerinin nedeninin ücretsiz ya da görünmez emek süreçleri olduğuna katılır.[40] Ancak ev içi emek süreçlerinin ücretlendirilmesini savunmaz, çünkü kadınların erkekler gibi ücretlendirilmesi kapitalist ekonomide karar alma süreçlerine dahil edilecekleri anlamına gelememektedir.[41] Bu nedenle, demokratik özerklik perspektifi kadınların kapitalist pazara katılımını savunmaktan ziyade, kadınların ekonomiye "karar alıcılar" olarak geri dönmelerini sağlayan kapitalist olmayan alanların ve ilişkilerin yaratılmasına öncelik verir. Bu temelde Rojava'da kadın komün ve kooperatifleri, sadece kadınların kullandığı kolektif topraklar ve üretim araçlarına dayanan komünal üretim alanları, kadın ekolojik pazarları ve mevsimsel üretim döngüsünü takip eden farklı üretim birimleri örgütlenmektedir. Tüm bunlar Kongra-Star'a bağlı kadın ekonomisi (*aborîya jin*) komitesi tarafından kadınların öz örgütlenmesinin bir boyutu olarak demokratik özerklikle uyumlu ve tamamlayıcı olarak planlanmakta ve demokratik özerklikte kadının konumunu ve rolünü güçlendirme hedefiyle hareket etmektedir. Çünkü kapitalist düşünme ve karar alma süreçlerine tamamen entegre olmamış, bakım emeğini komünal bir zihniyetle insan ve doğa için geçimlik ekonomiler içinde üretmeye devam eden kadınların halihazırda sürdürdükleri ekonomilerini güçlendirmek aynı zamanda ekonomiyi doğayla ilişkili olarak da düşünmenin yolunu açar.[42] Öte taraftan geçimlik ekonomi, aynı zamanda mücadele sürecinin maddi koşullarının da üretilmesi anlamına gelir.[43] Nitekim Rojava'da özerk, deneyimsel, ihtiyaca ve kullanım değerlerine dayalı örgütlenen *aborîya jin* (kadın ekonomisi), kadın bakış açısı, bilgisi, özeni ile ekonominin yeniden yorumlanması ve gerçekleştirilmesi olarak bu gelişmenin bir örneğidir. Bu yapıda ekonomik aktiviteler yerelden, kullanım değerlerine dayalı, doğanın gelişmesine ve büyümesine izin veren, destekleyen bir zihniyetle örülür ve toplumun kendine yeterlilik kapasitesi geliştirilerek özerkleşme süreci ataerkil kapitalizm karşısında güçlendirilir.

[38] Maria Mies, Patriarcado y Acumulación a Escala Mundial, 122.

[39] Kongreya Jinen Azad-KJA, *Kadın Emeği Çalıştayı Sonuç Raporu.* Diyarbakir: KJA, 2016.

[40] Silvia Federici, *El Patriarcado del salario: Críticas Feministas Al Marxismo*, Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2018.

[41] Jineoloji Akademisi, *Jineolojiye Giriş*, Diyarbakır: Aram, 2017.

[42] Azize Aslan, "Demokratik Ekonomi Konferansı: Bireyci Kapitalist Bir Ekonomiden, *Toplumsal Komünal Bir Ekonomiye.*" Zan Enstitüsü, November 18, 2014.

[43] Raquel Gutiérrez Aguilar y Mina Lorena Trujillo, "Producir Lo Común Para Sostener y Transformar La Vida: Algunas Reflexiones Desde La Clave de La Interdependencia", *Confluências | Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, vol. 21, no. 2, 2019, 298–324

Yine kadınların doğayla kurduğu ilişkideki "süreklilik" ahlaki bir olgu olarak kendine yeter ekonomi siyasetinin temel ilişkisi olarak kabul edilir. Ekonomiye bu temelde bakış insan-doğa ve insan-insan arasında tahakküm ve hiyerarşi ilişkilerini sorgular ve oluşmasını engeller. Başka bir deyişle, kapitalist olmayan ve ihtiyaç merkezli bir ekonomide insanın doğayla, kadınlarla ya da diğer topluluklarla hiyerarşik ve tahakkümcü bir ilişki kurması mümkün değildir.[44] Bu anlamıyla kadınların, dolayısıyla da doğanın ekonomik karar alma süreçlerinde karar alıcı özne olması toplumun ekonomik aktivitelerini etik ilkeler, kapitalist olmayan, komünal ilişkiler bağlamında yeniden kurgulamasını gerektirir.

Sonuç Yerine: Rojava'da Sürüyor...

Demokratik özerkliğin ekonomi perspektifini geliştirmek için yürütülen tüm bu tartışmalardan anlaşıldığı üzere, KÖH'ün demokratik özerklik ile kastı: Kürdistan toplulukları için özgür ve onurlu bir yaşam inşa etmek; toplumun emeği, üretim süreç ve biçimleri ve ihtiyaçları üzerinde özyönetim sahibi olmasını sağlamak; komünal yaşam pratiklerini destekleyerek ve büyüterek toplumsal ilişkileri demokratikleştirmek; tahakküm ilişkileri yerine, karşılıklılık ve dayanışma ilişkilerinin esas alındığı yeni bir yaşam kurgulamaktır. Bunun için, doğal toplum öznelliklerinin yeniden canlandırılması esas olduğu gibi, devletçi, ataerkil ve kapitalist olmayan yeni öznellikler yaratmak, bu öznelliklerin var olacağı ve süreklilik gösterebileceği alan ve eylemlilikler oluşturmak esastır; yani komün, meclis, kooperatif, akademi gibi yerel özyönetim mekanizmaları inşa etmek ve bunları ahlaki-politik toplum ilkeleri ile donatmak. Kadın ve doğa arasındaki ilişki ve kadınların özerk ve öncü rolü bu bağlamda öne çıkarılmaktadır.

Kuşkusuz bu yeni yaşam, demokratik özerkliğin Kürdistan toplumu için gerçek çözüm ve barış inşasıdır. Demokratik özerklik ile öngörülen salt siyasi kimlik haklarının tanınması değil bu kimliğe sahip olanların özgür ve devletten özerk özneler olarak onurlu, ahlaki-politik bir yaşama sahip olmasıdır. Yani barış, devletler tarafından tanınan ve tanımlanan bir çözüm meselesi değil, toplumun kendi yaşam koşullarına karar verdiği (kendi kaderini kendi tayin ettiği) bir inşa süreci olarak anlaşılır, tartışılır ve sosyalleşir Kürdistan sokaklarında. Mücadelenin kolektif öznesi olarak Kürt toplumu, özgür yaşamı hedefleyen demokratik özerkliği toplumsal barış inşası olarak görür. Toplumun nasıl çalışacağına, neyi, nasıl tüketeceğine, nasıl ortaklaşacağına ve yaşamını nasıl sürdüreceğine dair tartışmalar bu inşaya içkindir. 2013-2015 yılları arasında Abdullah Öcalan, İmralı Heyeti ve

[44] Azize Aslan, "Women's Subjectivity and the Ecological and Communal Economy.", ed. Stephen E. Hunt, *Ecological Solidarity and the Kurdish Freedom Movement: Thought, Practice, Challenges, and Opportunities*, Washington DC: Lexington Books, 2021, p. 149-63

Türk devleti arasında süren barış diyalogları sırasında ekonomi, ekoloji, yerel yönetimler, emek, sağlık, eğitim ve daha pek çok alanda Demokratik Toplum Kongresi (DTK) ve Özgür Kadın Kongresi (KJA) tarafından gerçekleştirilen ve halktan on binlerce kişinin katıldığı yüzlerce çalıştay, konferans, buluşma, panel vb. etkinleri bu bağlamda anlamak ve hatırlamak gerekir. Diyalog ve barış sürecinin Türk devleti tarafından tek taraflı bozulması ve yeniden savaş siyasetine dönülmesinin temel nedeni, tam olarak KÖH'ü ve Kürt toplumunu salt bir tanınma meselesine razı edememiş olmaları, toplumun demokratik özerkliği gerçek anlamda onurlu ve özgür bir yaşam tahayyülü olarak tartışması ve o dönem çeşitli deneyimler ile eyleme geçirmesiydi. Nitekim bu eylemlilik bugün Rojava'da ve Kuzey Suriye'nin özgürleştirilmiş alanlarında sürüyor.

KAMERAYA KONUŞMAK: ANLATMAK VE DİNLEMEK, TAHRİBAT VE ONARIM

Özgür Çiçek[1]

Özcan Alper'in *Gelecek Uzun Sürer* (GUS) filmi Kürt tarihi için çoğu kez ileri sürülen arşivsizlik vurgusu üzerine izleyicisini/muhatabını yeniden düşünmeye teşvik eder[2]. Bu filmle birlikte kayıt altına alınmamış tarihten ziyade tasnif edilmemiş, dolaşıma sokulmamış ya da ana akımda servis edilemeyecek/kendine mecra bulamayacak görüntülerin ve çekimlerin nasıl biriktirildiğine şahit oluruz.

Görsel-işitsel olarak kayıt altına alınan tanıklık ve yaşanmışlıklar, Musa Anter Hafıza Merkezi ya da Amed Yakınlarını Kaybedenler Derneği gibi bağımsız kurumların bünyesinde kameraya ya da ses kayıt cihazına kaydedilen sözlü anlatılar olarak biriktirilmiştir. Sözlü anlatımların kamera ve ses kayıtları bu merkezlerde birikirken, bir yandan da belleklerdeki yerini korumakta ve günlük yaşamla eş zamanlı olarak şimdiki zamanda varlığını sürdürmektedir. Kayıt altına alma süreçleri dahil olmak üzere, ortaya çıkarılan bu tarihleri de anlatısının bir parçası yapan GUS filmi, hem ana karakteri Sumru'nun kişisel travmasıyla birlikte yaşama öyküsü hem de Diyarbakır'daki halkların öznel ve kolektif hafızalarına erişim öyküsü olarak çok katmanlı bir yapıya sahiptir.

Bu yazıda bellek ve tarih arasındaki katmanları farklı örneklerle açarak kameraya anlatmanın, kameraya içini dökmenin yarattığı sağaltıcı, bütünleştirici, dirileştirici etkilere odaklanmak niyetindeyim. Kameraya anlatılan ve paylaşılan bilginin kayıt altına alınıyor olmasının, bu bilginin salt bir bellekten öbür belleğe

[1] Dr. Özgür Çiçek sinema ve ulusal kimlik, belgesel sinema, arşiv ve hafıza konuları üstüne araştırmalarına Berlin'de devam etmektedir.

[2] Elif Akçalı, "Essayistic Tendencies in Contemporary Kurdish Filmmaking in Turkey", *Journal of Film and Video*, vol. 71, no.1, 2019, p. 20-34.; Özgür Çiçek, "The fictive archive: Kurdish filmmaking in Turkey", *Alphaville: Journal of Film and Screen Media*, no. 1, 2011, p. 1-18.; Özgür Çiçek, "Interrogating the position of Kurdish cinema within European cinema discussions", ed. Gábor Gergely and Susan Hayward, *The Routledge Companion to European Cinema*, Oxford and New York: Routledge, 2021, p. 190.; Ayça Çiftçi, "The politics of text and context: Kurdish films in Turkey in a period of political transformation." Unpublished PhD Dissertation, London: University of London Royal Holloway, 2015.; Bahar Şimşek, "On the aesthetic regime of Kurdish cinema: the making of Kurdishness", Unpublished PhD Dissertation, Leiden: Leiden University, 2021, p. 192-208.

aktarımı değil, aynı zamanda farklı tanıklıklarla ve benzer ya da farklı anlatılarla bir araya getiriliyor olmasının yarattığı karşı tarih sürecini film çalışmaları alanında incelemeyi amaçlıyorum. Yani bir yandan anlatmanın ve dinleniyor olmanın hissettirdiği hafiflemeye bir yandan da bu anlatılanların bir araya gelmesiyle oluşturulan tarihlere dikkat çekmek istiyorum.

Kayıt Altına Almak, Dinlemek ve Biriktirilen Tarihlerin Duygusuna Dokunmak

Olivia Landry 2022 yılında GUS filmine de değindiği Intimate Recordings / (Samimi Kayıtlar)[3] başlıklı makalesinde Sumru'nun mülakat kayıtlarına dikkat çeker. Landry'ye göre *kayıt altına almak* bir nevi *dokunmaktır*. Kendi isteğiyle kayıt altına alınmak, biriyle güven, rıza ve anlayışa dayalı bir anlaşma, bir sözleşme yapmak anlamına gelir: Kendimi sana açıyorum ve bu açıklığın, bu teşhirin kaydını yapmana izin veriyorum. Kayıt altına alınan öznenin yaşadığını anlatmaya, söze dökmeye ihtiyacı var. Bu film özelinde Sumru'nun ise hem araştırmacı hem de kendi travmasıyla ilişkilenmeye çalışan özne olarak farklı tanıklıklar dinlemeye ve bu tanıklıkların bellekten çıkarılarak anlatıya dökülmesini ve belki de böylelikle dönüştürücü bir etkiye sahip olmasını sağlamaya ve tüm bu sürece tanık olmaya ihtiyacı var.

Diğer bir yandan Landry'ye göre dinlediğini kaydetme esnasında yer alan kamera ya da ses kayıt cihazı bir mesafe yaratır. Örneğin her iki özne de bu kayıt esnasında ister istemez cihaza poz verirler. Ancak bu kesintiyle eş zamanlı olarak kayıt altına almak bir bağ da talep eder. O andaki öznelerin konumu, gerilimi, paylaşımı ve en önemlisi bunların kaydı bir ilişki, o anın kaydedilmesi, o anın saklanması bir bağ, bir dokunuş da oluşturur. Kaydeden kişi de dinleyici olarak bu paylaşıma tanıklık eden ve onu ortaya çıkaran, kendi öznelliğinin ötesinde aktarılan bilgiyi dinleyen, o bilgiyle ilişkilenen, duygulanan, ikincil özne pozisyonunu alır.[4]

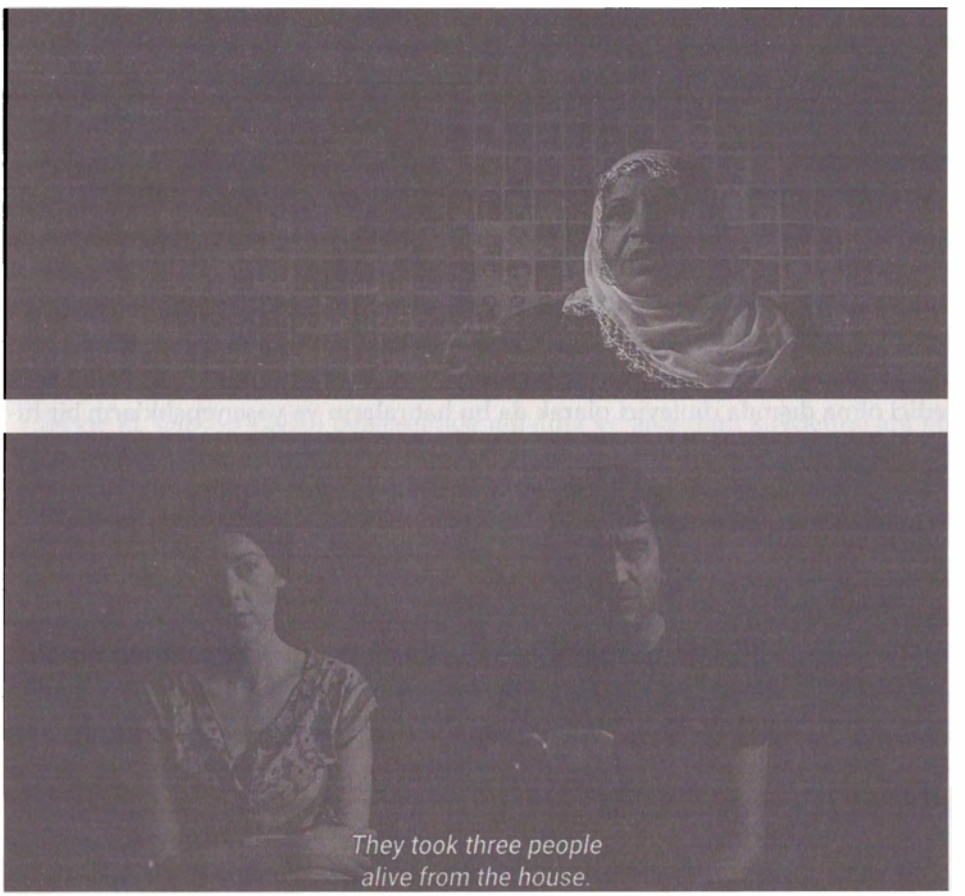
Bu anlarda, bilgiyi ve hikayeyi duymak dinleyici üzerinde yankı uyandırdığında veya bir etki yarattığında, ortak bir duyguya, paylaşıma ve dostluk hissine ulaşabilirler. Landry'nin makalesi kaydetme esnasındaki bu paylaşımı ve ilişkiyi bir yakınlık, bir nevi dokunmak (fiziksel olanın dışında/yanı sıra duygusal dokunuş) olarak yorumlarken, filmde de bu sahnelere sıklıkla yer verilir. Sumru dernekte yakınlarını kaybedenlerin anlatılarını kayıt altına alırken Amed'deki kişisel ve travmatik anıları dinleyen, bu anların anlatıya dökülmesine tanıklık eden dinleyici konumundadır. Onun ana karakter olarak harekete geçirdiği ve topladığı

---

[3] Olivia Landry, "Intimate recordings: mediated acts of touching in *Future Lasts Forever* and *Giraffe*", *Studies in European Cinema*, 2022, p. 1-17.

[4] Landry, Intimate recordings: mediated acts of touching in *Future Lasts Forever* and *Giraffe*, 2022

bu tanıklıklar Sumru ve diğer ana karakter olan Ahmet'in kişisel tarihlerine eklenen simultane ve benzer farklı tarihlerdir. Bu nedenle bu filmin çok anlatılı, anlatıcılı ve çok katmanlı bir yapısı vardır. Kamera da bu katmanlı ve dinamik yapıya eşlik eder. Ahmet ve Sumru'nun Musa Anter Hafıza Merkezi'nde izledikleri görüntüler -360 derece dönen ve dinamik bir anlatımla bir ifadeden öbürüne, bir anlatıdan öbürüne geçen kamera- bütünleşik bir sekansla geçmiş ve şimdiki zaman arasında geçişken bir zamansallık yaratır. Aynı zamanda hem bu görüntüleri izlemenin hem de tanıklıkları dinlemenin ana karakterler kadar izleyicileri de bu sürecin içine soktuğunu, bu sarmala (geçmiş ve şimdiki zamanın füzyonuna) kattığını ileri sürebiliriz.



Figür 1 – *Gelecek Uzun Sürer*, Özcan Alper

Dinleme Eylemi ve Dinleyici Özne

Bir başka yaklaşımda Dori Laub, bir eylem olarak dinlemenin ve bu eylem sırasında orada bulunan dinleyicinin önemini vurgular[5]. Travma ve felaket anlatısını dinleyen kişi benzersiz bir durumla karşı karşıyadır. Dinlenilen anlatının ortaya çıkışı, bilişin, olayın 'bilinmesinin' doğduğu süreç ve yerdir. Dinleyici, bilginin yaratılmasına taraftır. Dolayısıyla travmaya tanıklık, dinleyiciyi de içerir; dinleyici, deyim yerindeyse, aktarılan olayın ilk kez yazıldığı boş bir sayfa, kaydedildiği boş bir kamera ekranıdır. Bunun bir uzantısı olarak, travmayı dinleyen kişi travmatik olayın bir katılımcısı ve ortak sahibi haline gelir. Dinleme yoluyla travmayı kısmen deneyimlemeye başlar. Dahası Laub, tartışmanın ilerleyen kısmında, empati kurabilen bir dinleyicinin yokluğunun ya da daha radikal bir ifadeyle, hitap edilebilen, kişinin anılarının ıstırabını duyabilen ve böylece onların gerçekliğini onaylayıp tanıyan bir ötekinin yokluğunun hikayeyi yok ettiğini savunur.[6]

Bunlara ilaveten Laub, travma deneyiminin, gözlemleyen ben'i parçaladığını ve bu deneyimin artık bir bütün olmadığını belirtir. Geride kalan sadece travmatik ve parçalı fragmanlardır. Ancak hayatta kalanlar bu fragmanları ifade yoluyla bir araya getirdiklerinde, tanıklıklarını istekli ve duyarlı bir dinleyiciye aktararak, yaşam öykülerini yeniden ele geçirmeye ve böylece zamanla daha geniş insan topluluğuna yeniden katılmaya başlarlar.[7] Bu bağlamda Sumru ve Ahmet'in kaydedici olma dışında dinleyici olarak da bu hatıraların ve yaşanmışlıkların bir hikayeye dökülmesine etki ettiklerini ve izleyici pozisyonunda olan bizlerin de bu film sırasında bu hikayelere, bu travmalara tanıklık eden özne pozisyonuna geldiğimizi unutmamak gerekir.

Tarihsel Özne

Lauren Berlant, gündelik sıradanlık içinde yaşanan bir tarihsel krizin, şimdiki zaman sırasında tarihsel olma ve/veya tarihsel hissetme (feeling historical) bilişini tetiklediğini ileri sürer.[8] Kronik kriz yani kendini belli aralıklarla tekrar eden kriz,

[5] Dori Laub, "Bearing witness or the vicissitudes of listening", ed. Shoshana Felman and Dori Laub, *Testimony: Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*, New York and London: Routledge, 2013, p. 57-74.

[6] Dori Laub ile tanışmama vesile olan Anadolu Kültür'ün hazırladığı ve Hazal Özvarış'ın sunduğu Adalet Atlası isimli Podcast serisidir. Özel olarak 1. Sezon, 13. bölümde Psikanalist Bella Habip'in Laub referansı ve "tutkulu dinleme" kavramına değinmesi Laub'u (geç de olsa) keşfetmeme ve okumama vesile olmuştur.

[7] Laub, *Bearing witness or the vicissitudes of listening*, p. 57-74.

[8] Lauren Berlant, "Intuitionists: History and the affective event", *American Literary History*, vol. 20. no. 4, 2008, p. 845-860.

bilinç üzerinde devam eden bir baskı olarak şimdiki zamanı üretir ve şimdiki zamanı devamlı tarihsel olarak hissettirir. Bu anlamda geçmişte yaşanan ve etkileri devam eden kriz, sıradan olan hayatı ve yaşama alışkanlıklarını değiştirir ve asla gelecek olmayan, geleceğe varamayan, ama mevcut olanı geçmişin yoğunluğuyla birlikte yaşayan bir şimdiki zaman algısı içinde dönen dünyalar yaratır. Berlant'in bu yaklaşımına dayanarak, *Gelecek Uzun Sürer* filmindeki karakterler/özneler anlatma yoluyla, yani söylenen kelimelerle, cümlelerle, ağıtlarla, şarkılarla içlerinde taşıdığı tarihselliği dışa vuruyorlar. Şimdiki zamanı kurcalayan açığa çıkmamış bu kişisel tarihler, bir yandan çok sesli ve katmanlı anlatılar yaratırken, bir yandan da bu anlatılar üzerinden kendi tarihselliklerini yaratmaya kendi tarihselliklerini hissettirmeye devam ediyorlar (Bkz. Figür 1).

Bu tarihsel özne olma ve tarihsel hissetme noktasını başka bir filmle daha inceleyelim. Kürt-Alman yönetmen Ayşe Polat'ın *Ötekiler* (2016) belgeselinde yönetmen, meşhur bir gözü mavi, bir gözü yeşil Van kedilerinin tarihini anlatarak başlar filme. Bu kedilerin Van'da yaşamış farklı toplumlarca nasıl sahiplenildiğine dikkat çeker. Şüphesiz şehirle bütünleşik tarihler kedilerle sınırlı kalmayacak ve yönetmen Van'ın katman katman tarihine can verecek, kedilerden evlere, evlerden kiliselere, kiliselerden toprak altındaki gömülere Van'ın şimdiki zamanıyla bütünleşik tarihselliğini ortaya çıkaracaktır. Belgeselle ilgili en ilginç noktalardan biri bu tarihlerin yönetmenin kişisel tarihiyle buluştuğu bir hatıradır.

Şöyle ki, *Ötekiler* (2016) belgeselinde anlatma ve anlatılanı kaydetme anı yönetmenin bir hatırasına can verir. Agos Gazetesi'nde 2016 yılında *Ötekiler*'in 35. İstanbul Film Festivali gösterimi sonrasında yayınlanan yazıda[9] Polat çocukluğunda evlerine gelen bir misafirden bahseder. Babasının bir arkadaşının annesi, Malatya'daki evlerinde bir hafta kadar kalmış ve bu ziyaret sırasında, o zamanlar çocuk olan Ayşe Polat'a ve abisine 1915'e dair kendi tanıklığını, ailesinin nasıl öldürüldüğünü anlatmıştır. Belgeseldeki çocuk nasıl babasının anlattıklarını dinliyorsa (Bkz. Figür 2) Polat ve abisi de bu ziyaretçinin anlattıklarını dinlemiş ve dinlediklerinin izleri Polat'ta yıllarca kalmış.[10]

[9] Tuğba Esen, *Van'ın yüz yıl önceki yerlileri bugünün 'ötekiler'i*, Agos, 2016, Erişim: https://www.agos.com.tr/tr/yazi/14964/vanin-yuz-yil-onceki-yerlileri-bugunun-otekileri

[10] Esen, *Van'ın yüz yıl önceki yerlileri bugünün 'ötekiler'i*, Agos, 2016

Figür 2: *Ötekiler*, Ayşe Polat

Özellikle bir fail olarak *devlet* kendi suçlarıyla yüzleşmekten kaçındığında ve her yüzleşme ihtimalini terör ve suç olarak tanımladığında, bu yaşanan travma ve tahribatlar kişisel hafızalardan çıkarılmadan, anlatılmadan, söze dökülmeden ortaya çıkmıyor. Ama bu örnek özelinde belgesel sinemanın nasıl böylesi bir kişisel tarihi hatırlamayı tetiklediğine ve bu kişisel tarih içinde dinlenen hatıraların yıllar sonra farklı biçimlerde farklı kişisel tarihleri ve hatıraları nasıl harekete geçirdiğine şahit oluyoruz. Yani, yönetmenin çocukluk anısıyla filmin an'ı/momenti arasında bütünleşik bir devamlılık yaratan bu belgesel, geçmişle şimdiki zaman arasında bir geçirgenlik yaratırken, inkar edilen kişisel tarihleri ve bu tarihlerin izlerine tanıklık edenlerin şimdiki zamandaki varlığını ortaya çıkarıyor. Resmi tarih istediği kadar inkar etse de, hatıralar, anılar, onların sözlü aktarımı, şarkılar bu tarihselliği devam ettiriyor. Ancak *Ötekiler* bu devamlılığın sadece sözlü kültür ve anılar üzerinden değil nesneler üzerinden de devamlılığına işaret ediyor.

Defineciler

Ötekiler'in ana karakteri Ali eskiden definecilik yapar, ancak zamanla definecilikten ziyade Van'daki örtülü tarihe ilgi duyar. Kendisi de Kürt Ermeni bir aileden gelmektedir. Definecilik ve bununla birlikte erişilen nesneler aslında kendi kişisel tarihini harekete geçiren zaman kapsülleridir ve bu nesnelerin ticaretinden ziyade, onları bulmak, onları araştırmak, onlarda yatan yaşanmışlıkları ortaya çıkarmak tutkusu haline gelmiştir. Kübra Kurt Van'daki define avcılığına odaklanan oldukça kapsamlı ve titizlikle araştırıp yazdığı yüksek lisans tezinde aynı konuyu irdeler. Kurt'a göre define bir yer altı ekonomisi olarak, Ermenilerin kendi rızasıyla vermediği ve devlet yetkililerinin ise geri alamadığı bir duruma işaret

eder. Van'da hemen her yerde bir define avı hikâyesine ve bir defineciye rastlamak mümkündür. Bunun temel nedenlerinden biri bölgenin ekonomik kaynaklarının kısıtlı olması nedeniyle alternatif yol arayışlarıdır ve bu arayışın en önemli kollarından biri de defineciliktir.[11] Ali'nin hikayesinin definecilikle buluşması bu bağlamda bölgedeki ilgiyle ilintili olmakla birlikte zamanla dönüştüğü noktada onu yer altındaki objelerin ticareti ve bu objeleri ihtiva edebilecek yapıların tahribatından ziyade onları koruma altına almaya yöneltecek, hatta onları korumak için bir dernek de açacaktır.

Alice Von Bieberstein Define/Fetiş/Hediye[12] isimli makalesinde bu definelerin ortaya çıkarılmalarıyla nasıl bir işleve sahip olduklarını inceler. Toprağın altından yani geçmiş bir zamandan ortaya çıkarılmış bu objeler ister istemez tarihle bir ilişkiyi de beraberinde getirirler. Ancak resmi olarak yasadışı olan define avcılığı, nesneleri görünür hale getirirken bir yandan da bu uygulamanın ve onun ortaya çıkardığı ürünlerin devletten gizlenmesiyle ilgilidir. Toprağın altından açığa çıkarılmış olmalarına rağmen görünür ve görünmez/gizlenen olan, bir nevi gölge nesne gibi, bir gölge ekonomiyi de tetiklerler. Bu nedenle belki belgeselin de katıldığı define arama kazısı yakalanmamak için gece yapılır. Karanlıkta bu gölgeleri bulmak elbette zordur. Yerin altında saklanmış, yerin altında koruma altına alınmış nesneleri kazma ve kürekle aramanın hem nesnelere hem de nesnelerin tetiklediği ve ihtiva ettiği belleğe verebileceği tahribatı gösteren bu define arama sahnelerinde, Ali bir yandan kendi definecilik serüvenini anlatacak bir yandan da bu serüven dolayısıyla edindiği Ermeni tarihine dair edindiği bilgileri paylaşacaktır. Objelere ulaşmaya çalışırken onları bulma arzusu onu tarihe yönlendirmiş, belki de ulaşamadığı objelerin boşluğunu edindiği tarihsel bilgiyle tamamlamış, ve bu hem şehrin tarihiyle hem de kendi tarihiyle özdeşleşmesine sebep olmuştur.

İnkarın Huzursuzluğu: Köklere Geri Dönmek Zamanda İleri Gitmektir...

Polat, Van filminde objeleri ve onların zamansal etkilerini irdelerken yapılara da yer vererek belgeselin episodik yapısında bir bölüm de Akdamar/Ahtamar Kilisesine ayırmıştır. Ekranda beliren ironik *Misafirler* başlığından sonra yavaşça motorla adaya yaklaşırız. Almanca konuşan bir grup 'turist'i takip eden kamera, kilisenin zamana yenik düşmüş duvarlarını ekrana taşıyınca geçmişi bir an için görmüş gibi oluruz. Ancak gördüklerimiz sadece yapı ve yapının tarihi derinliğiyle

[11] Kübra Kurt Çalışkan, *Bir Yeraltı Ekonomisi Olarak Definecilik: Van Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, 2019.

[12] Alice Von Bieberstein, "Treasure/Fetish/Gift: hunting for 'Armenian gold'in post-genocide Turkish Kurdistan", *Subjectivity*, no. 10, 2017, p. 170-189.

sınırlı değildir. Kamera, kilisede birlikte bir şarkı söylemek isteyen gruba koruma görevlileri tarafından nasıl izin verilmediğini de gösterir. Burada bir yapıyı korumanın sınırları çarpıtılmış, yapının dirileştirebileceği anıların seremonisine izin verilmemiştir. Bu duyguları harekete geçirebilecek momente izin verilmemesi, korunanın yapı değil yapının harekete geçirebileceği tarihler, ve bu tarihlerin harekete geçirebileceği duygular/duygusallıklar olduğunu gösterir.

Rehberin Almanca olarak grubuna anlattığı mitik hikayede altını çizdiği gibi köklere geri dönmek zamanda ileri gitmektir. Ancak kökleri geri gitmenin engellenmesi yüklü ve huzursuz bir şimdiki zaman yaratır. İnkâr edilen geçmişin huzursuzluğu, her an ortaya çıkabilecek tarihlerin ağırlığı şimdiki zamanda yasakları ve giderek artan önlemleri tetiklemektedir. Bu huzursuzluk, hem geçmişe hem de geleceğe ulaşmaya engel olur. Yani Polat'ın bu belgeseli kilisenin tahribatını ve kilisenin ayakta tuttuğu tarihe erişimin engellenmesini gözler önüne sererek hem bu coğrafyanın çoklu tarihini hem de bu tarihin nasıl inkar edildiğini belgelerken ardından da bu inkârın tedirginliğini ortaya koyuyor.

Sonuç

Bu yazıda *Gelecek Uzun Sürer* filmine ve *Ötekiler* belgeseline değindim, ancak ulus aşırı Kürt sinemasında travmayı kameraya anlatmak ve seyirciyi dinleyici olarak konumlandırmak birçok filmde karşımıza çıkar. Örneğin Mizgin Müjde Arslan'ın *Ölüm Elbisesi Kumalık* (2009) belgeseli, Çayan Demirel'in *5 Nolu Cezaevi* (2011) ya da *Dersim 38* (2006) belgeselleri, Zeynel Doğan'ın *Babamın Sesi* (2002) filmi, Nezahat Gündoğan'ın *İki Tutam Saç: Dersim'in Kayıp Kızları* (2010) belgeseli, Yüksel Yavuz'un *Yakın Plan Kürdistan* (2007) belgeseli…

Kürt sinemasında bu ve benzer filmler sayesinde kişisel ve kolektif hafıza dolaşıma sokulur. Böylece kişisel anlatılar ve travmayı dışa vuran hatıralar, deneyimler ve tanıklıklar kayıt altına alınır. Ayrıca yine kişisel ve kolektif arşivler, yani fotoğraflar, sözlü ve yazılı mektuplar, raporlar, gazete kupürleri, objeler kişisel sınırları aşarak dolaşıma girer. Ana akımda cereyan eden ve kulaktan dolma bilgilere dayanan/dönüşen temelsiz söylemlerin dayanakları, tanıklıklar ve hatıra anlatıları, mekânı, öznesi ve faili belli tarihler aracılığıyla çürütülür.

Şunu da belirtelim ki dolaşıma giren söz konusu hafıza biçimleri bir yandan yaşanan tahribatı gösterirken bir yandan da onarım için imkan ve alan açar. Onarılması gereken kişisel ve kolektif travmaları tayin eder. Felaketlerin tarihsel-politik ağırlığının yanı sıra kişisel alanda yarattığı tahribatlar, gündelik hayattaki izleri, travmatik geçmişin eş zamanlılığı ve yarattığı huzursuzluk film momentleri üzerinden filmin deneyimlendiği an ve ötesine aktarılır. Bu momentler geçmişi çağırarak/ hatırlatarak, şimdiki ve gelecek zamanı dönüşmeye zorlar.

MİZAH, TRAVMA VE TEMSİL

Özlem Atik[1]

Dalga geçmek ve şakalaşmak yeterince zararsız görünebilir, ancak aşağılamayı tacize uzatacak bir sürekliliğe aittirler. Yine de herhangi bir taciz, soykırım yapanlar veya yüz binlerce insanı maddi yıkıma uğratanlar için çok mu aşağılık olur?[2]

Giriş

Mizahın politik bağlamda ve travmatik konuların anlatımında ne denli etki yaratabileceği konusunda çeşitli örnekler verilebilir. Stewart Lee'nin 2005 tarihli gösterisindeki "11 Eylül" şakası şüphesiz bu örneklerden biri. 11 Eylül saldırısını İspanya'da Müslüman nüfusun ağırlıklı olduğu Granada isimli bir kasabanın barında öğrenen Lee, bardaki gergin atmosferden bir nebze kurtulmak için tuvalete gider, o sırada bölgenin yerlisi bir adam da tuvaleti kullanmaktadır. Lee, tuvalette bir yandan olan biteni düşündüğünü, bir yandan da alt karın kaslarının yaşla birlikte nasıl bazen kontrol edilemediğini anlatır ve bu sırada aniden osurduğunu söyler. Adam da osuruğu duymuştur, dönüp Lee'ye bakar ve gülerler. Geri döndüklerinde içerdeki atmosfer daha da gergindir. Colin Powell "we are gonna launch a crusade against them fox what done this" (Bu durumu gerçekleştirenlerle ilgili bir Haçlı seferi başlatacağız) açıklamasını yapmıştır.[3] Lee, Powell'in 'crusade" (Haçlı seferi) tabirini kullanmasını eleştirir. Bu tıpkı bir matematik hocasının Almanya'da Belsen yakınlarında bir kasabada, öğrencilerine verdiği ödevi tarif ederken; son sayfada çözümle ilgili "final solution" (nihai çözüm) yazmalarını istemesi gibidir. Sonuç olarak bardaki atmosfer gittikçe gergin bir hal alır. Tuvalette insani bağ kurduğu adam Lee'ye dönüp umutsuzca bakar. Lee elinden bir şey gelmediğini tekrar osuramayacağını söyler. Ancak ayağını kaldırır ve osurmuş gibi yaparak -Bush'un ve Powell'ın açıklamalarını taklit ediyordur- "ah ne kötü koktu, korkunç, ah dayanılmaz" der ve bardaki herkes güler. Lee, şakanın can alıcı noktasını özellikle vurgular; sadece içten ve saf bir skatolojik jest ile politikacıların gün boyu dünya barışı için yaptıklarından daha fazlasını başarmıştır.

[1] Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü

[2] Terry Eagleton, *Mizah*, İstanbul: Ayrıntı, 2022, s. 69.

[3] Stewart Lee, Stand up Comedian, YouTube, Erişim: https://www.youtube.com/watch? v=VxN8PhKzZgY&t=184s&ab_channel=1oui3man1

Bu yazıya Lee'nin şakası ile başlamamın bir nedeni mizahın politik bağlamda üretebileceği eleştiri potansiyelini göstermesidir. Bir diğeri ise bu politik şakanın aynı zamanda felaket mizahı sınırları içerisinde olması; dolayısıyla konusunu kolektif bir travmadan almasıdır. Son yıllarda politik şaka ve esprilerin çeşitli online mecralarda ve canlı stand-up gösterilerinde giderek arttığını gözlemliyoruz. Özellikle sosyal medyada; instagram, facebook, twitter, tiktok gibi mecralarda mizah yeni söylem alanları açıyor. Söz konusu artış Lee'nin şakasında olduğu gibi bir yandan başka kültürlerdeki mizah yapma biçimlerine erişimle bir yandan da insanların travmatik olayların üstesinden gelebilmek için mizaha başvurmasıyla ilgilidir. Türkiye'deki baskıcı yönetim biçimi ve kolektif şiddet içeren travmatik olaylar, mizahın özellikle son kuşaklar arasında yaygınca kullanılmasında önemli bir etken. Bu makalede Türkiye'de kolektif travmayı mizahla temsil etme girişimleri ele alınacak. Bu doğrultuda ilk olarak mizahın işlevleri açıklandıktan sonra mizahın kolektif travmanın temsilindeki rolü Holokost literatüründen örneklerle incelenerek Türkiye'de mizah örneklerine yer verilecek.

Mizah ve İşlevleri

Mizah fiziksel ve sosyal bir pratik olması bakımından insan varoluşunda oldukça temel bir yer tutar. Fiziksel olması mizah duygumuzun gülmek veya kahkaha atmak için tek başına yeterli olmadığını gösterir. Bunun için kaslarımız ve organlarımızın da çalışması gerekir.[4] Descartes, "kalbin sağ boşluğundan gelen kanın, ciğerleri birdenbire ve birçok defa şişirerek, ciğerlerdeki havanın nefes borusundan" çıkmasıyla kahkaha attığımızı vurgular.[5] Mizah aynı zamanda sosyal bir pratiktir çünkü bedenin hareket ederken veya başkalarıyla ilişkilerinde belirli normlar doğrultusunda çalışması beklenir. Bu beklentinin boşa çıktığı durumlarda ise beden gülünç duruma düşer. Yürürken birden ayağımızın takılmasında olduğu gibi.[6] Critchley bu nedenle mizahın bir beden olmakla o bedene sahip olmak arasındaki boşluktan doğduğunu vurgular.[7] Bedenimize söz geçiremediğimizde komik oluruz. Lee'nin tuvalette kendini tutamayıp osurması gibi. İnsan bedeni şüphesiz bu işlevlerini yerine getirerek var olur. Hatta Kirsteva, bedenin bu sefil yönlerinin aynı zamanda hayranlık kaynağı olduğunu söyler. Bedenin atık ve işlevsellikleri bize ölüm korkumuzu ve hayatta kalma iç güdümüzü hatır-

[4] Michael Billing, Laughter and Ridicule adlı eserinde, kahkaha (laughter) ve mizah (humour) kavramlarını ayrı tutarak araştırmanın mümkün olmadığını vurgular (p. 19). Bu çalışmada da bu kavramlar birlikte ele alındı. Bununla birlikte mizah, gülme ve kahkaha kavramlarına kıyasla başka iletişim odaklı tepkiler üretebilen daha kapsayıcı bir kavram olarak kabul edildi.

[5] Simon Critchley, *Mizah Üzerine*, İstanbul: Monokl Yayınları, 2020, s. 24.

[6] Henri Bergson, *Gülme*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s.6.

[7] Simon Critchley, *Mizah Üzerine*, s. 59.

latır. Öte yandan beden bu işlevsellikleri sosyal normlara uygun bir biçimde gerçekleştiremediğinde sembolik düzenden dışlanır. Mizah ise bu tür durumlarda dışlanan bedeni sembolik düzene yeniden dahil etme işlevi görür.[8] İnsan şüphesiz yaşlandıkça bedenini kontrol etmekte zorlanır. Mizah insanın ölüm korkusu, yaşlanma ve kaybetme gibi ilksel korkularla başa çıkmasını sağlar[9]. İnsanın kendini savunmak amaçlı yaptığı bu tür mizah çoğunlukla "kendini yerme" ve "kara mizah" (dark humour) olmak üzere iki türlü gerçekleşir. Örneğin Freud'un sıklıkla referans verilen şakasında, mahkûm pazartesi idama götürülürken "bu hafta pek hoş başlıyor" der. Bu sözler mahkûmun ölüm korkusunu yenmeye ve kendisini rahatlatmaya çalıştığını gösterir. Nitekim mizahta "rahatlama teorisi" (relief theory), kahkaha atıldığında bedende bir enerji salınımı olduğunu ve gülmenin rahat bir nefes almayı sağladığını ileri sürer.[10]

Lee'nin gösterisinde olduğu gibi mizahın politik bağlamda da önemli işlevleri vardır. Mizah siyasetçileri eleştirmek veya onların söylemlerini değersizleştirmek amaçlı kullanılabilir.[11] Mizah bu bağlamda her zaman ve herkesi güldürmek amaçlı yapılmaz; kimilerini güldürüp eğlendirirken kimilerini kızdırıp öfkelendirebilir.[12] Bununla birlikte mizah bazı durumlarda politik meseleleri statükoyu rahatsız etmeden tartışabilir. Bu ise geçici rahatlamalar sağlar.[13] Sonuç olarak mizah politik bağlamda sınırlı eleştirel söylemler üretse de zorluklarla mücadele etmede önemli bir araçtır. İnsanın özellikle kontrol edemediği, değiştiremeyeceği veya kendi dışında gelişen durumlarla başa çıkmasını sağlar. Örneğin travmatik bir olay karşısında, bedeninin hastalanması veya ölüm karşısında çeşitli nedenlerle mizaha başvurulabilir. Mizah konularında bir sınırlama yapmak neredeyse mümkün değildir; insanı ilgilendiren hemen her şey mizaha konu edilebilir.[14] Bu durum şüphesiz mizahın işlevlerinin çok boyutlu olduğunu kanıtlıyor. Yine de, mizahın geçmiş travmatik olayları ve kolektif travmaları anlatırken kullanılması kolayca kabul görmemiştir.

[8] Julia Kristeva, *Pouvoirs de L'horreur*, New York: Columbia University Press, 1982, s. 15-16.

[9] Maria Cristoph and Barry Dauphin, *Freud's theory of Humour*, ed. V. Zeigler-Hill & T. K. Shackelford, *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, Swiss: Springer International Publishing, 2017.

[10] John Morreall, *Philosophy of Humor*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020. Erişim: https:// plato.stanford.edu/entries/humor/

[11] Dominic Boyer and Alexei Yurchak, "AMERICAN STIOB: Or, What Late-Socialist Aesthetics of Parody Reveal about Contemporary Political Culture in the West", *Cultural Anthropology*, vol. 25, no. 2, 2010. p. 179-221.

[12] Michael Billing, *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour*, London: SAGE, 2005, s. 179.

[13] Villy Tsakona ve Diana Elena Popa, *Studies in Political Humour: In between political critique and public entertainment*, Amsterdam: John Benjamin Publishing, 2011, p.11.

[14] Arthur Koestler, *Mizah Yaratma Eylemi*, İstanbul: İris Yayıncılık, 1997, s. 37.

Mizah, Kolektif Travma ve Temsil

Mizahın kolektif travmanın temsilinde bir anlatı formu olarak kullanılmasına yönelik tartışmalar Holokost literatürü ile öne çıkar. Holokost'un mizahla temsili Batı'da, özellikle İsrail'de ilk etapta tabu olarak karşılanır. Bu nedenle İsrail'in 1948'deki devletleşme sürecinden 1990'lara kadar bu konunun tartışılması marjinal olarak algılanır.[15] İlk kapsamlı tartışma ise 1980'lerde Art Spiegelman'ın Polonya doğumlu babasının hayatta kalma hikayesini anlatan "Maus: A Survivor's Tale" (1986) başlıklı grafik romanıyla başlar. Romanda Nazilerin hakimiyetindeki dünya kedilerle, hayatta kalma mücadelesi veren Yahudiler ise fare olarak resmedilir.[16] Bu tartışmanın gelişmesinde öne çıkan olaylardan biri de 1990'larda yerel bir gazetede Ha'ir (The City) köşe yazarı olan Uzi Weil'in yazdığı kurmaca karakterlerle ilgilidir. Karakterin "Ketçap, domatesin Auschwitz'idir" (Ketchup is the Auschwitz of tomatoes) sözleri "Domates Yetiştiriciler Birliği Başkanı"na ithafla kullanılır. Weil gösterilen tepkilerin ardından özür diler ancak alaycı hicvini Holokost hatırasını sıklıkla kullanan İsrail düzenine yöneltmeyi de ihmal etmez:

Birincisi, Holokost'u ketçapla karşılaştırmadım. Ketçap Holokost gibidir dedim. İkincisi, ben Holokost'tan sağ kurtulanların torunuyum, bu yüzden Holokost'a saygısızlık etmem düşünülemez. Üçüncüsü, eğer biri Holokost'a saygısızlık etme hakkına sahipse, o benim, çünkü ben bir Holokost mağdurunun torunuyum. Ama kıyaslamıyorum. İnsan nasıl karşılaştırabilir? Korkunçtu, Holokost. Ayrıca bu saldırı nedir? Ne, bu Gestapo mu?[17]

Aynı dönemde İsrail kanalında yayınlanan skeçler ilk defa Holokost hafızasını mizahla ilişkilendirir. Televizyon skeçlerine verilen ilk tepkiler Weil'in örneğinde olduğu gibi Holokost'un mizahı olmaz tabusunu sürdürme yönündedir. Buna rağmen mizah Holokost hafızasını keşfetmek ve eleştirmek amaçlı kullanılmaya başlar. Örneğin, "HaHamishia Hakamarit" (The Chamber Quintet) programındaki karakterlerden biri İsrailli koşucunun yarışa önde başlaması için Alman hakeme "Yahudi halkı yeterince çekmedi mi?" diye sorar.[18] Mizah toplumdaki diğer kültürel alanları eleştirmek için de kullanılmaya başlanır. Sonuç olarak, Holokost belleği ile ilişkili mizah skeçleri kültürel travmayı farklı hatırlama yolları ve bu travmadan iyileşme imkanları yaratır.[19]

---

[15] Liat Steir-Livny, "Is it OK to laugh about it yet? Hitler Rants YouTube parodies in Hebrew", *European Journal of Humour Research*, vol. 4, no. 4, 2016.

[16] Andreas Huyssen, "Of Mice and Mimesis: Reading Spiegelman with Adorno", *New German Critique*, no. 81, 2000, p. 28-44.

[17] Eyal Zandberg, "Ketchup Is the Auschwitz of Tomatoes: Humor and the Collective Memory of Traumatic Events", *Communication Culture & Critique*, vol. 1, no. 3, 2015, p. 1-2.

[18] Zandberg, Ketchup Is the Auschwitz of Tomatoes, p. 8.

[19] Zandberg, Ketchup Is the Auschwitz of Tomatoes, p. 8-9.

Holokost'un mizahla temsil edilmesi çoğunlukla sonraki kuşakların başvurduğu bir yol gibi görünse de aksine mizah Holokost sürecinde de varlığını sürdürür. Kamplarda kolektif travmalara maruz kalmış gruplar mizahı yalnızca direnç oluşturmak, grup üyeleriyle dayanışmak amaçlı kullanmaz, faili eleştirmek için de kullanır.[20] Bu tür mizah grup üyelerine özgüdür, kara mizah veya darağacı mizahı olarak da adlandırılır. Freud'un örneğinde olduğu gibi bu mizahı infaz yapacak kişi değil, ölüme giden bir mahkûm yapar. Mizah bu örnekte bir tür cesaret gösterisi olsa da agresiflik içerir. Hatta kişi bu agresif duyguları kendi grup üyelerine ve kültürüne de yöneltebilir. Hemen her toplulukta kendi grup üyelerini yeren, hicveden şakalar mevcuttur. Dundes ve Hauschild, Yahudiler tarafından yapılan antisemitik şakaları bu bağlamda açıklar.[21]

Türkiye'de Mizah ve İşlevler

Türkiye'de mizah günlük yaşantımıza içkin sosyal ve fiziksel bir pratik olarak değil de daha çok politik bir söylem pratiği olarak algılanmaktadır. Örneğin, Cumhuriyet'in ilk yılları (1923-33) üzerine yapılan çalışmalar, siyasi karikatürlerin gazetelerin ön sayfalarında yer aldığını göstermektedir. Hatta karikatürler gazetelerde ortak bir özellik haline gelir.[22] Bu durumun temel nedeni Arapçadan Latinceye geçişin oldukça hızlı bir şekilde gerçekleştiği 1928 Alfabe Reformu'dur. Deyim yerindeyse bir gecede tüm ulusun okuma yazma bilmez bir hale gelmesi karikatürlerin önem kazanmasını sağlar. Mizah bu yıllarda aynı zamanda bir propaganda aracı olarak da kullanılır.[23] Çoğunlukla Mustafa Kemal'i yücelterek onu "anti-emperyalizmin sembolü" olarak resmeder.[24] 1950'lilerde çok partili dönemin başlamasıyla mizah daha eleştirel bir söyleme geçiş yapar. 1960 darbesinden sonra ise karikatüristler sınıf mücadelesini odağa alan çalışmalar üretir. Ancak 1980 darbesiyle tüm bunlar değişir.[25] Türkiye mizah tarihine damgasını vurmuş Gırgır (1972) dergisi bu süreçte dönemin başbakanı Turgut Özal tarafından dava

[20] Valerie Amandine Verkerke and Uğur Ümit Üngör, "Funny as hell: The functions of humour during and after genocide", *European Journal of Humour Research*, vol. 3, no. 2/3, 2015, p. 80–101.

[21] Alan Dundes and Thomas Hauschild. Auschwitz Jokes, *Western Folklore*, vol. 42, no. 4, 1983, p. 249-60.

[22] Ayhan Akman, "From Cultural Schizophrenia to Modernist Binarism: Cartoons and Identities in Turkey (1930–1975)", *Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, no. 6, 1997, p. 121.

[23] Esra Öztürk, *Mizah Unsuru İçeren Ürünlerin Tüketilmesindeki Motivasyonlar: Keşifsel Bir Çalışma*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, 2016, s. 95.

[24] Turgut Çeviker, *Karikatür Üzerine Yazılar*, İstanbul: İris Yayıncılık, 1997.

[25] Aslı Tunç, "Pushing the Limits of Tolerance: Functions of Political Cartoonists in the Democratization Process: The Case of Turkey'', *International Communication Gazette*, vol. 64, no. 1, 2002, p. 54.

edilir ve çeşitli kapatma cezaları alır.[26] Bu süreç mizah dergilerinin politik konulara daha temkinli yaklaşması veya temalarını değiştirmesiyle sonuçlanır.

2000'li yıllarda mizah alanındaki önemli değişim mizah ürünlerinin online platformlarda üretilerek yaygınlaştırılmasıdır. Bu durum toplumsal olayların boyutlarını derinden etkiler. 2013 yılında gerçekleşen Gezi Olaylarında özellikle Twitter hem direnişçiler arasında önemli bir iletişim aracı olur hem de uluslararası kamuoyunu bilgilendirmek ve diğer toplumsal hareketlerle dayanışmak amaçlı kullanılır. Hükümet, bu nedenle çoğu zaman internet kısıtlaması ve sansür yollarına başvurur. Bu süreçte Gezi Olaylarıyla ilgili öne çıkan en önemli unsurlardan biri yine mizahtır. Mizah protestolarda ve pasif direniş eylemlerinde sıkça kullanılır. Direnişe ve toplumsal dayanışmaya dair yeni bir dil olarak işlev kazanır.[27]

Türkiye'de mizahın farklı işlevsellikler kazanmasında bir diğer önemli gelişme ise stand-up yapan yeni nesil komedyenlerin ve mekanların ortaya çıkmasıdır. Günümüzde de her geçen gün bilinirliği artan bu gruplardan biri 2015 yılında kurulan Tuz Biber stand-up grubudur. Grubun, 2020 yılında Pınar Fidan'a ait gösteriden yayınladığı kısa videonun ardından kamuoyundan yükselen tepkiler önemli bir tartışmanın başlamasına neden oldu. Videoda tepki çeken kesit: "Bir şey yapmamız gerekmiyor, saldırganlar cemevine Alevilerden daha çok gidiyor. Bunun anlaşılması lazım, çok istiyorsan meyhaneye falan git ya da hepsini bir otele tıkıp yakabilirsin. Geçmişte örnekleri var."[28]

Fidan'ın sözlerine ilk tepkiler ağırlıklı olarak Alevi topluluk üyelerinden gelir. Tepki gösterenler arasında kamuoyunda entelektüel ve politik kimlikleriyle tanınmış HDP'li ve CHP'li milletvekilleri, Alevi kurumları, Alevi müzisyen, sanatçı ve edebiyatçılar yer almaktaydı. Tepkiler kısa sürede lince dönüştü ve Fidan hakkında "halkı kin ve düşmanlığa itmekten" dava açıldı. İlk olarak Fidan'ın sosyal medya hesabında arkadaşlarına yanıt olarak yazdığı yorum basına özür metni

[26] Gırgır ve Avni mizah dergilerinde çizerlik yapan Doğan Güzel, 1998 yılında çizmiş olduğu "Qirix" adlı karikatürü ile bağlantılı olarak "Türklük ve Cumhuriyet'in ahlaki kişiliğini kamuoyunda aşağılama ve küçük düşürme" suçlamasıyla tutuklanır. Güzel'in kabul görmeyen karikatürleri arasında milli törenlere katılmaktan kaçınan Kürtleri çizdiği karikatürler de vardır. Güzel, Türkçe mizah dergilerinin yanı sıra, Tew-lo! (Kürtçe-Türkçe mizah dergisi), *Welat* (Kürtçe haftalık gazete), son olarak *Özgür Gündem* (Bağımsız Gündem; Türk günlük gazetesi) ve *Yeni Yaşam*'da çizmeye başlar (Tunç, Pushing the Limits of Tolerance, 56). Karikatürist 2016 yılında *Özgür Gündem*'e yapılan baskın sırasında darp edilerek bir kez daha gözaltına alınır. https://www.evrensel.net/haber/287813/darbedilen-karikaturist-dogan-guzeli-calisma-arkadasi-cizdi

[27] Mahiye Seçil Dağtaş, "'Down With Some Things!' The Politics of Humour and Humour as Politics in Turkey's Gezi Protests", *Etnofoor*, vol. 28, no. 1, 2016, p. 11-34.

[28] "Alevi Olduğunu Söyleyen Stand-up'çı Pınar Fidan'ın Hakaret İçeren Sözleri Tepki Çekti", Independent Türkçe, 2020. Erişim:https://www.indyturk.com/node/149141/

olarak sunuldu. Fidan bu durumu açıklayarak ayrıca bir özür metni yayımladı:

> 8 Mart 2020 tarihinde, bir sahne gösteriminden kısa bir kesit YouTube'a yüklendi. Bu videonun bir bölümünde, düşünce olarak karşısında durduğum ayrımcıları ve saldırganları onların kendi dilini kullanarak mizah aracılığıyla hicvetmeye çalıştım... Amacım, herhangi bir inancın mensuplarını veya halkın bir kesimini incitmek, hedef göstermek, aşağılamak, kışkırtmak, bir zümreye hakaret etmek değil, aksine geçmişte yaşadığımız acılı olayların sorumlularını ve zihniyetlilerin yaptığım iş doğrultusunda hatırlatmaktı...[29]

Fidan'ın karşılaştığı tepkiler Uzi Weil'in durumuyla önemli benzerlikler taşır. İki tarafa da gelen tepkiler öncelikli olarak ortak bir travmatik geçmiş deneyimini paylaştıkları gruptan gelir. Grup üyesi birinin bu sözleri sarf etmesi ile dışarıdan birinin bu sözleri söylemesi arasındaki ayrım gözetilmez. Böylelikle öznenin deneyimi değersiz kılınır. Travma bütünsel bir kolektif deneyim olarak temellük edilir; bireysel boyutları ve sonraki kuşaklardaki ortaya çıkma biçimleri göz ardı edilir. Bu nedenle hem Fidan'ın hem de Weil'in travmatik geçmişin hatırasına saygısızlık yaptıkları düşünülür. Çünkü her iki grup için de geçmişi hatırlamanın belli başlı normları vardır. Örneğin Fidan'ın seçtiği mekân, bir bar sahnesi olarak uygunsuz, norm dışıdır. Bununla birlikte asıl ihlal insanların katledildiği bir olayla mizahı yan yana getirmektir. En azından grup üyeleri tarafından bu şekilde algılanır. Aslında anlatıda yaşanan, katliamın toplum içinde hala onaylanan gruplarca düşünülme biçimi mizaha konu edilir. Olayın kendisinin komik olduğu veya anlatıcının olayı komik bulduğu anlamı üretilmez. Fakat yaygın kanıya göre travma içeriği mizaha hiçbir şekilde konu edilemez. Bu durum Zandberg'in sözünü ettiği tabu evresidir. Bu evrede mizah anlatısının faili eleştirmek amaçlı olduğuna bakılmaz. Mizah travmatik geçmişi hatırla(t)ma biçimi olarak kabul edilmez.

Buna rağmen kolektif travmanın mizahla temsilini başka örneklerde de görmek mümkün. Aslında Türkiye'de mizahın bu işlevinden kaçınmak neredeyse imkansız. Nitekim yüz yıllık cumhuriyet tarihi kuruluş yıllarından günümüze birçok kuşağı etkileyecek kolektif travmayı tarihine sığdırmıştır. 1915 Ermeni Soykırımı, nüfus mübadelesi, Dersim Tertelesi, Trakya pogromu, 6-7 Eylül İstanbul pogromu, Maraş, Çorum, Gazi ve Sivas katliamları ilk akla gelen olaylardır. Bununla birlikte günümüzde Kürtçenin kamusal alanda tanınmama durumu da dilin kullanıcıları için kimlik çatışmasına yol açan travmatik bir durumdur. Özellikle dünyanın her yerinde birçok farklı dilin konuşulabildiği bir yüzyılda yeni kuşaklar için bu durum anlaşılması güç, bir bakıma absürttür. Belki de bu nedenle genç komedyenler sahnede Kürt olduklarını özellikle telaffuz ediyor ve materyallerini bu kimliğin yadırgandığı günlük yaşam pratiklerinden seçerek tuhaf bulunmanın kendisini tuhaflaştırıyorlar. Akın Aslan'ın mizahı bu örneklerden biridir.

---

[29] "Komedyen Pınar Fidan Özür Diledi". Gazete Duvar, 2020. Erişim: https://www.gazeteduvar.com.tr/ gundem/2020/03/21/komedyen-pinar-fidan-ozur-diledi

> Anne tarafından Rizeliyim. Baba tarafından Tunceliliyim. Var mı Tunceli doğumlu? Okey. Bu böyle şaşırtıcı bir durum, daha doğrusu benim için şaşırtıcı bir durum yok, ben zaten oldum da buna şaşıran çok oluyor. Polis çevirmelerinde falan Rizeli olduğum için kurtardığım çok oluyor. "Bi de Rizelisin hadi geç bakalım." Ama kütük Tunceli falan görünce "O tarafın insanı o tarafın insanından çok kız alıp vermez ama". Kafatasçı bir Sherlock Holmes gibi yani. Varoluşumda bir şaibe aranıyor. Ben ne diyim bilmiyorum. Şşş sessiz ol! Ben Dersim prensesiyim. Dünyaya barış getirmeye geldim ama şu an değil.[30]

Başka bir örnekte, Fırat Aksal yaptığı interaktif komedide, seyircilerden birinin asker olması üzerine tedirginlik duygusu yayar. Aksal, gey taklidi yaparak Diyarbakır Cezaevini ve '80 darbesini hatırlatır. TSK'da asker olmanın cezaevinde uygulanan kolektif şiddet biçimleri ile ilişkisini kurar. Diyarbakır Cezaevi'nde yaşanan işkenceleri karikatürlerle anlatan Zülfikar Tak'ın çizimleri de travmanın mizahla temsil edilme biçimidir. Bu karikatürler güldürü amaçlı değillerdir. Nitekim mizah da her zaman güldürmez, provoke eder, absürt ve ironi üretir. Karikatür bu işlevi yerine getiren önemli bir mizah biçimidir. İtalyanca "caricare" sözcüğünden türeyen "caricatura" saldırmak ve hücum etmek anlamlarına gelir.[31] Gerçek görüntünün orijinaline gönderme yaparak onu resmetme sanatı olarak tanımlanır.[32] Tak'ın karikatürleri bu bağlamda yaşadığı kolektif travmanın gerçekliğini resmeder. Bu karikatürler bir yandan insanın bedensel ve ruhsal bütünlüğüne saldıran şiddet biçimlerini anlatırken bir yandan da bu şiddeti meşru gören düşünce ve sembolleri ifşa eder.

Zülfikar Tak / Diyarbakır 5 No'lu Askeri Cezaevi[33]

[30] Stand Up Falan, "Ben Aslında Dersim Prensesiyim | Akın Aslan", YouTube. Erişim: https://www.youtube. com/shorts/u_WPtZ8Sv4U.

[31] Semih Balcıoğlu, *Cumhuriyet Dönemi Türk Karikatürü: (1923-1983)*, Ankara: İş Bankası, 1983, s. 7.

[32] Üstün Alsaç, *Türkiye'de Karikatür, Çizgi Roman ve Çizgi Film*, İstanbul: İletişim yayınları, 1994, s. 7.

[33] Raşit Kısacık, *İşkence ve Ölümün Adresi Diyarbakır Cezaevi*, İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2011.

Sonuç

İnsan yaşamında mizahın birçok işlevi var. Bunlardan biri de ağır kolektif travmalarla başa çıkmamızı sağlamasıdır. Holokost literatürü mizahın bu amaçla kullanıldığı örnekler sunar. Türkiye'de mizah alanında bu yönde girişimlerin yeni olduğunu söylemek gerekir. Bunun nedenleri arasında travmatik olayın hukuki süreçlerinin engellenmesi gösterilebilir. Ancak bu durumun travmatik konularla ilgili mizah yapılmasına sınır getirmesi beklenemez. Nitekim mağdurlar için adalet talep eden siyasetçiler travmatik olayları mecliste defalarca telaffuz etmişlerdir. Kimlerin kimleri yaktığını, zehirlediğini, mağaralara bombalar atarak katlettiğini yasal yolların açılması için tekrar tekrar anlatmışlardır. Tüm bu anlatılar kayıp yakınları ve travmatik geçmişin izlerini taşıyan sonraki kuşaklar için travmatize edicidir. Bununla birlikte adalet talebinde bulunur ve hatırlatır.

Öte yandan yukarıda verilen örneklere bakıldığında mizahın da kolektif travmaları hatırlatma ve failden hesap sorma gücü olduğu görülebilir. Türkiye'de Fidan örneğinde olduğu gibi travmanın mizahla temsili toplum tarafından olumsuz karşılanabilir. Ancak buna rağmen olumlu etkileri de görmek gerekir. Travma sonrası kuşakların farklı hatırlatma yollarına başvurarak olayları yorumlama cesareti göstermesi gibi. Fidan, seyirciye "eğer isterseniz..." bu eylemi tekrar edebilirsiniz der. Bu şekilde Alevi düşmanlığının günümüzde de başka biçimlerde sürdüğünü ve seyirciler arasında bu saldırgan ve düşmanca duyguları hissedenlerin olabileceğini ima eder. Seyirci olayla ilgili ne düşündüğünü yeniden düşünmek zorundadır. Bu nedenle tekinsiz bir alan açılır. Aslan'ın anlatısında ise mizah başlı başına bir ifade biçimidir. Komedyen kimliğinin kütük bölümünde Tunceli yazılı olmasından kaynaklı yaşadığı zor durumlarda -kimlik kontrollerinin yapıldığı noktalarda- hissettiklerini mizahla ifade eder. Örneğin kendi varlığını şaibeli bulanları "kafatasçı Sherlock Holmeslar" olarak niteler. Böylelikle kendini tuhaflaştıran bakışı tuhaflaştırır. Aksal "kendini yeren" (self-deprecation) mizaha başvurur. Askerle olan interaktif konuşmasında kendi kimliğinin makbul olmadığının farkındadır, egemenle aynı taraftaymış gibi yapar. Fakat askere söz hakkı vermez ve 80'lerde Diyarbakır Cezaevini hatırlatır. Tak ise travmanın tanığı ve hayatta kalanı olarak karikatürlerinde yaşadıklarını resmeder. Mizah bu örnekte travmatik olanın üstesinden gelme çabasıdır. Bununla birlikte okuyucuyu karikatürlere bakarak tanık olmaya çağırır ve yaşananları belgeler.

TOPLUMSAL HAREKETLER VE SİYASAL MÜCADELELER

DEVLETSİZLİĞİN ÜSTESİNDEN GELMEK: KÜRTLERİN KENDİ KADERLERİNİ TAYİN ETMELERİNİN RADİKAL ALANLARI

Rosa Burç[1]

Giriş

Dört ulus-devlet arasında bölünmüş ve dünyanın dört bir yanına dağılmış olan Kürtler, 'en büyük devletsiz uluslardan biri' olarak bilinmektedir. Ortadoğu'daki Kürt meselesinin çözümüne ilişkin tartışmalarda devletin yokluğu/devletsizlik argümanı hakimken, bu makale analiz açısını devlet merkezli tartışmalardan uzaklaştırmayı amaçlamakta ve Kürt Özgürlük Hareketi[2] tarafından yaratılan radikal alanların kendi kaderini tayin etme tartışmaları üzerindeki siyasi ve teorik etkilerine odaklanmaktadır. Bu makale temelde devletsiz toplulukların dönüştürücü tahayyülleri üzerine doktora tezim için yürüttüğüm saha araştırmasından beslenmektedir. Ancak devletsizliğin savunmasız topluluklar tarafından nasıl çok yönlü olarak deneyimlenebileceğine dair entelektüel sorgulama, Kürt siyasetçi Selahattin Demirtaş'ın bir açıklamasında da özetlenebilir. Suikaste kurban giden Diyarbakır Baro Başkanı Tahir Elçi'nin 29 Kasım 2015'teki cenaze töreninde, dönemin HDP Eş Genel Başkanı olan ve daha sonra tutuklanıp cezaevine atılan Demirtaş "Tahir Elçi'yi devlet değil, devletsizlik öldürdü" demişti. Bu cümle, Kürt demokratik hareketinin ve PKK'nin silahlı direnişinin ayrı

[1] Doktora Öğrencisi, İtalya'da Toplumsal Hareket Çalışmaları Merkezi, Scuola Normale Superiore Floransa.

[2] Bu makale, Türkiye, Suriye, Irak, İran ve Avrupa ülkelerindeki çeşitli Kürt toplulukları üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olan, PKK'nin organlarını ve fikirlerini de içeren Kürt Özgürlük Hareketi kapsamındaki ulus-ötesi Kürt mobilizasyonuna atıfta bulunmaktadır. Burada Kürt Özgürlük Hareketi, sadece bir gerilla örgütü olarak değil, Kürt topluluklarının kitlesel siyasi seferberliği için bir şemsiye görevi gören yasal ve *de facto* kurum ve derneklerin bir araya gelmesiyle oluşan bir yapı olarak ele alınmaktadır. Kürt mobilizasyonunun daha ayrıntılı bir tanımı için bakınız: Delal Aydin and Rosa Burç, "Kurdish Movement, Contemporary (Turkey)," in *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, New Jersey: Wiley Publishing, 2022, p. 1–9.

bir Kürt ulus-devletin kurulması fikrine karşı çıktığı ve demokratik bir cumhuriyette demokratik özerkliğin kurulmasını savunduğu o dönemde[3] özellikle dikkat çekiciydi. Dolayısıyla Demirtaş'a göre, Kürtlerin yaşamlarına yönelik siyasi şiddetin bir nedeni olarak devletsizlik, Kürtlerin kendilerine ait bir ulus-devletlerinin olmaması gibi biçimsel ve hukuki terimlerin ötesinde, Kürt öznelere karşı resmi vatandaşlık haklarına veya devlet kurumlarının varlığına rağmen devam eden bir tür siyasi şiddete atıfta bulunuyordu. Aşağıda, Kürt Özgürlük Hareketinin hem devletlerin sınırlarını hem de devletsizliği aşan kendi kaderini tayin etmenin radikal alanları yaratarak bu şiddet düzeninde nasıl yol aldığına ışık tutulacaktır.

Devletsizliği Teoride Haritalandırmak

21. yüzyıl, "Kürtlerin *devletsiz* bir halk olduğu vurgusunun, Kürtlerin *devletin ötesinde* bir halk olduğu vurgusuna dönüştüğü"[4] yeni bir anlayışa yol açmıştır. Kürt Özgürlük Hareketi, kendisini destekleyenleri 1990'ların başında aktivistler tarafından *yeni paradigma* olarak adlandırılan yeni bir hedef etrafında harekete geçirmiş ve bir isyana dönüşen bu mobilizasyon, uluslararası ve heterojen bir toplumsal harekete dönüşmüştür.[5] Hareketin aktörleri, bağımsız devlet olma hedefinden, *bir toplum inşa etme* hedefi etrafında radikal demokratik alanlar inşa etmeye doğru bir kayma olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. İlk olarak 1993 yılında ilan edilen ve daha sonra 2005 yılında Kürdistan Topluluklar Birliği'nin (*Koma Civakên Kurdistanê*, KCK) kurulmasıyla kurumsallaşan bu değişim, ulus-devletlerin sınırlarını aşmayı amaçlayan hem ideolojik hem de fiziki radikal alanların yaratılmasının arkasındaki ana ideolojik çerçeve olmuştur. Bu bağlamda radikal alanlar ister resmî ideoloji ister hegemonik eğitim ve bilgi üretimi ve/veya şiddet tekeli yoluyla olsun, devletin müdahalesi olmaksızın demokratik ve devrimci müzakerenin fiziksel ve zihinsel alanları olarak tarif edilebilir. Bu arka plana dayanarak, günümüzün Kürt mobilizasyonunu yeniden devlet sınırlarının üretilmesiyle değil, James Scott'tan esinlenerek, mevcut sınırların yaratıcı yollarla aşılmasıyla ve devleti olabildiğince uzak tutma şekilleriyle tanımlıyorum.

Nannie Sköld, devletsizliği kompleksliği ile anlamak için teori ve pratiğin, bir

[3] Cengiz Güneş, "The Transformation of Turkey's Pro-Kurdish Democratic Movement", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, vol. 22, no. 6, 2020, p. 746–61.; Rosa Burç, "Kurdish Transformative Politics in Turkey", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 12, no. 1, 2022: p. 17–26.

[4] Joost Jongerden and Ahmet Hamdi Akkaya, "A People beyond the State: Kurdish Movements and Self-Determination in the Twentieth and Twenty-First Centuries," ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Gunes, and Veli Yadirgi, *The Cambridge History of the Kurds*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 805–28.

[5] Aydin and Burç, Kurdish Movement, Contemporary (Turkey), p. 1-9.

yandan meselenin hukuki çerçevesinin ötesine geçmesi, diğer yandan da "devleti özgürleştirici bir aktör olarak gören ve devletsizliğin varlığının dayandığı hegemonik varsayıma meydan okuması gerektiğini"[6] söylüyor. Bunun altında yatan bir diğer hegemonik varsayım ise devletsiz kişi veya grupların içinde bulundukları durumun pasif kurbanları olarak kavramsallaştırılmasıdır. Bu yaklaşım, devletsiz bireyi ve/veya grubu eylemselliğinden (*agency*) soyutlamakta ve devletsizliğin aynı zamanda kendi iradeleriyle hareket eden özneler tarafından yönetilen bir alan olabileceğinin altını oymaktadır. David Passarelli, *Understanding Statelessness* (Devletsizliği Anlamak) adlı derleme kitabında, devletlerle ilişki kurmanın ve hak iddia etmenin çeşitli ve karmaşık yollarının, devletsizlik üzerine eleştirel bir akademik çalışma tarafından tanınması gerektiğini savunmaktadır. Passarelli, devletsiz kişilerin genellikle birey-devlet ilişkisinin farklı biçimlerini müzakere ettiklerini ve bu nedenle siyasi gerçekliğimizi şekillendiren çeşitli ilişki biçimlerini ve üyelik düzeylerini anlamak için bunların analiz edilmesi gerektiğini savunur.[7]

Kürt meselesi, devletsizlik üzerine yapılan çalışmalardaki kör noktaları ortaya koymaktadır. Kürt nüfusun çoğu İran, Irak, Türkiye veya Suriye'de[8] yasal vatandaşlıklara sahip olduğu için Kürtler ne resmi olarak devletsizdir ne de bazı parçalarda egemen olan Kürt Özgürlük Hareketi kapsamındaki Kürt mobilizasyonu bir ulus-devlet kurulması için mobilize olmaktadır. Literatür, devletsizlik durumlarında devletin vatandaşlık hakları tanıyarak özgürleştirici bir aktör olarak rol oynayabileceğini öne sürerken, Kürtlerin devletsizlik örneği bu varsayımla çelişiyor, çünkü devletsiz topluluğun kendisi mevcut devletleri ve devlet tahayyülünü liberal olmayan niteliklerle tanımlıyor. Toplumsal hareket çalışmaları, hareketlerin kendi içindeki ilişkilere ve destekleyici toplumsal gruplarla olan ilişkilerine odaklanarak, bakış açısının katı bir devlet-toplum dikotomik analizinden daha ilişkisel (*relational*) yaklaşımlara doğru evrilmesine yardımcı olmuştur[9].

---

[6] Nannie Sköld, "Mapping a Sociology of Statelessness", *Tilburg Law Review*, vol. 24, no. 2, 2019, p. 217–23.

[7] David Passarelli, "Realising the Rights of Stateless Persons: The Doctrine of Fiduacuary Duty and the Role of Municipal Government", ed. Tendayi Bloom, Katherine Tonkiss, and Phillip Cole, in *Understanding Statelessness*, Oxon and New York: Routledge, 2017, p. 210–26.

[8] 1960'lar ve 1970'ler boyunca, Hafız Esad'ın 1973'teki 'Arap Kemeri' projesi gibi Suriye hükümetinin Araplaştırma politikaları, Kürt nüfusu yeniden yerleştirerek Arap nüfus ile değiştirmiştir. 1962 yılında Suriye'deki yüz binlerce Kürt'ün yasal vatandaşlıkları ellerinden alınarak kuzeydeki Kürt nüfus tanım gereği devletsiz hale getirilmiştir. Daha fazlası için Fehim Taştekin, *Rojava: Kürtlerin Zamanı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

[9] Mustafa Emirbayer, "Manifesto for a Relational Sociology", *American Journal of Sociology*, vol. 103, no. 2, p. 281–317.

Devletsizliği Pratikte Haritalandırmak

Orta Doğu'daki Kürtler devletsizliği iki yönlü bir reddedilmişlik olarak deneyimliyor: Bir yandan bağımsız bir Kürt devletinin olmaması, diğer yandan ve daha da önemlisi, yaşadıkları ve yasal vatandaş oldukları devletlerin hiçbiri tarafından insan ve azınlık haklarının temel olarak tanınmaması. Türkiye, Suriye, İran ve Irak'taki devlet otoriterliklerinin zaman ve bölge içinde farklı tezahürleri olsa da Kürtler ve diğer azınlıklar, ulus devletler tarafından dayatılan nekropolitik şiddete maruz kalma konusunda ortak bir tarihi ve kolektif bilinci paylaşmaktadır.[10]

Kürt Hareketinin paradigma değişimi, Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte ulusal devletlerin yeniden güç kazanması ve Doğu Avrupa, Orta Asya ve Afrika'da "etno-politik hareketlerin (...) yeniden ortaya çıktığı"[11] bir dönemde gerçekleşti. Bu dönem aynı zamanda ulusal kurtuluş ve sömürge sonrası egemenlik için mücadele eden çeşitli anti-kolonyal hareketlerin öncülüğünde devam eden bir dekolonizasyon sürecinin yaşandığı bir zaman aralığıydı. Kürt Hareketi'nin başlangıçtaki milliyetçi taleplerini reddetmesi ve 1990'ların başında devlet arayışında olmayan bir paradigma ortaya koyması, dönemin genel eğilimine aykırı bir gelişme olarak kendini göstermektedir. Kürt mobilizasyonu, kendi kaderini tayin ve egemenlik gibi kavramları ulus-devlet düzeyinde hak iddia etme süreçlerinden arındırarak, bu kavramları etik ve siyasi olarak kapsayıcı bir toplum şekillendirme pratiğiyle ilişkilendirmiştir. Özellikle, Kürt Özgürlük Hareketinin paradigma değişikliğinden bu yana yarattığı tabandan gelen alanların bölge ötesi karakterine bakıldığında, devlet arayışı yerine toplum inşasına yönelik siyasi tahayyül, kendi kaderini tayin hakkının "nesne ve amaç olarak devletin ötesine geçen"[12] bir anlayış olarak ele alınmasını etkilemiştir.

Kürt Hareketi, "Demokratik Konfederalizm" olarak kavramlaştırılmış, otoriter devleti aşmayı ve dolayısıyla ulus-devlet sınırları ötesinde şiddet içeren bir düzen olarak devletsizliğin üstesinden gelmeyi amaçlayan bir fikir ve örgütsel pratik ortaya koymuştur. Konfederal fikrin temelinde, kendi özerk yerel yapılarının kurulması, kadınların, dini ve etnik grupların özerk yönetimlerinin yanı sıra tabandaki sivil toplum örgütleri ve yasal siyasette ikili örgütlenmenin oluşturulmasıyla kendini ifade eden âdem-i merkeziyetçilik ilkesi yatmaktadır. Kuzey Suriye/Rojava'daki özerk yönetim demokratik konfederalizmin uygulandığı en

[10] Achille Mbembe, "Necropolitics", *Public Culture*, vol. 15, no. 1, 2003, p. 11–40; Rosa Burç and Mahir Tokatlı, "A Second Foundation? Constitution, Nation-Building and the Deepening of Authoritarianism in Turkey" ed. Jeremy Rayner, *Back to the 30s? Recurring Crises of Capitalism, Liberalism and Democracy*, London: Palgrave Macmillan, 2021.

[11] Amit Mishra, "The End of the Cold War and New Challenges to Democracy", ed. Antonello Biagini and Giovanna Motta, *Empires and Nations from the Eighteenth to the Twentieth Century*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. 522.

[12] Jongerden and Akkaya, *A People beyond the State: Kurdish Movements and Self-Determination in the Twentieth and Twenty-First Centuries*, p. 805.

göze çarpan yer olarak kabul edilirken, aynı ilkeler, Türkiye'deki Kürt siyasi hareketinin, diaspora örgütlerinin, Kürt hareketi ile İran'daki kadın hakları hareketi arasında artan dayanışmalar gibi çeşitli toplumsal hareketlerle öğrenme süreçlerinin arkasındaki itici güç haline gelmiştir.

Kendi Kaderini Tayin Etmenin ve Birbirini Tanımanın Radikal Alanları

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasını ve ardından Ortadoğu'da Westphalia ulus-devlet sisteminin kurulmasını temsil eden Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bu yana geçen yüz yıl boyunca, self-determinasyon kavramı Weberci bir çerçevede tek toprak parçası ve tek ulus üzerindeki devlet egemenliğinin karşılıklı etkileşimi olarak tanımlanmıştır. Joost Jongerden, Kürt hareketinin "kendi kaderini tayin hakkını yeniden tanımlamasının 'tersine' (*reverse*) bir söylem perspektifinden anlaşılabileceğini" ifade etmektedir. Jongerden'e göre Kürt hareketi self determinasyon ilkesini "artık devlete sıkı sıkıya bağlı olmayan" bir ilke olarak yeniden kavramsallaştırmıştır.[13] Bu nedenle, devlet arayışından toplum inşasına paradigmatik geçişin, kendi kaderini tayin hakkının demokratik öz-örgütlenmenin bir ilkesi olarak yeniden yorumlandığı yeni bir anlam yaratma sürecini içerdiğini savunmak mümkündür.

Kürt hareketi, kendi kaderini tayin hakkını bölgesel ve ulusal parametrelerden ve devlet kurma süreçlerinden ayırarak, egemenlik meselesini toplumsal alana taşıyarak çeşitli bölgeler ve topluluklar arası mobilizasyona zemin hazırladı. Dahası, kendi kaderini tayin hakkının teori ve pratikte yeniden yorumlanmasının, devlet baskısı ve tahakkümünün her yerde mevcut olan şiddet düzenine karşı toplum içinde özgürleşme süreçlerine yol açmakla kalmadığını, aynı zamanda hayatta kalma, toplumsal idame ve direnişin kesiştiği bir siyasi gereklilik biçimini temsil ettiğini iddia ediyorum. Bu da bir hayatta kalma biçimi, yani yerli topluluklar üzerine yapılan çalışmalarda hayatta kalmak için direnme yeteneği olarak kullanılmakta olan *survivance* kavramı ile tanımlanabilir. Katılımcılarımdan biri Kürt hareketi ve partileriyle örgütlenmeye yönelik motivasyonunu şu sözlerle açıkladı;

> Kürt olmak kendi hayatınızın öznesi olmamak gibi bir şey. Hayatınızın her yönünün dışarıdan belirlendiği bir durum [söz konusu]. Değiştirmek istediğimiz şey bu... kendi hayatlarımızın öznesi olmak istiyoruz. (Görüşme, 2019)

Bu bağlamda, Kürt meselesindeki kendi kaderini tayin etme, yasal ve örgütsel soruların ötesine geçen bir şey olarak kavramsallaştırılmakta ve uygulanmaktadır. Dahası, bir özne olma süreci olarak ele alınmakta ve toplumsal ilişkilerde temellenen bir self-determinasyonun ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir. Bu

[13] Joost Jongerden, "Reverse Discourse, Queering of Self-Determination, and Sexual Ruptures: Abdullah Öcalan, the Kurdistan Workers Party, and the Problem of the Nation-State," *Geopolitics*, vol. 28, no. 5, 2022, p. 6.

çerçevede ve kendi kaderini tayin hakkının bir *survivance* biçimi olarak ele alınması, "birbirini tanıma" konusunu da tartışmanın merkezine taşımaktadır. Kürt hareketin bölgeler ve topluluklar ötesi mobilizasyonu üzerine yaptığım doktora araştırmamın ampirik sonuçlarından biri de birbirini tanımanın mümkün olduğu radikal alanları yaratmanın önemi olmuştur. Bir Kürt kadın siyasetçisi olan başka bir görüşmecim, kendi deneyimi doğrultusunda başarılı bir mobilizasyonunun anahtarının "sürekli yeniden inşa edilen bir karşılıklı tanıma alanı yaratma süreci" olduğunu ifade etmiştir (Görüşme, 2020). Örneğin görüşmecim, Kürt-Alevi ailelerin, çocuklarını ayrımcılık ve ırkçılıktan korumak için kimliklerini gizlemeye çalıştığını üniversite öğrencisiyken katıldığı Kürt siyasi örgütte ilk kez öğreniyor. Kendisinin de bu örgütlenme sürecinde sadece bir Kürt olarak değil aynı zamanda kadın öznelliği benimsendiğini ve daha yakından tanındığını anlatıyor. Paradigma değişiminden bu yana örgütlü olmanın esasen gizli kimliklerin, realitelerin, mağduriyetlerin sürekli olarak fark edilmesi ve tanınması anlamına geldiğini vurguluyor. Eğer kendi kaderini tayin, demokratik öz-örgütlenme alanı içinde yer alıyorsa ve paradigma olarak milliyetçi anlayıştaki kendi kaderini tayinine aykırıysa, o zaman radikal siyasetin temel dayanaklarından biri hem birey (kim olduğunu bilmek) hem de toplum (ötekinin kim olduğunu bilmek) olarak var olma süreci olmuştur.

Sonuç

Kendi kaderini tayin kavramı, ulus-devlet paradigmasının getirdiği sınırlamaların dışında düşünüldüğünde, temel olarak inkâr siyasetiyle şekillenen Kürtlerin maruz bırakıldığı şiddet düzenine karşı insanların birbirini tanıma siyaseti yoluyla kendilerini örgütledikleri hem teritoryal hem de teritoryal olmayan alanların temsilcisi olabilir. Bu teritoryal ve teritoryal olmayan toplumsal self-determinasyon alanları çok sayıda ve çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Daha sonraki tartışmalarda, Kürt hareketi ile etnik ve dini topluluklar arasındaki diyalog gibi, özellikle hem Avrupa diasporası, Şengal, Rojava hem de Türkiye-Suriye sınırındaki yerel Ezidi yerleşimlerinde kendini gösteren bu radikal alanlara bazı örnekler verilebilir. Ya da Mahmur örneği, kendi kaderini tayin hakkının, uluslararası insan hakları rejimi tarafından görmezden gelinen bir mülteci topluluğu tarafından bir *survivance* biçimi olarak uygulandığı bir örneği de göstermektedir. Bu makalenin amacı, devleti özgürleştirici bir aktör olarak merkeze alan içselleştirilmiş hegemonik kavramları tartışmaya açmak ve Kürtleri radikal biçimde özgürleşmiş toplumların özneleri olarak düşünme alternatifini sunmaktı.

90'LARDAN GÜNÜMÜZE LEGAL KURDÎ SİYASET

Tuncay Şur[1]

Otuz yılı aşkın bir süredir Türkiye siyasetinin ve hassaten Kürt siyasal alanının önemli bir aktörü olan legal Kurdî (pro Kurdish) partiler Kürt çalışmaları literatüründe hala oldukça az çalışılan konulardan biridir[2]. PKK'den bağımsız olarak Soğuk Savaşın bitimine denk gelen bir dönemde ortaya çıkan Kurdî partiler, dönemin ruhuna uygun olarak kendilerini demokrasi, insan hakları, çoğulculuk gibi evrensel bir diskur üzerinden tanımladılar. Evrensel bir gramer içinde kendi öznelliklerine de yer ayıran ve heterojen bir profile sahip Kurdî partiler anokrasi tipi bir rejimde kısa süre içinde temsili parlamenter siyasetin dışına itildi ve silahlı aktörler arasında interaktif bir performans sergileyerek varlığını korudu. Bu interaktif performans[3], bir sosyal hareketin demokratik olmayan koşullarda hayatta kalabilmesi için oldukça esnek veya pragmatist bir program izlemesi ve aynı anda birçok alanda var olarak mevcudiyetini korumaya çalışması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, sokak mukavemeti, toplumsal mobilizasyon, temsili parlamenter siyaset, sivil toplum ya da mahalli idareler gibi alanlarda eş zamanlı olarak var olmak Kurdî partiler için bir zorunluluktu. Kurdî partiler yeni yüzyıla 1990'ların şiddet aktörleri olan devlet, PKK ve paramiliter örgütlerin yanı sıra oldukça ağır hukuki bir baskı rejimi altında girdi. Geride kalan on yıl içinde bu partilere mensup yüzlerce kişi ve aralarında Demokrasi Partisi

[1] Doktora Öğrencisi, Droit, Etudes politiques et Philosophie /École des hautes études en sciences sociales.

[2] Literatürdeki bazı çalışmalar için bkz. Nicole F. Watts,*Activists in office: Kurdish politics and protest in Turkey*, Seattle: University of Washington Press, 2010.; Cengiz Güneş, *The Kurdish national movement in Turkey: From protest to resistance.* Oxon and New York: Routledge, 2013, p. 285.; Tuncay Şur, *Türkiye'de Legal Kurdî Siyaset, Dâhil Olma Arayışı ve Sistematik İnkâr*, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2016.; Gilles Dorronsoro & Nicole F. Watts, "The Co-Production of Challenge: Civil Society, Parties, and Kurdish Politics in Diyarbakır", ed. Élise Massicard & Nicole Watts, *Negotiating Political Power in Turkey: Breaking up the Party*, Oxford: Routledge, 2012.; Bazı gazetecilik çalışmaları için bkz. Osman Ölmez, *Türkiye Siyasetinde DEP Depremi*, Ankara: Doruk Yayınları, 1995.; Eyüp Demir, *Yasal Kürtler*, Ankara: Tevn Yayınevi, 2005.

[3] Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

(DEP) parlamenteri Mehmet Sincar'ın[4] da bulunduğu onlarca parti yöneticisi cinayetlere kurban gitti, parti binaları bombalandı ve sayısız parti üyesi ve sempatizanı tutuklandı.[5]

Bununla birlikte, Kürt siyasi hareketi için bir dönüm noktası olan 1999 yerel seçimlerinde Halkın Demokrasi Partisi (HADEP), aralarında Diyarbekir Büyükşehir Belediyesi'nin de bulunduğu 38 belediyeyi kazanmıştır.[6] 1977 ve 1979 mahalli seçimlerindeki[7] bağımsız adayların kısmi başarısından sonra ilk defa Türkiye siyasi hayatında legal bir Kurdî parti bu kadar geniş ölçekte bir başarı elde etti. Belediye deneyimleri 2000'lerden itibaren -buna 2007'den itibaren parlamento performansının da eklenmesiyle- giderek artan bir biçimde Kurdî siyasetin ana merkezlerinden biri haline gelecekti.

Türkiye'de legal Kurdî parlamenter siyasetin gelişimine odaklanan bu makalenin ilk bölümünde, 90'lı yılların hemen başında ortaya çıkan Kurdî partilerin kısa bir parlamento deneyiminin ardından tüm olumsuzluklara rağmen 90'lı yıllar boyunca nasıl birer siyasi aktöre dönüştükleri ele alınacaktır. İkinci bölümde, en azından genel Kürt siyasal hareketi içinde rüştünü ispat etmesinin ardından parlamentoya yeniden taşınan legal siyasetin, mahalli düzeyde de neredeyse "alternatif bir yönetimsellik[8]" inşa etmesi ile bölgeselliği ve ulusallığı aşıp uluslararası düzeyde dikkatleri celp eden bir organizasyona dönüşmesi üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise çeyrek asırdan fazla bir zamandır Kürt siyasal alanının temel aktörlerinden biri olan ve oldukça güçlü bir örgütlenmeye sahip olan Kurdî partilerin kendi otonomilerini kuramamaları, somut siyasal taleplerde bulunamamaları ve hala hem Türkiye'de hem de uluslararası arenada meşruiyet arayışında olmalarının muhtemel nedenleri incelenecektir.

[4] Tuncay Şur, Mehmet Sincar Cinayeti ve DEP'in Legal Siyasete Dahil Olma Çabası: Anaakım Basın Üzerinden Bir İnceleme, *Kültür ve İletişim*, cilt. 19, no. 38, 2016, 42-63.

[5] Osman Ölmez, *Türkiye Siyasetinde DEP Depremi*, 1995.; Eyüp Demir *Yasal Kürtler*, 2005.; İHD Şube ve Temsilciliklerinin Olağanüstü Hal Bölge Raporu, Basım Yeri Belirtilmemiş, 1992; Human Rights Watch, Turkey: violations of free expression in Turkey, 1999. Erişim: http://www.hrw.org/reports/1999/turkey/

[6] Ali Şeref Turan, *Türkiye'de Yerel Seçimler*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008. s. 317-322.

[7] 1977 yerel seçimlerinde Mehdi Zana Diyarbakır'dan, Edip Solmaz ise Batman'dan bağımsız aday olarak girdikleri seçimleri kazandılar. Ancak Edip Solmaz 1979 yılında "faili meçhul" bir cinayete kurban gitti, Mehdi Zana ise 1980'de tutuklandı. Aynı seçimde Diyarbakır'ın Silvan ilçesinde DDKD'nin desteklediği aday Nazmi Balkaş, Cizre'de TKDP ve DDKD'nin desteklediği aday Sabri Vesek ve yine DDKD'nin desteği ile Siverek'te Suat Karataş belediye başkanlığını kazanmışlardı. 1979'da ise Ağrı'da belediye başkanının ölümünden ötürü yapılan ara seçimleri Kurdî aday Orhan (Urfan) Alparslan kazanmıştı. Aynı tarihte Urfa'nın Hilvan ilçesinde yapılan seçimleri diğer bir Kurdî aday olan Nadir Temel kazandı, fakat Nadir Temel kısa süre sonra görevden alındı. Ayrıca bkz. Gilles Dorronsoro and Nicole F. Watts, "Toward Kurdish distinctiveness in electoral politics: The 1977 local elections in Diyarbakir", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 41 no .3, p. 457-478.

[8] Watts, Activists in Office: Kurdish politics and protest in Turkey, s. 144.

Çoklu Şiddet İkliminde Mevcudiyet ve Meşruiyet Arayışı: 90'larda Kurdî Partiler

1987 seçimlerinde Kürt oylarının çoğunluğu merkez sağ partilere dağılmış olmasına rağmen SHP'yi ayrıcalıklı kılan husus, Kurdî siyaset yürüten bazı isimlerin SHP listelerinden seçilmiş olmasıydı. Bu isimlerden Ahmet Türk Mardin'den, daha sonra partiden ihraç edilecek İbrahim Aksoy ise Malatya'dan milletvekili seçilmişti. Bu durumun kendisi Kurdî demokratik siyasetin mümkün olmadığı bir dönemde SHP'yi Kurdî siyasetin tek merkezi haline getiriyordu. Her ne kadar Kurdî parlamenterler SHP içinde kısmen de olsa varlık gösterse de, orada bulunuyor olmaları eş zamanlı olarak parti içindeki tartışmaları ve sonu ihraçlarla bitecek olan gerilimleri ve ilk Kurdî legal parti olan Halkın Emek Partisi'nin (HEP) kuruluşunu da beraberinde getirdi.[9] HEP, Kürtlerin demokratik talepleri ile Türkiye'nin demokratikleşmesini "eşdeğer bir mantıkla[10]" gündeme taşımaya çalıştı. Bu doğrultuda parti, "Türkiye'de kültürel ve dilsel farklılığı ve çoğulculuğu kabul eden bir ortak kimlik" yaratmayı öngörüyordu.[11] Parti üyelerinin siyasi cinayetlere kurban gitmesi, yargı ve medyanın baskısına ilaveten PKK'nin otoritesi şiddet dışı siyasal mekanizmaların işleyişini engelledi. HEP kapatılmadan bir tür hülle partisi olarak kurulan Özgürlük ve Eşitlik Partisi (ÖZEP) ve Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP) yerini 1993'te Demokrasi Partisi'ne (DEP) bıraktı.

[9] Kurdî siyasetin SHP içindeki gerilimi gözle görülür şekilde arttırması ise Malatya milletvekili İbrahim Aksoy'un 1989'un Şubat ayında Türkiye-Avrupa Ortak Parlamento Komisyonu'nda Türkiye'de bir Kürt sorununun olduğunu söylemesi ile oldu. İbrahim Aksoy'un, Türkiye'de Kürtlerin birtakım sorunlarının olduğunu dillendirmesi sadece SHP içinde bir krize neden olmadı. Dönemin Başbakanı Turgut Özal, "SHP'nin ülkeyi bölmeye çalıştığını" söyleyerek Aksoy'u "bölücülükle" suçladı. Kısa süre sonra Aksoy, önce iki yıl süreliğine partiden uzaklaştırıldı, ardından partiden ihraç edildi. Kurdî siyasetçilerin SHP'den kopmasını ve HEP'i kurmasını tetikleyen esas gelişme ise Kasım 1989'da 7 Kürt parlamenterin SHP'den ihraç edilmesiydi. 1989 yılının Ekim ayında 7 SHP'li Kürt parlamenterin parti emirlerine uymayıp Paris'te France-Libertés Vakfı ile Paris Kürt Enstitüsü'nün ortak düzenlediği uluslararası Kürt Konferansı'na katılması vekillerin (Ahmet Türk, Mahmut Alınak, Adnan Ekmen, Mehmet Ali Eren, Salih Sümer, İsmail Hakkı Önal, Kenan Sönmez) partiden ihracının gerekçesi oldu. Konferansa katılan milletvekilleri dönüşte, 17 Kasım 1989'da parti disiplinine uymadıkları ve ülkeyi bölme amacıyla faaliyet yürüttükleri gerekçesiyle partiden ihraç edildiler. Zikredilen gelişmeler kısa süre içinde *Yeni Demokratik Oluşum* adı altında, içinde Türkiye sol hareketinden simaların da bulunduğu yeni bir teşebbüsü beraberinde getirse de müspet bir ilerleme sağlanamadı ve kısa süre sonra bağımsız ilk Kurdî legal parti olan Halkın Emek Partisi kuruldu.

[10] Güneş, *The Kurdish National Movement in Turkey: From Protest to Resistance*, s. 285.

[11] Parti söz konusu eşdeğer mantık zinciri içinde Kürt etno-politik taleplerini dile getirirken bir yandan evrensel ilkelere başvurarak bu taleplerin meşruluğuna vurgu yaparken, diğer yandan Kürt etno-politik taleplerini toplumdaki diğer dezavantajlı toplulukların (kadınlar, işçiler, Aleviler vb.) talepleri ile eşdeğer bir zeminde dile getirme amacı taşıyordu. Bkz. HEP Program, Basım Yeri Belirtilmemiş, 1990.

1991 seçimlerinde HEP'nin SHP ile koalisyonu neticesinde parlamentoya giren Kurdî siyaset 1994 yılında DEP'in kapatılıp parlamenterlerinin vekilliklerinin düşürülmesinın ardından 2007 yılına kadar parlamentoda sandalye sahibi olamadı.

1994'te kurulan Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) için Kürt meselesinin çözümü ile Türkiye'nin demokratikleşmesi eşdeğer iki talep olma niteliğinde idi.[12] 90'lı yıllarda Türkiye'de ve Kürdistan'da siyasal alanı belirleyen temel faktör şiddetin bizatihi kendisi idi. Bu yıllarda en az üç temel şiddet aktöründen bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki devlet, diğeri PKK ve sonuncusu da (Polis Özel Harekât, Jandarma İstihbarat ve Terörle Mücadele, Hizbullah, Köy Korucular vb.) paramiliter oluşumlardı.[13] Böylesine çok katmanlı bir şiddet ikliminde ortaya çıkan legal Kurdî partiler her bir şiddet aktörünün dolaylı ya da doğrudan kurbanı haline geldi. Kürt ulusal kurtuluşunun ancak silahlı mücadele ile gerçekleşebileceğinin PKK tarafından amentü olarak kabul edildiği bir dönemde legal Kurdî partilere başta Abdullah Öcalan olmak üzere silahlı Kürt aktörleri tarafından en azından 90'ların ortalarına kadar "şüphe" ile yaklaşıldı. Dolayısıyla her ne kadar kuruldukları günden bugüne PKK'nin "bir uzantısı" ya da muhibi olarak devlet tarafından kodlanmalarına rağmen aslında legal Kurdî partiler PKK'nin bir projesi olarak ortaya çıkmadılar. Öte yandan, 1994'te DEP'in kapatılması ve Kürt parlamenterlerin hapse atılması ve siyasi yasaklara maruz kalmasının ardından[14], daha önce de vurgulandığı gibi, şehir ve kasabalarda hem yasal hem de fiziksel devlet şiddetinin doğrudan hedefi ve mağduru olan partiler, temsilin dışında interaktif bir aktivizm sergilemişlerdir. Bu interaktif aktivizm temel olarak dört alanda sergilendi ve 2000'lerde büyük başarılar elde edecek Kurdî legal siyaset için bir rezerv oluşturarak bir tür laboratuvar işlevi gördü.

Bu aktivizm halkasının ilkini kitlesel mobilizasyonlar oluşturmaktadır. PKK'nin savaş stratejisinin bir parçası başından itibaren silahlı mücadeleye koşut bir biçimde kasaba ve kentlerde kitlesel mobilizasyonlar oluşturmaktı. Bu taktik, geniş çaplı bir halk ayaklanmasının bir parçası olarak kabul ediliyordu. Ne var ki *Serhildan* denilen bu kitlesel halk ayaklanmaları 80'lerin sonuna kadar görünür-

[12] Parti programının "Devlet ve Toplumun Demokratikleştirilmesi İçin" başlığını taşıyan bölümünde; 1982 Anayasası'nın değiştirilmesi, tüm toplumsal kesimlerin mecliste temsil edilmesinin önünün açılması, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi ve yereldeki yöneticilerin bölgede meskûn olan yurttaşlar tarafından seçilmesi gibi vurguların yanı sıra yargı reformu, eğitim reformu, sendikal haklar gibi bir dizi talep dillendiriliyordu. HADEP Programı, Basım Yeri Belirtilmemiş,1994, s. 9-12.

[13] Ayhan Işık, "Types of Turkish Paramilitary Groups in the 1980s and 1990s", *Journal of Perpetrator Research*, vol 3. no 2, 2021, s. 42-65.

[14] Tuncay Şur, Geleneğin Israrı: Kurdî Legal Siyasetin Sistematik Tasfiyesi ve Dokunulmazlıklar, *Birikim Dergisi*, no. 326-327, s. 178-193.

lük kazanmadı. 1989'da Uludere, Cizre ve Silopi'de bazı kitlesel gösterilerin düzenlenmesi 90'ların başında yoğunlaşacak kitlesel sivil gösterilerin remzi olarak okunabilir. 90'lardaki kitlesel direnişlerinin merkezinde temel bazı faktörler vardı. Bunlardan ilki, öldürülen PKK militanlarının cenazelerinin alınması sırasında ya da alınamaması durumunda düzenlenen yürüyüşlerdi. Öte yandan legal siyasilerin faili meçhul cinayetlere kurban gitmesi[15], askeri baskılar ya da köy baskınları protestoların ana nedenleri arasında yer alıyordu. Ayrıca yeni oluşmaya başlayan Kürt basını üzerindeki engellemeler de gösterilerin diğer bir nedenini oluşturuyordu. Bu gösteriler 90'ların başından itibaren sadece Kürt kasaba ve şehirlerinde değil, Türkiye'nin büyük kentlerine ve hatta diasporanın gelişimi ile birlikte Avrupa başkentlerine de hızla taşındı. Bu kitlesel mobilizasyonun taşıyıcısı legal Kurdî partilerdi, daha spesifik olarak ise 90'lar boyunca HADEP idi. Kitlesel gösteriler ve onun bir sonraki aşaması olarak halk ayaklanmaları her ne kadar PKK stratejisinin bir parçası olsa da legal partilerin bu mobilizasyonun merkezinde bulunması bir "talimat" neticesinde gerçekleşmiyordu. 1990'ların ikinci yarısından itibaren PKK'nin yasal partilere "kuşkucu" bakışı tedricen ortadan kalksa da aralarında bir tür "emir-komuta" zincirinden bahsetmek mümkün değildir. Daha ziyade Kurdî legal partilerin tüm siyasal arayışlarına devlet tarafından şiddetle karşılık verilmesi onları kaçınılmaz olarak toplumsal mobilizasyonun taşıyıcısı haline getirdi.

İkinci halka ise birinci ile doğrudan ilişkili olan, daha doğrusu biri diğerini besleyen sivil toplum alanıdır. 90'larda mahallî ya da parlamenter düzeyde resmi temsil kazanamayan Kurdî partiler için özellikle hak temelli sivil toplum hareketi taşıyıcı bir rol üstlenmiştir. *İnsan Halkları Derneği, Türkiye İnsan Hakları Vakfı* gibi hala aktif olan kurumlar, merkezi Diyarbekir olan bir insan hakları ve demokrasi aktivizmi yürütüyordu. Uluslararası gözlemcilerin ve kurumların dikkatini bölgeye çekmeyi başaran bu tip kurumlar Kürt meselesinin şiddet dışı bir formda dünya kamuoyuna duyurulmasını da sağladı. Bu aktivizm ve hak arayışı 90'lar boyunca Kurdî legal partilerin kadrolarını oluşturacak yeni bir kuşak yarattı. Bu kuşak 2000'lerden itibaren daha da görünür olmaya başladı ve bu yeni kuşağın temel özelliği büyük kentlerde eğitim almış, genç ve insan haklarına duyarlı bir kuşak olması idi.

Diğer bir halka ise kültür alanı idi. Bu alanın içinde dil çalışmaları, festivaller, özellikle Newroz ve yayıncılık faaliyetleri yer almaktaydı. 1992'de *İstanbul Kürt*

[15] HEP Diyarbakır il başkanı Vedat Aydın, DEP Mardin parlamenteri Mehmet Sincar ve gazeteci Musa Anter bu cinayetlerin en sembolik olanları arasında idi. Öte yandan 1990 ile 2000 yılları arasında 1283 zorla kaybetme, 3285 faili meçhul politik cinayet ve 3197 yıkılan-boşaltılan köy vakası yaşandı. Bkz. Özgür Sevgi Göral, Ayhan Işık ve Özlem Kaya,Konuşulmayan gerçek: zorla kaybetmeler. İstanbul: *Hakikat Adalet Hafıza Merkezi*, 2014.

Enstitüsü'nün kurulması Kürt dili ve yayıncılık faaliyetleri için bir dönüm noktası oluşturdu. İlaveten aynı yıl kurulan *Özgür Gündem* gazetesi bir basın mecrası olmasının yanı sıra bizatihi hem hak mücadelesinin mağduru hem de takipçisi olma rolünü üstlendi. 1980'lerin ilk yarısında bir direniş miti olarak yeninden kurgulanan ve anlamlandırılan Newroz ise 90'lar boyunca aynı anda birden çok işleve sahipti. Newroz, politik ve kültürel hak taleplerinin sergilendiği bir alan olarak, sembolik düzeyde yeniden üretimin gerçekleştiği bir festival ve doğrudan kitlesel bir meydan okumanın sahnesine dönüştü. Son olarak diaspora, hem bir aktivizm alanı hem de uluslararası meşruiyet arayışının merkezi haline geldi. 1950'lerden beri Avrupa'da var olan Kürt aktivizmi[16], 1960 ve 70'lerde işçi göçleri, 1980 darbesinden sonra politik sığınmacılar ve 1990'lardan itibaren ise Türkiye'deki şiddet ortamından ötürü göç etmek zorunda kalan nüfus neticesinde Avrupa'da bir Kürt diasporasının oluşumunda etkin bir rol oynadı.[17] Bununla birlikte, diaspora 90'ların ikinci yarısından itibaren yeni bir nitelik kazandı. Var olan aktivizme kültürel faaliyetler, diplomatik girişimler ve lobi faaliyetleri gibi yeni boyutlar eklendi.[18] 1995'te kurucuları aralarında eski DEP parlamenterlerinin de bulunduğu *Sürgündeki Kürt Parlamentosu* Avrupa'nın birçok ülkesinde diplomatik lobi faaliyetleri yürütmeye başladı.[19]

Bir bütün olarak 90'lara damgasını vuran fiziksel, hukuki ve sembolik şiddet, bahsedilen dört ana aksın her bir aşamasında belirleyici bir etki yarattı. Her bir aks bir diğerini ya destekledi ya da kaçınılmaz kıldı. On yılın başında kapsayıcı, sol/sosyal demokrat bir program ile ortaya çıkan Kurdî legal partiler, kısa süreli parlamento deneyimi ardından "meşru" kabul edilen bir siyasal parti olarak değil de farklı aktivizmleri içinde barındıran bir örgüt gibi varlığını sürdürdü ve güçlendi.

Dönüşüm, Kurumsallaşma, Belirsizlik: 2000'lerde Kurdî Partiler

Legal Kurdî hareketi, 2000'lerin başından itibaren radikal bir dönüşüme eşlik

[16] Béatrice Garapon &Adnan Çelik (2021): "From Tribal Chiefs to Marxist Activists: Kurdistan from 1946 to 1975", *The Cambridge History of the Kurds*, (Ed).Hamit Bozarslan ve vd., Cambridge University Press, Cambridge, s. 229–249.

[17] Bilgin Ayata, "Mapping Euro-Kurdistan." *Middle East Report*, no, 247, 2008, s. 18-23.

[18] Kültürel faaliyetlerin merkezinde yayıncılık vardı ve özellikle 1995'de televizyon yayıncılığı ile birlikte yeni bir boyut kazandı. Bu bir tür "virtüel" egemenlik olarak okundu. Bkz. Amir Hassanpour (1998): "Satellite footprints as national borders: Med-tv and the extraterritoriality of state sovereignty." *Journal of Muslim Minority Affairs* 18.1s. 53-72.

[19] Graham E. Fuller and Henri J. Barkey. *Türkiye'nin Kürt meselesi*, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011. s. 34-36.

eden oldukça hızlı bir kurumsallaşma süreci geçirdi. Buna en az üç faktör doğrudan katkıda bulundu. Bunlardan ilki, 1999'da Öcalan'ın yakalanmasına mukabil onun direktifleri doğrultusunda bütün bir hareketin yeniden yapılandırılmasıydı. Kürt hareketinin "yeni paradigma" olarak tanımladığı ve mehazını Öcalan'ın farklı mahkemelerdeki savunmalarının oluşturduğu bu "yeni paradigmanın" özünde Kürt meselesinin şiddetten arındırılmış yollar ve mecralar ile çözüme kavuşturulmasının mümkün olduğu ve eşit-ortak yaşam temelinde Türkiye'den ayrılma talebinden vazgeçildiği yatmaktadır.[20] Öcalan'ın toplumun "yeni paradigmaya" göre örgütlenmesi gerektiği uyarısı, başta PKK olmak üzere Kürt siyasal hareketinin tüm katmanlarında anında karşılık buldu ve özellikle 2005'ten sonra hızla hayata geçirilmeye çalışıldı. İkinci faktör ise Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği kapsamında ortaya çıkan ve kısa süre de olsa tedavülde kalan kısmi demokratik bir siyasal iklimin oluşmasıydı. Bu siyasal ilkim, özellikle legal Kurdî hareketin sivil toplum, meslek örgütleri, sendikalar, NGO'lar ve en önemlisi mahalli idareler zemininde görünürlük kazanmasını ve politika üretmesini sağladı. Son olarak Kürt hareketinin ve meselesinin 2000'li yıllarda transnasyonel bir hüviyet kazanmasına koşut olarak Güney Kürdistan'ın Irak Kürdistan Bölgesel Yönetimi adı altında resmi manada siyasal ve teritoryal bir egemenlik elde etmesi, Türkiye'de özellikle devletin Kürt meselesine dönük bakış açısını kısmen de olsa değiştirmesine zemin sağladı.

Yukarıda kısaca değinilen temel faktörler dâhilinde 2000'lerin başlarından itibaren legal Kurdî siyaset hem ideolojik hem de örgütsel olarak kendisini hızla yeniledi. Bu yenilenmenin izlerini somut olarak parti programlarında takip etmek mümkündür. HADEP'in kapatılması ihtimaline karşı hazır bekletilen Demokratik Halk Partisi'nin (DEHAP) parti programı kendisinden önceki Kurdî partilerin programlarından belirgin bir biçimde farklıydı. Bu farklılık, genel olarak Kürt siyasal hareketinin 2000'li yılların başından itibaren günümüze kadar giderek belirginlik kazanan "yeni paradigma" tartışması ile bağlantılı bir duruma işaret etmekteydi.[21] Demokratik Toplum Partisi (DTP) ile devam eden parlamenter gele-

[20] Bkz. Çetin Gürer (2015): *Demokratik Özerklik, Bir Yurttaşlık Heterotopyası*, Ankara: Notabena Yayınları; Abdullah Öcalan (2011): *Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü, Kültürel Soykırım Kıskacında Kürtleri Savunmak*, Abdullah Öcalan Sosyal Bilimler Akademisi Yayınları; Abdullah Öcalan (2009): *Özgürlük Sosyolojisi*, Diyarbakır: Aram Yayınları; Ahmet Hamdi Akkaya & Joost Jongerden (2012): "Reassembling the Political: The PKK and the project of Radical Democracy." European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey 14, Online erişim, https://journals.openedition.org/ejts/4615(Erişim tarihi: 25.11. 2022); Joost Jongerden (2015): "Radicalising democracy: Power, politics, people and the PKK" Research Turkey 4.3,s. 64-78.

[21] DEHAP parti programında kendisinden önceki Kurdî partilerden farklı olarak, "kadın özgürleşmesi", ekolojiye yapılan vurgu, devletin ve toplumun demokratikleşmesi, gibi yeni başlıkların yanı sıra, daha önceki Kurdî partilerin de vurguladıkları "yerel yönetimlerin güçlendirilmesi",

nek, parti program ve tüzüğünde "demokratik özgür yerel yönetimler" vurgusuyla önceki program ve tüzüklerden ayrılıyordu.[22] Parti, 2007 yılında yapılan ulusal seçimlerde 22 vekille -1994'ten beri ilk defa- tekrar parlamentoya girmeyi başardı. 2009'da yapılan mahalli seçimlerde ise toplamda 99 belediye kazandı. "Yeni paradigmanın" kurumlarından biri olarak oluşturulan Demokratik Toplum Kongresi (DTK) ve DTP'nin kapatılmasından bir yıl önce kurulan Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) de Öcalan'ın yeni vizyonunun sınırlarında siyaset yaptılar. Parti 2011 ulusal seçimlerinde 36 vekil çıkarmayı başardı ve 2014'teki mahalli seçimlerde de belediye sayısını arttırdı. Özellikle belediyeler vasıtası ile oldukça ciddi bir güç kazanan Kürt siyasal aktörleri rakip ya da alternatif bir "yönetimsellik" inşa ettiler.[23] Başka bir ifade ile söylenecek olursa, kazanılan bu politik güç sayesinde yerelde Kürtlüğü mekansal, sembolik, kültürel ve politik düzeyde yeniden inşa ettiler.[24]

DTP'den itibaren Kurdî partiler belirgin bir biçimde Öcalan'ın belirlediği yeni politikayı sadece teorik olarak kabul etmeyip uygulamaya da koydular. 1999'dan itibaren sayısı giderek artan Kurdî partilerin yönetimindeki belediyeler bu tatbikatı kolaylaştırdı. DTP açıkça demokratik özerkliğe dayalı federatif bir çözümü savundu ve hatta bir kongre örgütlenmesi olarak kurulan DTK 2011 yılında tek taraflı olarak Demokratik Özerklik ilan etti. Bu özerklik hem idari hem de siyasi bir özerklik idi. BDP'nin 2011 seçim sloganı ise doğrudan Öcalan'ın yeni projesinin özeti idi; *"Demokratik Cumhuriyet, Demokratik Özerklik"*. Bu bölümde bilhassa vurgulanması gereken 2005'ten itibaren mahalli yönetimler vasıtasıyla yukarıda da değinildiği üzere mekan, kültür, dil, tarih ve genel manada politikanın lokal düzeyde yeniden yapılandırılması oldu. Mevcut yapıyı yerinden eden ya da bazı araştırmacılara göre "dekolonize" eden bu serüven baş döndürücü bir hızla yaşanıp çok kısa bir sürede tıkanıklığa uğradı. Çok dilli belediyecilik, mekan adlarının değiştirilmesi[25], eş başkanlık sistemi, köy kasaba ve şehir meclisleri ve komünlerinin oluşturulması, ekoloji, kadın ve cinsiyet eşitliği saikleri ile örgütlenen

demokratik bir anayasanın hazırlanması, siyasi partiler kanunun değiştirilmesi gibi başlıklara yer verdi. DEHAP Program ve Tüzük (2003): Basım Yeri Belirtilmemiş, s. 18, 21-23. Parti programının öncüllerine göre daha kapsamlı ve kapsayıcı olması, örneğin, parti programının üçüncü bölümünde kapitalist olmayan bir ekonomik modele işaret edilmesi ve yine dördüncü bölümde sosyal politikalara geniş yer ayırması, DEHAP'ın hem öncülü olan Kurdî partilerden daha kapsamlı bir programla ortaya çıktığı hem de sadece etno-bölgesel siyaset yapmak üzere kurulmuş bir parti olmadığı kanaatini güçlendirmektedir.

[22] DTP Program ve Tüzüğü (2005) : Basım Yeri Belirtilmemiş, s. 45.

[23] Nicole F. Watts, *Activists in office: Kurdish politics and protest in Turkey*, s. 144.

[24] Zeynep Gambeti, "The conflictual (trans)formation of the public sphere in urban space: The case of Diyarbakır", *New Perspectives on Turkey*, no: 32, 2005, s. 43-71

[25] Bu uygulama cumhuriyet tarihi boyunca uygulanan toponomik egemenlik stratejilerinin yerinden edilmesi olarak değerlendirilebilir. Bkz. Kerem Öktem, "The Nation's imprint: Demographic engineering and the change of toponymes in Republican Turkey", *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey* [Online], no. 7, 2008. Access: https://journals.openedition.org/ejts/2243

onlarca sivil toplum örgütünün kurulması, bu dönüşümün temel uğrakları olarak görülebilir. Bu noktada vurgulanması gereken bir husus şu ki böylesine radikal bir dönüşümün kısa süre içinde gerçekleşmesi Kurdî legal partilerin 90'lardan itibaren inşa ettikleri çoklu aktivizmin kurumsallaşmasının bir neticesi idi. Bu aktivizm alanları, 2000'lerle birlikte daha da artmakla kalmayıp Avrupa Birliği ile olan ilişkiler sayesinde uluslararası bir boyut da kazandı. Gilles Dorronsoro ve Nicole F. Watts'in aktardığı üzere 2010 tarihinde Diyarbekir'de kayıtlı 500'den fazla dernek vardı ve bunların önemli bir bölümü Kürdî partilerle doğrudan ya da dolaylı yolda ilişkili idi.

Bu yeni kurumsallaşmanın Türkiye ayağı ise Halkların Demokratik Kongresi (HDK) ve Halkların Demokratik Partisi (HDP) tarafından yürütüldü. Siyasal ve etnik anlamda geniş bir koalisyonun ürünü olan bu kurumlar parti program ve tüzüklerinde "radikal demokrasi", "ekoloji", "kadın özgürlüğü", "cinsel kimlik özgürlüğü" gibi oldukça geniş bir yelpaze sundular. HDP 2015 ulusal seçimlerinde oldukça yüksek bir başarı elde etse de aynı yıl başlayan şiddet girdabının kurbanlarından biri haline geldi. Öyle ki, 2019'daki genel seçimlerde yüzde on barajını üçüncü defa geçse de önemli derecede pasifize edildi.

Tartışma

Kurdî partiler 90'lardan itibaren Kürtlüğün yerel, ulusal ve uluslararası ölçekte görünürlük kazanmasında oldukça etkili olmalarına rağmen tüm bu zaman zarfında eş zamanlı olarak silahlı bir mücadelenin yürüyor olmasından kaynaklı sürekli olarak bir tür "meşruiyet sınavına" tabi tutuldular. Türkiye'de siyasiler ve medya tarafından neredeyse hiçbir dönem "aktör" olarak kabul edilmediler. Bu durum 90'lar, 2010'ler ve günümüze kadar belirgin bir değişiklik olmadan süregeldi.[26]

Tablo I.

Gazete	Tarih	Manşet
Hürriyet	21 Ağustos 1993	Meclis Lojmanları PKK'nın Üssü Oldu
Sabah	29 Ekim 1993	PKK'dan talimat alan milletvekili
Türkiye	2 Aralık 1993	DEP'liler PKK'nın vekili
Hürriyet	19 Şubat 1994	PKK eşittir DEP
Posta	9 Ekim 2006	Parti Fonundan Teröre Kontör
Posta	26 Haziran 2006	PKK Ankara'da
Zaman	20 Şubat 2007	DTP Binasında PKK Belgeleri
Hürriyet	12 Eylül 2009	DTP'lilerden Apo'ya "Sayın" Teröriste "Gerilla" Hitabı

[26] Tablo I'de Türkiye'de ana akım medya niteliğindeki gazetelerin 1990'larda ve 2000'lerde legal Kurdî partilerle ilgili bazı manşetleri bunu açık bir biçimde göstermektedir.

Burada Kurdî partilerin mütemadiyen muhatap olduğu temel bir soru karşımıza çıkmaktadır. Partiler, PKK'nin siyasi şubesi olarak mı kuruldu ve gelişti? Bu soruya kompakt bir yanıt vermek oldukça güç. Öncelikle metinde de vurgulandığı üzere Kurdî legal siyaset PKK'nin bir projesi olarak ortaya çıkmadı, ancak bir süre sonra kaçınılmaz bir biçimde her ikisi de aynı toplumsal taban üzerinden yükseldi. PKK taraftarı olan geniş kitleler, ulusal ve mahalli seçimlerde Kurdî partilere oy verdi, şiddeti politik bir araç olarak kullanmak istemeyen Kürtler hızla Kurdî partiler ve onların ağları çevresinde kümelendi. Dolayısıyla bu durum PKK ya da Kurdî partilerin bir program dâhilinde realize edebilecekleri bir durum olmanın ötesinde doğal bir sonuç olarak ortaya çıktı. Öte yandan devletin Kurdî partileri şiddet dışı aktörler olarak tanımak istememesi ve Kürtlerin etnopolitik talepleri ya da daha genel manada insan hakları ihlalleri üzerinde duran her grup, parti ya da cemiyeti PKK'nin bir branşı olarak kodlaması, legal partilerin hem politika yapma biçimini belirledi hem de otonom bir yapıda ilerlemelerini zorlaştırdı.

Kurdî legal partiler, dünyadaki birçok örneğin aksine silahlı hareketten daha baskın ya da en azından ondan özerk bir yapı kuramadılar. Diğer bir deyişle sistemden radikal bir kopuş gerçekleştirememekle birlikte "makul" bir alternatif de olamadılar. Bu da beraberinde partilerin tüm kapasitelerine rağmen PKK ile devlet arasında bir "aracı-arabulucu" olması, ekseriyetle öyle görülmesi sonucunu doğurdu.[27] 2000'lerin görece pozitif ve siyasal anlamda liberal olarak tanımlanabilecek politik atmosferinde güçlü bir ivme yakalayan ve kurumsallaşan partiler, politik taleplerin belirsizliği-değişkenliği, partilerin karizmatik lider figür-leri üzerinden politika yapması ve yeni yüzyıldan itibaren tüm programın Öcalan'nın yeni doktrini çerçevesinde şekillenmesi gibi nedenler yüzünden belirgin bir otonomi ve kurumsallık kazanamadılar. Özellikle partilerin politik taleplerinin oldukça makro düzeyde olması ve bu taleplerin gerçekleşmesinin bölgesel hatta uluslararası politika ile doğrudan ilişkili olması aynı anda ani yükselişleri ve düşüşleri de beraberinde getirdi.

Nitekim 2016'dan itibaren Kurdî partilerin, başta belediyeler olmak üzere, inşa ettikleri tüm "rakip ya da alternatif yönetimsellikler", kurumlar ve sivil toplum alanı hızla alaşağı edildi, son iki mahalli seçimlerde kazanılan belediyelerin neredeyse tamamına merkezi hükümet tarafından kayyımlar atandı, parti yöneticileri, belediye başkanları tutuklandı ya da ülke dışına çıkmak zorunda kaldı.[28]

[27] Hamit Bozarslan, "Political Crises and the Kurdish Issue in Turkey", ed. Robert Olson, *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s: Its Impact on Turkey and the Middle East*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1996, p. 135-153.

[28] Lucie Drechselová, Le démantèlement du système municipal kurde et ses retombées générées dans le Sud-est de la Turquie, *Confluences Méditerranée*, vol. 107, no. 4, 2018, p. 125-136.; Ayrıca bkz. Halkların Demokrasi Partisi Kayyum Raporu, Erişim: https://drive.google.com/file/d/-1UOqh-Psh3-CD9fbUMsGHeJz4DQGtNGsv/view

Tüm bunlara rağmen Kurdî legal partiler, geniş bir yelpazeyi içine alan demokratik, sivil bir gelenek inşa etmeyi önemli ölçüde başardı.

Tablo II

PARTİ ADI	GENEL BAŞKAN	K.TARİHİ	KAPANIŞ. T	AÇIKLAMA
HEP Halkın Emek Partisi	Fehmi Işıklar, Feridun Yazar, Ahmet Türk	07.06.1990	14.07.1993	1991 Genel Seçimlerine SHP ile ittifak yaparak girdi. Bu ittifak sonucu meclise 22 Kürdî vekil meclise girdi.
ÖZEP Özgürlük Eşitlik Partisi	Mahmut Alınak	25.06.1992	04.07.1992	HEP'e katıldı
ÖZDEP Özgürlük ve Demokrasi Partisi	Mevlüt İlik	19.10.1992	30.4.1993	Kendini feshetmesine rağmen kapatıldı.
DEP Demokrasi Partisi	Yaşar Kaya, Hatip Dicle	07.05.1993	16.6.1994	Hiçbir seçime katılamadı. 2 Mart 1994'te milletvekillerinin dokunulmazlıkları kaldırıldı. Meclisten atılmasına müteakip Anayasa Mahkemesince kapatıldı.
HADEP Halkın Demokrasi Partisi	Ahmet Turan Demir Murat Bozlak	11.05.1994	13.03.2003	Anayasa Mahkemesince kapatıldı. Seçimlere parti olarak katılan ilk Kürt yanlısı partidir. 1995Genel Seçimlerinde %4.16, 1999 Genel Seçimlerinde %4.75 oranında oy aldı. Aynı yıl yapılan Mahalli İdare Seçimlerinde, toplamda 38 belediye kazandı.
DEHAP Demokratik Halk Partisi	Veysi Aydın Mehmet Abbasoğlu Tuncer Bakırhan	24.10.1997	20.11.2005	DTP ile birleşti. 2002 milletvekili genel seçimlerine "Emek Barış ve Demokrasi Bloğu" adı altında bazı demokrasi yanlısı partilerle ittifak yaparak girdi. %6.22 oranında oy aldı.2004 Mahalli İdare Seçimlerinde "Demokratik Güç Birliği" adı altında demokrasi yanlısı partilerle ortak girdi. Toplamda 54 belediye kazandı.
ÖZGÜR PARTİ Özgür Toplum Partisi	Ahmet Turan Demir	06.06.2003	26.06.2007	Feshedildi

ÖZERKLİK TARTIŞMALARI VE KÜRDİSTAN'DA ÖZERKLİĞİN POLİTİK TERCÜMESİ YÖNÜNDEKİ DENEYİMLER

Emre Şahin[1]

Özerklik kavramı 21. yüzyılda Kürt hareketinin ana gündem maddelerinden birisi oldu. Bu kavram üç farklı şekilde öne çıkmaktadır. Özerklik dendiğinde akla ilk gelen kavram siyasi özerkliktir ve bir topluluğun başka bir grup karşısında elde ettiği kendi kendini yönetme siyasetine ve kapasitesine işaret etmektedir. Kürdistan örneğinde ise siyasi özerklik son 20 yılda yerel meclisler ve belediyeler ağı üzerinden örülmektedir. Fakat Kürt hareketinin özerkliğe yaklaşımını anlamak için siyasi özerkliği, ekonomi ve toplumsal cinsiyet temelli özerklik kavramlarıyla bir arada ele almak gerekir. Kürt hareketinin özerkliğe bir örgütlenme kapasitesi olarak yaklaşmakta olduğu ve özerkliğin siyasi, ekonomik, ve toplumsal cinsiyet boyutları arasında yapılan ayrımı reddettiği göze çarpmaktadır. *Eko-Jin* ağı her üç özerklik biçimini de içerdiği için Kürdistan'da özerkliği anlamamıza ışık tutmaktadır.[2] Bu makalede, Kürt hareketinin son yirmi yılda inşa ettiği demokratik özerkliği, Kuzey Kürdistan deneyimi üzerinden ele alacağız. Bu deneyim, son 10 yıldır Rojava Devrimi'ne ve Batı Kürdistan'da inşa edilmekte olan özerkliğe ilham olmaktadır.

Siyasi Özerklik

Yukarıda belirtildiği gibi siyasi özerklik Kuzey Kürdistan'da son yirmi yılda yerel meclisler ve belediyeler ağı üzerinden örülürken, ekonomik özerklik kooperatifler ve komünler aracılığıyla, toplumsal cinsiyet özerkliği ise özgün kadın örgütlenmesi aracılığıyla inşa edilmektedir. Kürt hareketini diğer birçok toplumsal ha-

[1] Dr. Öğretim Görevlisi, Sosyoloji ve Toplumsal Cinsiyet, Irk, Kimlik departmanı, Nevada-Reno Üniversitesi.

[2] *Eko-Jin* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz Azize Aslan. "Demokratik Özerklikte Ekonomik Özyönetim: Bakûr Örneği", *Birikim*. no. 325, 2016, s. 93-98.

reketten ayıran önemli bir özellik, özerkliğin siyasi, ekonomik, ve toplumsal cinsiyet boyutlarının demokratik özerklik kavramı/çatısı altında iç içe geçirilmesidir. Kürt hareketi demokratik özerkliği, radikal demokrasiden beslenen bir özyönetim mekanizmasının tabandan yukarı bir biçimde aktif inşası olarak tanımlar.[3] Bu kavram ışığında özerkliğin siyasi, ekonomik, ve toplumsal cinsiyet boyutları birbirinden ayrılamaz ve özerkliğe bütünlüklü bir örgütlenme kapasitesi olarak yaklaşılır.

Siyasi özerkliğin Kuzey Kürdistan'daki inşasının en önemli dönüm noktası, Demokratik Toplum Kongresi (DTK)'nin 2007'deki kuruluşudur. Üç ayda bir toplanan DTK, Kürt hareketinin diğer kurum ve kuruluşlarını kendi bünyesinde bir araya getiren şemsiye bir örgüttür. DTK üyelerinin yüzde 60'ı yerel meclis temsilcilerinden, yüzde 40'ı ise bağımsız sivil toplum kuruluşlarının parçası olan üyelerden oluşmaktadır.[4] Mahalle meclisleri, sivil toplum kuruluşları ve siyasi parti temsilcilerini aynı çatı altında toplayan DTK'nın on temel etkinlik alanı vardır: Ekoloji, ekonomi, eğitim, dil, din, kültür, bilim, diplomasi, kadınlar ve gençler.[5] DTK bünyesinde bu on alanının her biri için özel meclisler bulunmaktadır ve bu meclislerin amacı, hayatı kitlelerin insiyatifi doğrultusunda yeniden örgütlemektir.

2007'de başlayan DTK örgütlenmesi 2010'lu yıllarda meyvelerini vermeye başlamıştır. 2010 ile 2015 yılları arasında yaşanan görece çatışmasız süreç, DTK'nin özerklik inşasını hedefleyen pratik çalışmaları açısından zirve yıllarıdır. Bu süreçte Kuzey Kürdistan'ın dört bir köşesinde yüzlerce mahalle meclisi kurulmuş ve hayat tabandan örgütlenmeye başlanmıştır. DTK 2011 yazında Kürt halkının siyasi statüsüzlüğüne son vermek amacıyla Demokratik Özerklik ilan etmiş[6] ve bu özerklik projesi 2015'te çözüm sürecinin rafa kaldırılmasıyla yeni bir ivme kazanmıştır. Bu süreçte onlarca mahalle ve semt meclisi özerkliğini ilan ederken bazı şehirlerde silahlı öz savunma milis güçleri oluşturulmuştur. Türkiye Cumhuriyeti, Kürtlerin özerklik ilan ederek sahada uygulamaya koymasına kolluk güçlerinin orantısız şiddetiyle karşılık vermiş ve özerklik ilan eden tüm kurumları kapatmıştır. Kürt gençlerinin oluşturduğu silahlı öz savunma güçlerine yönelik yaklaşık 10 ay boyunca süren ağır bir saldırı tertiplenmiştir. Özerkliğin

---

[3] Aslan, *Demokratik özerklikte ekonomik özyönetim: Bakûr örneği*, s. 93.

[4] Ahmet Hamdi Akkaya ve Joost Jongerden, "Siyasal Olanın Yeniden Düzenlenmesi: PKK ve Radikal Demokrasi Projesi", ed. Ahmet Hamdi Akkaya ve Joost Jongerden, *PKK Üzerine Yazılar*, İstanbul: Vate Yayınevi, 2012, s. 139-67.

[5] Eliza Egret and Tom Anderson, *Struggles for Autonomy in Kurdistan*, Londra: Corporate Watch, 2016, p 32.

[6] DTK Demokratik Özerkliği İlan Etti, Evrensel, 2011, Erişim: https://www.evrensel.net/haber/9833/dtk-demokratik-ozerkligi-ilan-etti

silahlı öz savunma boyutu şiddetle bastırılmış olsa da özerklik projesi siyasi anlamda Kürt hareketinde hem DTK'nın hem de diğer bileşenlerin önemli bir gündem maddesidir. DTK'nın en önemli bileşenlerinden biri Demokratik Bölgeler Partisi (DBP)'dir ve Kürdistan'da siyasi özerkliğin inşasında önemli bir rol oynamaktadır. 2014'te HDP'ye paralel bir parti olarak kurulan DBP, çalışmalarını Kuzey Kürdistan ile sınırlar ve temel hedefi özerkliğin bu bölgede inşa edilip genişletilmesidir. Kürt hareketi yerel seçimlere Türklerin çoğunluğu oluşturduğu Batı ve Orta Anadolu şehirlerinde HDP ile girerken Kuzey Kürdistan illerinde DBP ile girer. Bu stratejinin arkasındaki temel sebep, özerkliğin çoğunlukla bu illerde inşa ediliyor olması ve DBP'nin belediyeler aracılığıyla özerklik inşasında oynadığı önemli roldür.[7]

Ekonomik Özerklik

Kürt hareketinde özerkliğin önemli bir diğer boyutu da ekonomik özerkliktir ve temel amaç Kürdistan halklarının ekonomik yaşamını hem Kürdistan'ı işgal eden devletlerden hem de kapitalist küresel piyasadan özerk bir biçimde yeniden düzenlemektir. Kürt hareketinin ekonomiye yaklaşımının temelinde Abdullah Öcalan'ın 'ekonomik toplum[8]', PKK'nin 'komünal toplum' ve DTK'nin 'demokratik ekonomi[9]' şeklinde kavramlaştırdığı felsefe yatmaktadır. Bu felsefe, ekonomik etkinliklerin merkezine neoliberal ekonomik sistemin dayattığı maksimum kâr yerine insan refahını koyar. DTK'nın 2014 yılında Van şehrinde düzenlediği Demokratik Ekonomi Konferansı'nın sloganı, Kürt hareketinin ekonomiye yaklaşımında özerkliğin ve yerel meclislerin oynadığı belirleyici rolü etkili bir biçimde özetlemekteydi: "Toprağımızı, suyumuzu, enerjimizi komünleştirelim ve demokratik özgür yaşamı birlikte inşa edelim."[10]

Kürt hareketine göre 21. yüzyılda kapitalizme alternatif olarak inşa edilecek herhangi bir ekonomi demokrasi, ekoloji, ve kadın özgürlüğü prensipleri temel alınarak kurulmalıdır. Bu inşa süreci ise tepeden aşağı olmamalı, komünler ve kooperatifler tarafından yönetilmelidir.[11] Komünler ve kooperatifler, inşa edilen

[7] Hem TBMM temelli çalışmalar yürüten HDP'nin hem de Kuzey Kürdistan temelli çalışmalar yürüten BDP ve halefi DBP'nin, özerkliğin inşası konusunda yetersiz kaldıkları yönünde birçok eleştiri mevcuttur. Bu eleştirilere iyi bir örnek için bkz.: Bülent Küçük, "The burden of Sisyphus: a sociological inventory of the Kurdish question in Turkey", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 46, no. 5, 2019, p.752-766.

[8] Abdullah Öcalan, *Ekonomi Üzerine*, Abdullah Öcalan Sosyal Bilimler Akademisi Yayınları, 2016

[9] Mehmet Sezgin, Demokratik Ekonomi Konferansı, 2014, Erişim: https://demokratikmodernite.org/demokratik-ekonomi-konferansi/

[10] Aslan, *Demokratik özerklikte ekonomik özyönetim: Bakûr örneği*, s. 94.

[11] Aslan, *Demokratik özerklikte ekonomik özyönetim: Bakûr örneği*, s. 93.

yeni ekonomik hayatın belirleyici aktörleri ve ekonomik demokratikleşmenin garantörleridirler. Ekonomide karar süreçleri demokratikleştikçe kazancın patronların cebinde birikmesi zorlaşacak ve sınıflar arası ekonomik makas daralacaktır.

Ekonomik üretim ve dağıtımın demokratikleşmesinde komünler ve kooperatiflerin yaygınlaştırılmasının yanı sıra toplumsal mülkiyet kavramının ön plana çıkarılması ve tekelleşmeye yönelik getirilen kısıtlamalar önemli bir rol oynar. Toprak, enerji ve su gibi temel ihtiyaçları özel veya kamusal mülk yerine toplumsal mülk olarak yeniden kavramsallaştıran Kürt hareketi, bu sayede bahsedilen kaynakları toplumun tamamına ulaştırmayı hedeflemektedir. Bunu da belediyeler ve diğer yerel siyasi aktörler ile aktif bir işbirliği içerisinde gerçekleştirmektir. Ayrıca, ekonomik alanda tekelleşmeye yönelik katı bir yasak politikası savunulmaktadır. Bu sayede tekelci aktörlerin karlarını arttırmak için ürün fiyatlarını yükseltip halkı daha da yoksullaştırmalarının önüne geçmek hedeflenmektedir.

Ekolojik denge ve çevresel sürdürülebilirlik Kürdistan'daki ekonomik özerkliğin önemli diğer bir boyutudur. Tarım ve hayvancılık, Kuzey Kürdistan ekonomisinin en büyük sektörleridir ve nüfusun önemli bir bölümü geçimini bu alanlardan karşılamaktadır. Çevre kirliliği ve Kürdistan'da kurulan sanayi endüstrisi, bu iki sektör açısından varoluşsal riskler taşır. Bu yüzden tüm belediyeler, komünler, ve kooperatifler çalışmalarını ekolojik dengeye saygılı ve sürdürülebilir bir şekilde yürütmekle yükümlüdürler. Örneğin, kurulan tarım ve hayvancılık kooperatiflerinde kimyasal gübre ve genetiğiyle oynanmış çekirdek kullanımı yasaktır. Bunun yerine organik hayvan gübresi ve ata çekirdeği kullanımı yaygınlaştırılmaktadır. Ayrıca üretim süreçlerinde duyulan enerji ihtiyacı, gün geçtikçe benzin gibi çevreyi kirleten seçenekler yerine güneş paneli ve su türbini gibi daha sürdürülebilir yöntemlerle karşılanmaktadır.

Kadın Özerkliği

Kadın özgürlüğü ve özerk örgütlenmesi, Kürdistan'da inşa edilen özerkliğin üçüncü temel taşıdır ve toplumsal yaşamın düzenlenmesinde belirleyici bir rol oynar. Kürt kadınları, 1978'deki kuruluşundan beri Kürt hareketinde aktif olarak yer almıştır, fakat bu katılım 1990'lara kadar karma-cins alanlarla sınırlı kalmıştır. Kadınların Kürt hareketi içerisinde özerk olarak örgütlenmeleri ve kadın kurumlarını/alanlarını oluşturmaları 1990'lı yılların ortasında başlamış ve günümüze dek artarak devam etmiştir. Handan Çağlayan Kürt hareketinin ilk 20 yılında ka-

dınlara "tepeden aşağı" bir şekilde "kurtarılması gerekliler" ya da "toplumu kurtarması gerekenler" şeklinde yaklaştığını belirtiyor.[12] Bu durum 20. yüzyılın sonunda kadınların Kürt hareketi içerisinde yürüttüğü ve Sakine Cansız'ın temsil ettiği direnişle değişmeye başladı. Nihayetinde Kürt kadınları son yirmi yıldır hayatın tüm alanlarında özerk olarak örgütleniyorlar.[13] Kürt hareketi içerisinde özerk kadın örgütlenmesinin en önemli alt başlıkları ÖKH, kota sistemi, ve eş-başkanlık prensibidir.

1980'li ve 1990'lı yıllarda Sakine Cansız'ın simgeleştiği mücadeleyle başlayan kadın hareketinin özerk örgütlenmesi, 2003 yılında Demokratik Özgür Kadın Hareketi'nin (DÖKH, Kürtçe orijinali *Tevgera Jinên Azad Demokratik*) kuruluşuyla kurumsal bir kimliğe bürünmüştür. DÖKH'in ismi 2015 yılında yapılan kongreyle Özgür Kadın Kongresi (*ÖKK*, Kürtçe orijinali *Kongreya Jinên Azad*) olarak değiştirildi. Fakat ÖKK 2016 yılında Türk Devleti tarafından kapatılınca yerini aynı yıl kurulan Özgür Kadın Hareketi (ÖKH, Kürtçe orijinali *Tevgera Jinên Azad*) aldı.[14] DÖKH'le başlayıp günümüzde ÖKH ile devam eden özerk Kürt kadın örgütlülüğü, Kürt hareketinin tüm kadın üyelerini kapsamakta ve bu üyelerin hareket içerisindeki özerkliğini garanti altına almaktadır.[15] Bu özerk örgütlenme biçimi, Kürt hareketinin çalışma yürüttüğü her alanda mevcuttur. Örneğin 2015 ve 2016 yıllarında yaşanan özyönetim direnişlerinde halklarının özerkliğini korumak için direnen tüm genç Kürt milisler *Yekîneyên Parastina Sîvîl*'i (Sivil Savunma Birlikleri, YPS) oluştururken, YPS içerisindeki kadınlar bir araya gelerek *YPS-Jin*'ı kurmuşlardır. Ayrıca, özerk kadın örgütlerine genel karma-cins örgütler karşısında özerkliklerini devam ettirebilmeleri için veto hakkı tanınmıştır. Yani *YPS-Jin*, karma-cins YPS'nin kararlarını veto edebilirken YPS'nin *YPS-Jin* kararlarını veto etme yetkisi yoktur. Aynı zamanda, kadınları etkileyen tüm toplumsal cinsiyet temelli meselelerde karar verme yetkisi kadın temsilcilerde ve kuruluşlarda toplanmıştır. Dahası, erkeklerin toplumsal hayatta ve karma-cins örgütlerde halihazırda fazlasıyla baskın oldukları düşüncesinden hareketle toplumsal cinsiyet temelli özerk örgütlenme hakkı da sadece kadınlara tanınmıştır. Bu sayede karma-cins örgütlerin kadın özerkliğini bastırmalarının önüne geçilmiştir.

Kürt hareketinde kadın özerkliğini korumanın diğer önemli yöntemleri toplumsal cinsiyet temelli kota ve eş-başkanlık sistemleridir. Kota sistemine göre,

[12] Handan Çağlayan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 87.

[13] Sakine Cansız ve kadın yoldaşlarının Kürt Hareketi içerisinde verdikleri mücadeleyle ilgili ayrıntılı bilgi bkz. Sakine Cansız, *Hep Kavgaydı Yaşamım*, Diyarbakır: Aram Yayınları, 2014.

[14] Loez, Coops in the Kurdish Movement, an Emancipation Tool for Women, Kedistan, 2017, Access: https://www.kedistan.net/2017/11/08/coops-emancipation-tool-women/

[15] Semiha Arı, *Kürt Kadın Hareketi*, Feminist Bellek, 2021, Erişim: https://feministbellek.org/kurt-kadin-hareketi/

Kürt hareketi bünyesinde oluşturulacak tüm karma-cins komitelerde ve çalışmalarda katılımcıların minimum yüzde 40'ının (ve maksimum yüzde 60'ının) kadın olması zorunludur. Bu sayede, kadınlar ekonomi ve öz-savunma gibi geleneksel olarak erkeklerin baskın olduğu alanlarda örgütlenebilmekte ve toplumsal yaşamın farklı alanlarına katılabilmektedirler. Benzer bir şekilde, Kürt hareketinin her meclisinde ve komisyonunda bir başkan yerine, biri erkek biri kadın olmak üzere iki eş-başkan bulunmaktadır. Eş-başkanlık sistemiyle kadınların karar verme mekanizmasına erişimi garanti altına alınmış ve erkeklerin karma-cins örgütlenmeyi bastırması engellenmiştir. Kürt hareketinin kota ve eş-başkanlık prensipleri Türkiye'deki diğer toplumsal hareketlere ilham olmuştur. TMMOB, KESK ve İHD başta olmak üzere birçok siyasi ve sivil oluşum bu prensipleri kendi bünyelerinde uygulamaya başlamıştır.[16]

Siyaset, Ekonomi ve Toplumsal Cinsiyetin Buluşma Noktası: *Eko-Jin*

2015'te Diyarbakır'da kurulan *Eko-Jin* ağı siyaset, ekonomi, ve toplumsal cinsiyet temelli üç özerklik biçimini de içerdiği için Kürdistan'daki demokratik özerklik deneyimini anlamamıza yardımcı olabilecek önemli bir örnektir. *Eko-Jin*, Amed ve çevresinde faaliyet gösteren Bağlar Kadın Kooperatifi, Bostancı Kadınlar Kooperatifi, Diyarbakır Tekstil Kooperatifi, *Xavesor* Kadın Kooperatifi, ve Medya Tüketici Kooperatifi gibi onlarca kadın kurumunu aynı çatı altında toplar ve yüzlerce Kürt kadınına kolektif üretim ve bölgesel pazara erişim imkanı sunar[17]. *Eko-Jin* bünyesindeki kooperatiflerin büyük çoğunluğu tarım, hayvancılık ve tekstil alanlarında üretim yaparken ürünlerini ortak *Eko-Jin* etiketiyle piyasaya sunarlar. *Eko-Jin* Kürt hareketinin örgütlenme felsefesi açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir ve özerkliğin siyasi, ekonomik, ve toplumsal cinsiyet boyutlarını birbirinden soyutlamadan özerkliği bütünlüklü bir örgütlenme kapasitesi ve pratiği olarak ele alır. *Eko-Jin* Türk devletinin baskılarından dolayı Kuzey Kürdistan'da yeterince büyüyemese de Batı Kürdistan'da aynı yıllarda kurulan *Aborî-Jin*'a ilham olmuştur ve Rojava devrimine ışık tutmaktadır[18].

[16] Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği Ana Yönetmeliği: Madde 19. Erişim: https://www.tmmob.org.tr/hukuk/ana-yonetmelik ; Kamu Emekçileri Sendikaları Konfederasyonu Tüzüğü: Madde 15. Erişim https://kesk.org.tr/2010/03/31/kamu-emekcileri-sendikalari-konfederasyonu-tuzugu/ ; İnsan Hakları Derneği 18. Olağan Genel Kurulu Çalışma Raporu: Sayfa 63. Erişim: https://www.ihd.org.tr/wp-content/uploads/2018/09/2014-2016-İNSAN-HAKLARI-DERNEĞİ-FAALİYET-RAPORU.pdf

[17] Aslan. "Demokratik özerklikte ekonomik özyönetim: Bakûr örneği", *Birikim*, s. 95.

[18] *Aborî* ve *Aborî-Jin* hakkında daha ayrıntılı bilgi edinmek bkz. Azize Aslan, *Economía Anticapitalista En Rojava. Las Contradicciones De La Revolución En La Lucha Kurda*, Mexico City: Bajo Tierra Ediciones, 2022.

2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaşın akabinde bölgede yaşayan Kürtler ve diğer halklar, 2012 yılında Kuzey ve Doğu Suriye'de (Rojava) kendi özerk yönetimlerini kurup hayatı yeniden örgütlediler. Ekonomi alanında faaliyet gösteren tüm grup ve kooperatifleri çatısı altında toplayıp koordine etmesi için Türkçe'ye 'Ekonomi' olarak çevrilen *Aborî* ağını kurdular. Kürt hareketi içindeki kadın özerkliği ilkesi doğrultusunda *Aborî* üyesi kadınlar bir araya gelerek, son on bir yıldır bölgedeki kadın kooperatiflerinin ve komünlerinin faaliyetlerini koordine eden, maddi ve manevi olarak destekleyen *Aborî-Jin*'i kurdular. *Aborî* ve *Aborî-Jin*, kuruluşlarından beri halkın ekonomik üretim ve karar süreçlerine dolaysız katılımını sağlayarak bölge ekonomisinin demokratikleştirilmesinde kilit bir rol oynamaktadırlar. Bunun yanı sıra, özel veya kamusal mülk yerine toplumsal mülkiyet kavramının uygulanmasını yaygınlaştırmakta ve bölgedeki tekelci şirketlere yönelik yasaklar ve kısıtlamalar getirmektedirler. Tüm bu politikalar birbirleriyle iç içe geçmişlerdir ve Rojava halklarının Suriye'de devam eden iç savaş ve ambargo koşullarında hayatta kalmalarını mümkün kılmaktadırlar.

Bütünlüklü Özerklik: Özgür Bir Dünyanın Tohumu

Sonuç olarak, Kürt hareketi Kürdistan'da özerkliğin siyasi, ekonomik ve toplumsal cinsiyet boyutlarını iç içe geçirerek bu boyutlar arası yapılan ayrımı reddeder ve özerkliğe bütünlüklü bir örgütlenme kapasitesi olarak yaklaşır. Siyasi özerklik Kuzey Kürdistan'da son yirmi yılda yerel meclisler ve belediyeler ağı üzerinden örülmekteyken ekonomik özerklik kooperatifler ve komünler aracılığıyla, toplumsal cinsiyet özerkliği ise özgün kadın örgütlenmesi aracılığıyla inşa edilmektedir. *Eko-Jin* ağı her üç özerklik biçimini de içerdiği için Kürdistan'da özerkliği anlamamıza ışık tutmaktadır. *Eko-Jin* Türk devletinin baskılarından dolayı Kuzey Kürdistan'da yeterince büyüme imkanı bulamasa da Batı Kürdistan'da aynı yıllarda kurulan *Aborî-Jin*'a ilham olmuştur ve Rojava devrimine ışık tutmaktadır. *Eko-Jin* ve *Aborî-Jin* deneyimlerinin bize gösterdiği en büyük üç sonuç, kolektif üretim odaklı komün ve kooperatiflerin çoğaltılması, tekelci şirketlerin kısıtlandırılması ve toplumsal mülkiyet kavramının yaygınlaştırılmasıdır.

"ANLATILAN SENİN HİKAYENDİR!"[1]

Emine Rezzan Karaman[2]

12 Eylül 1980 darbesi sonrası Türkiye'de muhalif gruplar peyderpey ortadan kaldırılırken, Küresel Güney'de yaygın hale gelen yargısız infaz, faili meçhul cinayet ve zorla kaybetme pratiklerine de başvurulmuştur. Darbeden sonraki on yılda, Türk Silahlı Kuvvetleri ile Partîya Karkerên Kurdistan (PKK) arasındaki çatışma dramatik bir şekilde tırmanmış ve çoğunluğu Kürt nüfustan oluşan şehirlerde insan hakları ihlalleri hızla artmıştır. Bu dönemde, yargısız infaz ve zorla kaybetmeler de sistematik şiddet aygıtlarına dönüşmüştür. Gündelik hayata yayılan şiddet, Türkiye üzerinde sevimli bir hayalet gibi dolaşan "hukukun üstünlüğü" kavramının kademeli bir şekilde resimden çıkmasına neden olmuştur. Hatta yargı kurumlarının ülkedeki hak ihlalleriyle mücadeledeki başarısızlığı öyle bir noktaya varmıştır ki, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Türkiye'den başvuran kişilere özel bir istisna uygulayarak mahkemenin ikincillik prensibini askıya almış ve yerel yargı seçeneklerini tüketmeden yapılan başvuruları değerlendirmeye başlamıştır. Böylece artan ihlallere karşı yargı yollarına başvurduğu halde sessizlikle karşılaşan insanların sayısı artmış ve toplum hukuki korunmadan da yoksun bırakılarak adeta bir korku bulutunun altındaymışçasına sindirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, bu makalenin amacı, 90'lar Türkiye'sinde bir korku toplumu yaratan sistematik şiddete karşı güçlü bir toplumsal seferberlik oluşturmayı amaçlayan Cumartesi Anneleri'nin ve onları takip eden Barış Anneleri'nin bireysel acılarını ve trajedilerini etkili bir şekilde kullanarak nasıl bir toplumsal hafıza ve kolektif mücadele yarattıklarını analiz etmektir.

Türkiye'deki en uzun süreli sivil itaatsizlik eylemini sürdürmekte olan Cumartesi Anneleri, 21 Mart 1995 tarihinde İstanbul'da güpegündüz gözaltına alınıp kaybedilen Marksist Leninist Komünist Parti üyesi Hasan Ocak'ı bulmak için bir

[1] Sosyalist üretim biçiminin öncüsü olan kapitalist düzenin aynı sistem içinde köklenen sınıf mücadelesi ile alt edilebileceğine dair Das Kapital'de sunduğu eleştirel analizin ön sözünde Karl Marx, Antik Roma şairi Horace'ye atıfla "De te fabula narrator/ Anlatılan senin hikayen" der. Bu başlığın seçilme sebebi de, makaleye konu annelerin anlattığının bireysel hikayeler değil; her birimizin hayatını şekillendiren bir toplumsal şiddet tasviri olmasıdır: Anlatılan bizim hikayemizdir.

[2] 2016 yılında UCLA tarih bölümünde doktorasını tamamlayan yazar, bağımsız çalışan bir akademisyen ve hukukçudur.

araya gelen bir grup insan hakları aktivistinin 57 günlük azimli ve kapsamlı arayışı sırasında ortaya çıkmıştır. Grup gözaltına alınıp kaybedilmek istenen Hasan Ocak'ın bedenini Beykoz Kimsesizler Mezarlığı'nda bulmuş ve Hasan'ın işkence görmüş cesedini bulduktan sonra da gösterilerini sonlandırmayıp gözaltında kaybedilen diğer insanların da akıbetini sormak için ilki 27 Mayıs 1995 Cumartesi günü olmak üzere her Cumartesi "Cumartesi Anneleri" adı altında Taksim'deki Galatasaray Meydanı'nda buluşmaya başlamıştır. Örgüt propagandası ya da slogan olmadan, bilinçli olarak, siyasetler üstü bir tutumla sürdürülen bu eylemlere düzenli olarak katılan Hasan Ocak'ın annesi Emine Ocak, babası Baba Ocak ve kardeşleri, kaybedilenlerin akıbetini öğrenmek için her hafta aynı saatte ve aynı yerde buluşan bu grubun simgeleri haline gelmiştir.

Gözaltında kaybedilenleri canlı bulma ihtimalinin yarattığı iyimserlik ile Galatasaray Meydanı'na gelenlerin sayısı her geçen gün artmıştır. Cumartesi Anneleri giderek güçlenen bir sesle yetkililerden; önce yakınlarının akıbetini sormuş ve sonra da yakınlarına kasteden failler için adil bir yargılama garantisi ile süregelen şiddet ortamında zorla kaybetmelerin sona ermesi için yeni idari ve (Tüm Kişilerin Zorla Kaybedilmeye Karşı Korunmasına ilişkin Uluslararası Sözleşmeyi imzalaması gibi) yasal değişiklikler talep etmiştir.

Cumartesi Anneleri'nden dört sene sonra Barış Anneleri meydanlara çıkmıştır.[3] Barış Anneleri çocuklarını ellerinden alan çatışmalara karşı, savaşın tüm toplum açısından yarattığı yıkıcı sonuçlara dair bir farkındalığın yaratıldığı, operasyonların son bulduğu, anadilde (Kürtçe) eğitim ve yayının mümkün olduğu, koruculuk sisteminin kalktığı, yıkılan köy ve şehirlerin eski haline getirildiği bir barışın inşasına katkı sunmak için ortaya çıktıklarını her fırsatta dile getirmişlerdir.[4]

Annelerin eylemleri, zamanla büyüyüp güçlenmiş ve Türkiye'nin en uzun sivil itaatsizlik eylemlerine dönüşmüştür. Bir süre sonra, Cumartesi Anneleri'ni gözaltına almaya başlayan kolluk kuvvetlerinin uyguladıkları şiddetin boyutu had safhaya ulaşınca, Cumartesi Anneleri eylemlerine 20 Mart 1999 tarihinde ara vermek zorunda kalmıştır.[5] Haftalık eylemlerine devam edemeseler de Anneler, bir yandan yargı yoluyla adalet aramaya devam etmiş ve bir yanda da ulusal ve uluslararası kamusal alanda görünürlüklerini farklı biçimlerde sürdürerek evlatlarının akıbetini sormaya ve toplumu gözaltında kaybedilme gerçeği konusunda bilinçlendirmeye devam etmişlerdir. Geçen yıllar içinde birçok anne evladını bulamadan son nefeslerini vermiştir.

[3] Başak Can, Barış Anneleri, *Toplum Kuram*, no. :9, Diyarbakır: Zan Enstitüsü, 2014. Erişim: https://zanenstitu.org/uploads/dosyalar/Kitaplar/Toplum%20ve%20Kuram/9sayi/Bar%C4%B1s-%CC%A7%20-Anneleri%C2%A0.pdf

[4] Özlem Aslan, Politics of motherhood and the experience of the mothers of peace in Turkey, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2007.

[5] Banu Dağtaş ve Erdal Dağtaş, "Sivil İtaatsizlik Örneği Olarak Cumartesi Anneleri Eylemlerinin Türkiye Basınındaki Sunumu", *Kültür ve İletişim*, vol.10, no.1, 2007, s. 74-104.

2009 yılında içinde askeri otoritelerin de bulunduğu bir grubun yasa dışı faaliyet yürütmek ve hükümete karşı komplo kurmak gibi suçlardan yargılanıp uzun hapis cezalarına çarptırıldığı Ergenekon Davaları'nın başlamasıyla, bu gelişmeyi kendi adalet arayışları için yeni bir fırsat olarak gören Cumartesi Anneleri sessizce adalet nöbeti tuttukları Galatasaray Meydanı'na geri dönmüşlerdir. Bu durumun, duruşmalar sırasında tutuklanan bazı askeri figürlerin zorla kaybetme ve yargısız infaz vakalarıyla da ilgili olduğu iddia edilmiştir. Hatta CNN Türk televizyon kanalının canlı yayınını izleyen milyonların huzurunda devlet yetkililerinden aldıkları emirlerle Kürt işadamlarını infaz ettiklerini itiraf eden Ayhan Çarkın gibi bazı kişiler de farklı zamanlardaki itiraflarıyla Kürt nüfusu yoğunluklu şehirlerde çok sayıda toplu mezarın ortaya çıkarılmasını sağlamıştır.

Toplu mezarların bulunması ile bazı aileler uzun yıllar sonra kaybedilen yakınlarının kemiklerine kavuştuysa da, Ergenekon Davaları'nın Türkiye'nin toplumsal hafızası için sunduğu fırsat ıskalanmış ve süreç, genel olarak, Anneler'in umduğu gibi bir yüzleşmeye yol açmamıştır. Bu hayal kırıklığına rağmen, Cumartesi Anneleri Galatasaray Meydanı'nda sessizce oturmaya devam ederek ve Barış Anneleri de kendilerini var eden amaçlar uğruna mücadele ederek Türkiye'nin en uzun sivil itaatsizlik eylemlerini sürdürmüşlerdir.

Bu azimli mücadeleler sürerken, hükümet yetkilileri "Cumartesi Annelerini terör örgütlerinin manipüle ettiğini" ileri sürerek 25 Ağustos 2018 tarihine denk gelen 700. Hafta eylemini yasaklamıştır. Yasağa rağmen 700 haftadır yaptıkları gibi, kayıplarını anmak için Galatasaray Meydanına gelen eylemcilerle birlikte, Anneler de göz yaşartıcı gaz, plastik mermi ve tazyikli su kullanan polis tarafından gözaltına alınmıştır.[6] Bu yoğun müdahalelerin ardından İHD önünde basın açıklamalarını sürdüren Anneler, 2019'da pandeminin başlamasıyla haftalık eylemlerini online platforma taşımıştır. 2023 baharı itibariyle de tekrar Galatasaray Meydanı'nda bir araya gelmeye çalışan Cumartesi Anneleri yoğun polis baskısıyla karşılaşmış ve her hafta farklı katılımcıları ile gözaltına alınmaları söz konusu olmuştur. Anneler kendileri için sadece bir eylem merkezi değil aynı zamanda bir mabet, bir mezarlık, bir toplumsal hafıza merkezi görevi gören Galatasaray Meydanı'nda yeniden bir araya gelmek ve eylemleri sürdürmek için her hafta mücadele vermeye devam etmektedir.

"Rasyonel Kamusal Alanın Rasyonel Aktörleri" Mitini Yıkan Cumartesi Anneleri'nin Duygudaşlığa Dayanan Gücü

Kenan Bilgin gibi kimliği belirsiz kişilerce, sokak ortasında insanların arasından

---

[6] Sanya Karakas, "Turkish State Criminality against Kurds and Victimization Through Impunity", *State Crime Journal*, vol. 11, no. 2, 2022, p. 209–36.

alınıp kaybedilenlerin; Güçlükonak örneğindeki gibi topluca kaybedilenlerin ya da Fehmi Tosun ve Hayrettin Eren gibi güvenlik görevlisi olduğunu söyleyen kişilerce gözaltına alınıp kaybedilenlerin annelerinin her cumartesi Galatasaray Meydanı'nda anlattıkları yalnızca kendi çektikleri acılar değildir. Annelerin anlattıkları, aslında, toplumu oluşturan bireylerin fısıltılar şeklinde duyup öğrendiği ya da şahit olduğu hukuksuzluklara temas eder ve onları zihinlerde canlı tutacak empati köprülerini Galatasaray Meydanı'ndan tüm ülke insanına uzatır. Dolayısıyla, adli kurumlarda ve meydanlarda bir mücadele yürüterek dikkatleri ülkedeki gözaltında kayıp gerçeğine çeken Annelerin tek hedef kitlesi yargı mercileri ve siyasi otoriteler değildir. Galatasaray'da dillendirilen kayıp hikayeleri sokaktan geçen her bir insana şu mesajı taşır: Bizi evlatlarımızdan ayıran şiddetin sizin yaşamınızdaki gölgesi nereye düştü? Ne yaparsak o gölge kararacak güçlenir? Ne yaparsak o gölgeyi dağıtarak yok ederiz?

Bu yönüyle, hem Cumartesi Anneleri'nin hem Barış Anneleri'nin ortaklaşan acılardan doğan hikayeleri yaşanan şiddeti yok saymaya yönelik çabalara karşı alternatif bir tarih yazmaktadır. Bu şiddetin tanıkları eylemlerde "oradaydım;" "gördüm", "biliyorum" gibi anahtar kelimelerle birbirlerine uzattıkları empati köprüleriyle insanları bu dillendirilmeyen şiddetin cüretkar şahitleri olarak birbirlerine ve toplumun diğer kesimlerine bağlamaktadır. Besna Tosun, Cumartesi Anneleri'nin duygudaşlık dayanışmasına dâhil oluşunu şu sözlerle anlatmıştır:[7]

> Annem bir gün elimden sımsıkı tutup "Babanı aramaya gidiyoruz!" diyerek beni Taksim'e, Galatasaray Meydanı'na, getirdi. 12 yaşındaydım. Sayımız arttıkça umudum da çoğaldı. Sandım ki, hepsi babam için orda toplandı. Güçlendim. Bütün gördüklerimi bir bir anlatmaya hazırdım.. Bildiklerim, o kalabalığın önünde anlattıklarım babamı bulmaya yetecek sandım... Her şeyi görmüştüm... Her şeyi anlatacaktım... Saat on iki olunca annem çantasından babamın bir fotoğrafını çıkardı. Sonra herkes bir bir kaldırdı ellerindeki fotoğrafları. Hasan Ocak, Rıdvan Karakoç, Kenan Bilgin, Düzgün Tekin, Hasan Gülünay ve daha nicesinin yüzleri yakınlarının ellerinde bir bir yükseldi. Babamı bulmaya geldiğim yerde yüzlerce farklı fotoğraf... 'Hani buraya babamı bulmaya gelmiştik?' der gibi baktım annemin yüzüne. Dişlerimi sıka sıka sustum sonra... Cumartesi Anneleri ile tanışmam yüzlerce kayıp isminin yanına babamın isminin de eklenmesiyle oldu. Olanları anlamam çok da uzun sürmedi... Susmam da... Hıçkıra hıçkıra ağladım sonra... Babamın gidişine döktüğüm ilk gözyaşıydı bu...

Besna'nın anlattığı gibi, Fehmi Tosun gözaltında kaybedilen yüzlerce kayıptan sadece biridir. Bu kayıpların yakınları, devam edebilme gücünü yaşadıkları acı, öfke gibi duygulardan ve bu duyguları paylaşmaktan aldıklarını her fırsatta anlatmaktadır. Araştırmalarım sırasında yürüttüğüm mülakatlardan birinde bir

---

[7] Besna Tosun, Beni Öldürecekler, *Özgür Politika*, 2017. Erişim: https://www.ozgurpolitika.com/haberi-beni-oldurecekler-78162

Anne bu durumu şu sözlerle izah etmiştir:

> Bu acı hem çok yıkıcı hem de yapıcı: Bir yandan sevdiğin birini beklemenin ne kadar acı verici olduğunu anlatmam mümkün değil... Yani böyle beklemek... sevdiğini, kardeşini, babanı ya da teyzeni... Eve dönmelerini bekliyorsun, sabırla.. sabırsızlıkla.. umutla.. hayal kırıklığıyla.. öfkeyle delilik arasında ne kadar gidip geldiğimi anlatmam imkansız, gerçekten imkansız. ... Sana geri dönmesini... tek parça olarak, eskisi gibi sağlıkla dönmesini istiyorsun. Ne kadar acı verici olduğunu inan tahmin bile edemezsin. Ama biz biliyoruz. Bunu yaşamış herkes ne demek istediğimi biliyor şimdi. Ona anlatmama bile gerek kalmıyor. Bu bizim aramızdaki en önemli şey; bu bizim bağımız. Biz kayıpları olan aileler bu yolu hep birlikte yürüdük. Sabır ve sabırsızlık arasında birlikte gidip geldik... Birbirimizi biliyoruz, anlıyoruz. Bizim yolculuğumuz, gelgitlerimiz, acılarımız aynı.

Bu Annenin aşağıdaki cümlelerinden anlaşıldığı üzere, Galatasaray Meydanı'ndaki haftalık buluşmalar duygudaşlık temelinde güçlendikçe, Anneler de acılarının bireysel olduğu kadar kolektif deneyimlerden de kaynaklandığını görmüştür:

> Eşim kaybolduktan sonra beni İstanbul Emniyet Müdürlüğü Terörle Mücadele Şubesi'ne götürdüler. Bu benim oradaki ilk seferimdi. Bana dediler ki "Kocanı TKP-ML (Türkiye Komünist Partisi-Marksist Leninist) kaçırmış." ya da "senden bıkıp başka bir kadınla kaçmış." "Belki de ülkeyi terk etti?" "Yoksa Tunceli dağlarında gerilla mı oldu?" Evet, karakolları kontrol edeceğime dağlara bakacakmışım. Bak, inan böyle tavsiye ettiler. Sonra, işte Meydan'a geldim. Konuşmaya anlatmaya başlayınca yalnız olmadığımı anladım. Kayıplarını arayan herkese aynı şeyi yaptılar. İnanabiliyor musun? Bize dediler ki bunlar deli gibi kendi kendilerine ortadan kaybolmuş. Bizi buna inandırmaya çalıştılar. Ama tabii hepimiz biliyorduk. Akrabalarımızın devrimci, açık fikirli, yurtsever komünist insanlar olduğunu biz biliyorduk. Bunların onları gözaltına aldığını hepimiz biliyorduk. Bunların onları siyasi kimlikleri nedeniyle öldürdüğünü hepimiz gayet iyi biliyorduk.

Anne'nin mülakat boyunca farklı şekillerde ifade ettiği gibi, gözaltında zorla kaybedilenlerin her gün yüzlerine çarpan yokluğunun yarattığı keskin duygular Annelerin bu mücadeleyi sürdürmelerine ve hatta Türkiye'nin en uzun sivil itaatsizlik eylemine dönüştürmelerine yol açmıştır.

> Benim kocam çocukları büyüdüğünde yanımızda olamadı. Evlendiler; çocukları oldu hiçbirini görmedi. Bunlar sadece sevdiklerimizi değil, bir parçamızı da öldürdüler, biliyoruz. Şimdi hepimizin aradığı şey biraz da bu. Bu bir toplumsal travmadır. Ben biliyorum ki bugün bunu tek başıma yaşamıyorum. Sen de paylaşıyorsun. O da paylaşıyor. Hepimiz bunun içinde yaşıyoruz. Yani aslında hepimiz bu ülkenin kan gölünden işte bir şekilde sağ çıkmışız. (...) Eşimin kaybedilmesinden sonra siyasete de atıldım. Kendimi geliştirmek için elimden geleni yaptım. Aslında gözaltına alınmak devlete yaklaşmak için en iyi fırsat. (...) Muhalif olursan devletin sana neler yapabileceğini bizzat yaşıyorsun. Bu karşılaşma sana öğretiyor. Sen de devlete yaklaşıyorsun ve diyorsun ki "Onu bizden canlı aldın... Canlı

> aldın... Ama canlı vermeyeceksin... Öldürdün, onu da biliyorum. Hepsini bir bir öldürdün. Ama bana kemiklerine ne olduğunu anlatacaksın. Bana onun kemiklerini vereceksin! Bize kemiklerimizi vereceksin! Senin yaptığını biliyoruz ve sevdiklerimizi hep birlikte senden bir bir geri alacağız!"

Anneler, bireysel görünen acılarını toplumsal travma anlatılarına dönüştürerek hem birbirlerini desteklemiş hem de benzer kayıplar ya da duygular yaşayan insanlara ulaşmaya çalışmıştır. Bu şekilde, adalet için çıktıkları yola daha çok insanı davet ederek güçlenmişlerdir. Kayıpların ardından çoğaldıkça, başta bireysel bir yolculuk olarak kabul ettikleri bu süreçte tanık oldukları, hissettikleri ve öğrendikleri ne varsa onların kendilerini kolektif bir travmaya bağlayan parçalar olduğunu anlamışlardır. Görüşmecilerimden birinin aşağıdaki cümleleri, kişisel olanla kolektif olan arasında köprüler kurarak toplumsal empati kanallarının güçlenmesine katkı sunan Annelerin toplumun farklı kesimlerinde nasıl bağlar kurduklarını şu şekilde anlatır:

> Aynı yangından geçenlerle aynı yerde olmak çok rahatlatıyor. (...) Her şeyden önce seninle aynı şekilde kanadığını biliyorsun. Onları görünce yaşadığın her şeyin ne kadar gerçek olduğunu daha iyi anlıyorsun. Yani, Meydan'da onları dinliyorum: Ne anlatıyorsa ben de içimden diyorum ki: bunlar hep gerçek. Bunlar bizim de başımıza geldi. Senin başına da gelmez mi? Biz istiyoruz ki işte bizim başımıza gelen bu bela kimsenin başına gelmesin. Bizim isteğimiz bu. Birbirimizi her gördüğümüzde bunu anlatıyoruz. Gülen her yüzün altında bin türlü acı. Biri geceleri ışığını kapatmamış. Biri kapısını hiç örtmemiş. Öbürü misafirliğe bile gitmemiş. Öyle bekledik. İstiyoruz ki başkası sevdiklerini öyle beklemesin. Kimsenin yüreği böyle yanmasın.

Adliye koridorlarında, karakollarda, mezarlıklarda ve meydanlarda tam 28 senedir bir araya gelen Annelerin kişisel ve kolektif travma arasında kurduğu köprü, toplumu oluşturan bireylerin birbirlerini duyabilmelerine, sansürlenip anlatıya hiç dönüşememiş şiddet kesitleri yerine toplumsal bir dertleşme temelinde alternatif bir tarih koyabilmelerine, ancak bu tür toplumsal yüzleşmelerle mümkün olacak bir barışı ilmek ilmek örebilmelerine dair bir umudu tetiklemektedir. Yargısız infazlarla kurban edilenlerin ve arkalarında bıraktıklarının gözünden yazılan bu tarihin anlatıcıları olarak Annelerin, anlatılanın hepimizin hikayesi olduğuna dair yükselen sesine gelen her bir yeni yanıt bu umudu yeşertmektedir.

Sonuç

Kendileri ve tüm ülke için adalet talebiyle 28 yılı aşkın bir süredir eril ve kısıtlayıcı Türk kamusal alanında mücadele veren Anneler, kamusal alanda tecrübe ettikleri tüm şiddete rağmen barışçıl bir dille var olabilmenin yol haritalarını çizerek bir ilham kaynağına dönüşmüşlerdir. 1995 yılından bu yana karşılaştıkları türlü mü-

dahalelere ve yasaklara rağmen, Annelerin mücadelelerine devam edebilmelerinin kaynağında; bu azimli mücadeleyi sadece kendi doğurdukları ve ellerinden alınıp zorla kaybedilen evlatları için değil, benzer acılardan geçen başka insanlar ile bu acıyı yaşama potansiyeli olan tüm Türkiye vatandaşları için de yürütüyor olmaları yatmaktadır. Annelerin mücadelesi zaman içinde kişisel bir hak arayışından toplumsal barış mücadelesine evrilmiştir. Anneler için bu bir adalet nöbetidir. Anneler için bu bir toplumsal yüzleşme davetidir.

KÜRT HAREKETİ VE ALTERNATİF ADALET MEKANİZMALARI

Yeter Tan[1]

Giriş

Kürt Hareketi kapitalizme, patriyarkaya ve ulus-devlete karşı alternatif ve radikal yönetim modelleri sunması ve bunları pratikte uygulaması ile son dönemde dünyanın ilgisini çekmektedir. Şiddete, baskıya ve sistemsel eşitsizliğe dayanan, birbirini besleyen ve iç içe geçmiş bu sistemlere karşı Kürt Hareketi kadın özgürlüğünü, ekolojik toplumu ve doğrudan demokrasiyi esas alarak mücadele etmektedir. Kürt Hareketi bu sistemsel eşitsizlik ve adaletsizliklere karşı hayatın her alanında politik, ekonomik, sosyal, kültürel ve hukuki yönetim modelleri sunar. Bu yazının konusu, Kürt Hareketi'nin (ulus) devlet, kapitalist ve patriyarkal sisteme karşı sunmuş olduğu alternatif yaşam modellerinden biri olan "adalet" mekanizmasının Türkiye Kürdistan'ı ve Türkiye'nin batısında incelenmesidir. Kürtlerin kendi bölgelerinde sahip olduğu hukuki özerkliği devralan Kürt Hareketi bu alanı yeniden inşa ederek hem Kürtlere hem de toplumun farklı kesimlerine adalet sağlamayı ve ulaştırmayı amaçlar. Kürt Hareketi'nin sunmuş olduğu bu alternatif adalet mekanizmaları, hukukun ve adaletin, devletin tekelinde olmadığını, devlet-dışı hukuk mekanizmalarının ve aktörlerinin toplum üzerindeki dönüştürücü ve onarıcı etkisini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Devlet hukuku, birçok mekanizması ile birlikte sömürgeci ve kapitalist sistemlerin yerleşikliğini sağlamanın en önemli araçlardan biridir. Diğer bir deyişle, sömürüye dayanan bu iki sistem, varlığını sürdürmede ve korumada hukuku etkili bir yöntem olarak kullanır. Bunun yanı sıra, sömürgeleştirilen halkları mülksüzleştirmede ve haklarından mahrum bırakmada hukuk, etkili bir yöntem olarak birçok farklı şekilde var olmaktadır.[2] Diğer yandan hukuk, kontrol ve gözetleme mekanizması olarak da görev yapar.[3] Bununla birlikte hukuk ve adalet alanındaki

---

[1] Doktora Öğrencisi, Sosyoloji Bölümü, Binghamton University (New York).

[2] Sujith Xavier et al., *Decolonizing Law: Indigenous, Third World and Settler Perspectives*, New York: Routledge, 2021

[3] Michel Foucault, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

tartışmalar çoğunlukla devleti merkezine alırken adaletin yegâne sağlayıcısı ve koruyucusu olarak devlet hukukunu ve devlet kurumlarını esas alır. Sadece devlet hukukunu en gelişmiş sistem olarak gören bu hukuksal merkeziyetçi yaklaşım yerli hukuk örnekleri, örfi ve geleneksel hukuk veya enformel hukuk gibi devlet dışı hukuk düzenlerini ikincil veya tamamlayıcı olarak değerlendirir. Bu yaklaşıma göre hukuk, devletindir ve öyle olmalıdır. Bu yaklaşım tüm hukuk örneklerini dışlar ve hukukun tek bir kurum tarafından yönetilmesini esas alır.[4] Oysaki hukuk alanında devlet hukukuna paralel olarak bir arada var olan çeşitli yasal düzenler, resmi olmayan mekanizmalar ve kurallar dizisi vardır, ancak birçok toplumda yalnızca bir hukuki düzen, yani devlet hukuku, tam gelişmiş hukuk sistemi olarak kabul edilmektedir.[5] Kürt Hareketi bu pozitivist yaklaşıma karşı gelirken hukukun ve adaletin devletin tekelinde olmadığını, enformel, örfi veya geleneksel gibi devlet-dışı hukuk örneklerinin pratikte örgütlü, kurumsal ve sistemli bir şekilde uygulanabildiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Diğer yandan cezalandırıcı, hapsetmeye, kapatmaya veya kontrol etmeye dayalı adalet anlayışlarına karşı benimsediği dönüştürücü ve onarıcı adalet yaklaşımları ve geliştirdiği toplumsal cinsiyet temelli ilkeleri ile önemli bir alternatif model sunmaktadır.

Kürtler; İran, Irak, Suriye ve Türkiye olmak üzere dört farklı devletin baskıcı rejimleri altında sömürünün ve şiddetin birçok türünü deneyimlerken hukuk, bu şiddetin meşruiyetini sağlamak için kullanıldı ve Kürtler yasal düzenlemelerle mülksüzleştirilip asimilasyona tabi tutularak en temel insan haklarından mahrum bırakıldılar. Ancak, Kürtler devlet şiddetinin birçok türüne maruz kalmalarına, haklarından mahrum bırakılmalarına ve yerinden edilmelerine rağmen devletin erişimi dışında kalacak şekilde kendi yaşam biçimlerini ve yönetim modellerini korumaya ve geliştirmeye devam ettiler. Hiç şüphe yok ki bu alanlardan bir tanesi de hukuk ve adalet alanı oldu. Kürtler günlük hayatta yaşadıkları anlaşmazlıkların veya uyuşmazlıkların çözümü ve kendi toplumlarında adaletin tesisini sağlamak için devlet hukukuna başvurmak yerine kendi örfi hukuklarını ve sorun çözme yöntemlerini kullandılar. Kürtlerin Osmanlı Döneminde de kendi bölgeleri üzerinde idari ve mali özerkliklerinin yanı sıra hukuki özerkliklerinin var olduğu bazı kaynaklar tarafından da belirtilmektedir.[6] Martin Van Bruines-

[4] John Griffiths, "What is Legal Pluralism?", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 18, no. 24, 1986, p. 1-55.

[5] Franz Von Benda-Beckmann and Keebet Von Benda-Beckmann, "The Dynamics of Continuity in Plural Legal Orders", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* vol. 38, no. 53-54, 2006, p. 1-44.

[6] Kürtlerin Osmanlı Döneminde sahip olduğu hukuki özerklikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Latif

sen'e göre Osmanlı Dönemi'nde Kürtler kendi örfi hukuklarını 19. yüzyılın başlarına kadar korurken Kürt Kanunnamesi'nin otoritesi, Kürt yöneticileri, aşiretler liderleri veya dini liderler tarafından 20. yüzyılda da muhafaza ediliyordu.[7] Kürt liderlerinin rolü arabuluculuk yapmaya ve adalet yönetimine kadar uzanırken, Kürt liderler kendi bölgelerinde farklı aileler ve aşiretler arasında çıkan uyuşmazlıklara merkezi hükümet olmadan çözüm bulmak için yeterli meşruiyete ve güce sahipti.[8] Benzer bir şekilde, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra üniter bir hukuk sistemine geçilerek İsviçre Hukuku'na dayanan Türkiye Medeni Kanunu kabul edilmesine rağmen Kürtler kendi sorun çözme pratiklerini, geleneksel uzlaşma yöntemlerini ve örfi hukuklarını büyük ölçüde korudular. Özellikle Batı'nın tekçiliğe, baskıya, kapatmaya ve kontrol etmeye dayanan sömürgeci hukuku Kürtlerin karşılaştıkları sorunların çözümü için başvurabilecekleri ilk seçenek değildi. Yanı sıra devlet şiddetinin birçok türünü yaşayan, yerinden edilen ve ayrımcılığa uğrayan Kürtlerin adalet arayışlarında devlet kurumları hukuku bir merci olmaktan çok uzaktı. Bu yüzden Kürtler, Cumhuriyet kurulduktan sonra da kendi örfi hukuklarını ve sorun çözme yöntemlerini kullanmaya devam etti ve adaletin sağlanmasında bölgenin ileri gelenleri, dini veya aşiret liderleri etkili olmaya devam etti.

Partîya Karkerên Kurdistan (PKK)'ın kurulması ile birlikte Kürt toplumunun hukuki alandaki özerkliğini büyük ölçüde PKK öncülüğündeki Kürt Hareketi devraldı. Toplumsal adaleti sağlama ve koruma konusu Kürt Hareketi'nin öncelikli alanlarından biri oldu ve zaman içinde hukuki bir otoriteye dönüştü. 1990'ların başından itibaren Kürt siyasi partilerinin kurulması ile beraber Kürtlerin adalet arayışlarında siyasi partiler önemli bir adres oldu.[9] Kürtlerin kendi aralarında çıkan anlaşmazlıkları çözmek ve adalete ulaşmalarını sağlamada örgütsel ve kurumsal kapasite sunan Kürt siyasi partileri önemli bir hukuki otorite olmaya başladı. Kürt siyasi partileri, köylüler arasında çıkan su sorunları ve arazi anlaşmazlıkları, aşiretler arası kavgalar, kan davaları, ekonomik sorunlar, kız kaçırma, zorla evlendirme ve kadına şiddet gibi sorunların çözümü için sıklıkla başvurulan bir merci olmaya başladı. Diğer yandan Kürt kadınlarının adalet taleplerinde ve arayışlarında Kürt Kadın Hareketi ve kurumları önemli mekanizmalar

Tas, "The Myth of the Ottoman Millet System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy", *International Journal on Minority and Group Rights*, vol. 21, no. 4, 2014, p. 497-526.

[7] Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: Social and Political Structures of Kurdistan*, London: Zed Books, 1992.

[8] Tas, *The Myth of the Ottoman Millet System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy*, 2014

[9] Burada HEP (Halkın Emek Partisi), HADEP (Halkın Demokrasi Partisi) ve sonrasında kurulan Kürt Siyasi Hareketi çizgisindeki partilerden söz edilmektedir.

sundu.[10] Kadınların ailelerinde veya yaşadıkları toplumlarda uğradıkları şiddet, baskı ve ayrımcılık karşısında Kürt Kadın Hareketi toplumsal cinsiyet temelli yaklaşımlar ve prensipler geliştirmesi ve bunları pratikte uygulaması, örgütlü ve güçlü yapısı ile kadınların adalet arayışlarında önemli bir adres oldu. Kürt Hareketi'nin sunmuş olduğu bu hizmetten başlarda yoğunluklu olarak Kürtler faydalansa da bölgede yaşayan farklı dini ve etnik gruplar da adalet arayışlarında zaman zaman Kürt Hareketi'ne başvurdu.[11]

Adalet Mekanizması ve Yaklaşımı

Adaleti sağlama konusunda bir otoriteye dönüşen Kürt Hareketi zaman içinde bu alanı yeniden inşa etti. Kürt Hareketi sunmuş olduğu adalet mekanizmalarını geliştirerek örgütlendiği her yerde kendine özgü yöntemleri, işleyişi, süreçleri ve belli ilkeleri olan örgütlü bir adalet mekanizması sunmaktadır. Belirtmek gerekir ki, Kürt Hareketi yeniden inşa ettiği bu alanda ve sistematikleştirdiği adalet mekanizmalarında Kürtlerin bugüne kadar korudukları geleneksel uzlaşma yöntemlerini ve pratiklerini sorun çözme süreçlerinin bir parçası olarak aktif hale getirdi. Ancak kaynağını patriyarkal şiddetten alan yöntemlerin ve geleneklerin yaşamasına izin vermemekle beraber bunları dönüştürmeye çalıştı. Diğer yandan adalet alanını salt bir sorun çözme mekanizması olarak değerlendirmek yerine toplumsal dönüşümün, uzlaşının ve barışın önemli bir aracı olarak ele almaktadır. Bu sebeple Kürt Hareketi sorunların, uyuşmazlıkların ve anlaşmazlıkların çözümünde bireylerin mülkiyet ilişkisine dayanan çıkarlarına odaklanmak yerine sosyal ilişkileri dönüştüren ve onaran, kolektif hakları göz önünde bulunduran ve toplumsal barışı esas alan bir adalet yaklaşımını benimser.

Kürt Hareketi'nin örgütlü bir şekilde bulunduğu her yerleşim biriminde adalet hizmetini sunan bir komisyonu vardır. Bu adalet komisyonu hızlı ve ulaşılabilir olmasının yanında çok dilli ve bürokratik olmayan bir sorun çözme mekanizması sunar. Kürt Hareketi'nin bütün kurumlarında olduğu gibi adalet komisyonlarında da eş sözcü yöntemi uygulanır. Komisyonların bir kadın ve bir erkek sözcüsü vardır. Komisyonlara sıklıkla aile içi anlaşmazlıklar, ev içi şiddet, kız kaçırma, kadına şiddet, mali sorunlar ve kan davaları gibi sorunların çözümü için

[10] Handan Çağlayan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.; Miriam T. Geerse, The Everyday Violence of Forced Displacement: Community, Memory and Identity Politics among Kurdish Internal Forced Migrants, Unpublished PhD Dissertation, Utrecht: Utrecht University, 2011.

[11] Saha araştırmam sırasında birçok görüşmeci ile yaptığım mülakatlarda Kürdistan'da yaşayan Aleviler, Araplar, Ermeniler, Ezidiler, ve Süryaniler başta olmak üzere bölgede yaşayan farklı dini ve etnik grupların da zaman zaman adalet arayışlarında Kürt Hareketi'ne başvurduğu sıklıkla vurgulandı. Belirtmek gerekir ki Kürtler ve farklı gruplar arasında çıkan anlaşmazlıklarda Kürt Hareketi'nin adalet mekanizmasına ilk başvuran taraf sıklıkla Kürtler olmuştur.

başvurulur. Adalet komisyonları kendi içinde hem yapı hem de kapsayıcılık bakımından çoğulcu bir yapıya sahiptir. Komisyonlar, her sorun çeşidine farklı çözüm yöntemleri ve süreçleri uygular. Sorun çözme komisyonlarında görev alan kişilerin çoğunluğu Kürtlerden oluşsa da komisyon hizmet verdiği bölgenin sosyal, kültürel ve ekonomik yapısına göre farklı dini, etnik ve sınıfsal gruplardan kişilerin de bu komisyonlarda görev almasına önem verir. Sorun çözme sürecine veya varılan uzlaşmaya uymayan kişilere ise son çare olarak sosyal dışlanmayı uygular. Belirtmek gerekir ki geleneksel yaşam tarzlarını ve kültürlerini büyük ölçüde koruyan Kürtler için toplumdan dışlanma önemli bir yaptırım gücü olmaktadır.

Daha önce de belirttiğim gibi, hareketin sunmuş olduğu bu adalet mekanizmasının başlıca kullanıcısı Kürtler olmakla beraber toplumun farklı kesimleri de adalet arayışlarında Kürt Hareketi'ni önemli bir adres olarak görmektedir. Devletin adaletine ve hukuki sistemine güvenin gittikçe azaldığı ve adalete erişimin oldukça zor olduğu göz önüne alındığında insanlar sorunlarının çözümü için alternatif yollar ve mekanizmalar ararken Kürt Hareketi'nin ulaşılabilir, bürokratik ve karmaşık olmayan, onarıcı ve dönüştürücü bir adalet yaklaşımını benimseyen ve temelde sosyal ilişkileri dönüştürmeyi amaçlayan adalet yaklaşımı toplumun farklı dini, etnik ve sınıfsal kesimlerinden gelen insanların adalet arayışlarında önemli bir adres olmaktadır. Şüphe yok ki Kürtler ile anlaşmazlık yaşayan bu gruplar sorunlarının çözümü için Kürtlerin temsilcisi olarak gördükleri Kürt Hareketi'nin bu adalet mekanizmalarına başvurmaktadır. Buna ek olarak Kürtler kendi sorun çözme yöntemlerini ve mekanizmalarını farklı gruplardan gelen akrabalarına, komşularına, iş arkadaşlarına önermektedirler. Böylelikle Kürt Hareketi'nin sunmuş olduğu adalet mekanizmasına Kürtlerin yani sıra Aleviler, Araplar, Ermeniler, Ezidiler, Süryaniler, Türkler, göçmenler ve kadınlar gibi toplumun özellikle ezilmiş kesimlerinden gruplar da yararlanmaktadır.[12] Böylelikle Kürt Hareketi'nin sunmuş olduğu adalet mekanizmaları toplumun farklı kesimlerine ulaşmakta ve onların adalet arayışlarında bir adres olmaktadır.

Kürt Kadın Hareketi ve Adalet Anlayışı

Kürt Hareketi'nin içinde kısa sürede kendi özerk ve kolektif gücünü oluşturan Kürt Kadın Hareketi birçok alanda mücadelesini sürdürürken[13] adalet alanında da kendi özerk gücünü oluşturdu. Kürt Hareketi'nin paradigmasının değişmesi

---

[12] Burada belirtmek gerekir ki Kürt toplumu için sosyal dışlanma önemli bir yaptırım gücü olmasına rağmen toplumun farklı kesiminden gelen gruplar için etkili bir yöntem olmamaktadır. Bu konu üzerine daha fazla araştırma yapılmasına ihtiyaç vardır.

[13] Dilar Dirik, *The Kurdish Women's Movement: History, Theory, Practice*, London: Pluto Press, 2022.

kadın özerk yapıların güçlenmesine katkı sağladı.[14] Kadın hareketi bu özerk yapılarında bir yandan patriyarkaya, sömürgeciliğe ve kapitalizme karşı örgütlü bir şekilde mücadele ederken diğer yandan patriyarkal düşünce ve davranış kalıplarına izin vermeyen prensipler ve yöntemler geliştirdi. Bu yapılardan biri de kadınların patriyarkal şiddetten doğan sorunlarını çözmek için sunduğu adalet mekanizmaları oldu. Kürt Kadın Hareketi adalet mekanizmalarında kadın özgürleşmesini merkezine alarak ve sosyal ilişkileri dönüştürmeyi amaçlayarak toplumun her kesiminden gelen kadınlara adalet sunan bir merci oldu. Kadınlar ailelerinde, yaşadıkları toplumlarda ve özellikle de devletlerin hukuk sisteminde ve kurumlarında baskının, ayrımcılığın, eşitsizliğin, dışlanmanın ve şiddetin birçok formunu deneyimler. Bunun yanı sıra resmi hukuk sistemleri kadınların ihtiyaçlarına, taleplerine ve seslerine kulak vermezken kadınların yaşadıkları şiddeti de göz ardı eder. Bu durumda adalete erişimdeki güçlük kadınların devlet dışı adalet arayışları için bir başka sebep olarak karşımıza çıkar. Maruz kaldıkları şiddet, baskı, ayrımcılık ve haksızlıklar karşısında destek yolları ve adalet arayan kadınlar için patriyarkal şiddete karşı mücadele eden, kadınların hayatın her alanında katılımını güçlendiren ve destek ağları sunan Kürt Kadın Hareketi önemli bir adres olmaktadır.

Kürt Kadın Hareketi'nin kadınların adalet arayışlarına yönelik kendine özgü bir adalet yaklaşımı, yöntemi ve ilkeleri vardır. Öncelikle kadınların sorunlarını çözmek için sadece kadınlardan oluşan farklı ölçeklerde komisyonlar kurar. Kadınların adalet arayışlarına kolektif, dayanışmacı, güçlendirici ve özgürleştirici çözüm yöntemleri sunar. Ayrıca, kadınları güçlendiren ve destekleyen özerk yapılar, dayanışma ağları ve mekanizmalar geliştirir veya mevcut olanları harekete geçirir. Buna ek olarak, Kürt Kadın Hareketi için bu alan içselleştirilmiş patriyarkal baskıyı, şiddeti ve düşünce kalıplarını dönüştüren ve politik bilincin yükseltildiği bir alandır. Bu mekanizmaların kullanıcıları benzer şekilde yoğunluklu olarak Kürt kadınları olsa da toplumun ezilen kesimlerini oluşturan farklı etnik, dini ve sınıfsal kesiminden kadınlar da adalet arayışlarında Kürt Kadın Hareketi'ne başvurur. Yukarıda da belirtildiği gibi, kadınların resmi hukuk sisteminde ve devlet kurumlarında yaşadıkları ayrımcılık, adalete erişimdeki güçlükler ve adalet sistemine duyulan güvensizliğin artması kadınları sistem-dışı adalet mekanizmaları ve destek yolları aramaya yönlendiriyor. Kürt Kadın Hareketi baskının her türüne karşı mücadele etmesi, özerk ve örgütlü yapılarında kadınların lehine yönelik prensip ve yöntemler geliştirmesi nedeniyle toplumun her kesiminden gelen kadınların ilgisini çekmektedir. Ayrıca, örgütlü yapısı ve halk ile kurduğu güçlü ilişki ile kadınların adalet arayışlarında ulaşabileceği ve destek alabileceği bir adres olmaktadır.

[14] Dilar Dirik, "The Revolution of Smiling Women," Olivia U. Rutazibwa and Robbie Shilliam, *Routledge Handbook of Postcolonial Politics*, Oxon & New York: Routledge, 2018, p. 222-38

Yerinden Edilme, Zorunlu Göç ve Paradigma Değişimi

Kürt Hareketi'nin sunmuş olduğu adalet mekanizması üzerinde 1980'lerin sonlarına doğru başlayan kitlesel zorunlu göçler ve 2000'lere doğru hareketin ideolojik paradigmasının değişmesi önemli rol oynadı. Bu iki süreç Kürt Hareketi'nin adalet mekanizmasının gelişimi, kurumsallaşması ve toplumun farklı kesimlerine ulaşması bakımından oldukça etkili oldu. 1984 yılında PKK'nin Türk devletine karşı silahlı mücadeleye başlaması ile beraber devlet ve PKK arasında 80'li yılların sonlarına doğru çatışmalar arttı. 1987-2002 yılları arasında olağanüstü hâl (OHAL) ile yönetilen bölgede binlerce köy, mezra gibi yerleşim birimleri 'güvenlik' gerekçesiyle devlet tarafından yakılıp veya boşaltılırken ve iki buçuk ile üç milyon arasında insan yerinden edildi.[15] Ayrıca siyasi baskı, koruculuk dayatması ve çatışmanın bölge üzerindeki yıkıcı ve ağır etkileri nedeniyle de insanlar yaşam alanlarını terk etmek zorunda bırakıldı. Yaşam alanlarından koparılan insanlar Kürdistan'ın farklı şehirlerine, Türkiye'nin batısında bulunan büyük metropollerin gettolarına veya çoğunlukla Avrupa'nın farklı ülkelerine göç ettiler. Devlet şiddetinin ve sömürgeci baskısının birçok türünü yaşayan Kürtler, göç ettikleri yerlerde yeniden bir araya gelerek farklı ölçeklerde dayanışma ağlarını ve mekanizmalarını inşa ederken politik mücadelelerine devam ettiler. Kürt Hareketi'nin öncülüğünde göç ettikleri yeni yerleşim yerlerinde de mobilize olarak politik, ekonomik, kültürel, sosyal ve hukuki alanlarda kendi örgütlenme modellerini inşa ettiler. Bu örgütlenme modelleri içerisinde kurulan mekanizmalardan biri de gündelik hayatta karşılaştıkları uyuşmazlıkları ve anlaşmazlıkları çözmek için başvurabilecekleri alternatif adalet mekanizması oldu.

Kürtler günlük hayatlarında karşılaştıkları uyuşmazlıkları ve anlaşmazlıkları zorunlu göçün ilk yıllarında kendi aralarında çözebilse de kısa süre içinde Kürt Hareketi'nin göç edilen yerlerde halkı mobilize etmesi, örgütlemesi ve kurumlar inşa etmesi ile beraber Kürt halkına toplumsal düzeyde bir adalet erişimi için hizmet sunmaya başladı. Böylelikle Kürt Hareketi'nin sunmuş olduğu adalet mekanizmaları, Kürdistan'ın ve Türkiye'nin farklı şehirlerine yayılarak diasporada da varlık gösterdi. Belirtmek gerekir ki Kürtler yeni yerleşim yerlerinde farklı dini,

[15] Köylerin yakılması ve boşaltılması sonucu yerinden edilenlerin sayıları ile ilgili resmi ve sivil toplum örgütlerinin belirttiği rakamlar birbirinden oldukça farklıdır. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü tarafından gerçekleştirilen araştırmaya göre, 1985-2005 yılları arasında 950 bin ile bir milyon 200 bin kişi 'güvenlik' gerekçeleriyle yerinden edilmiştir. Ancak yerel, ulusal ve uluslararası sivil toplum örgütlerinin çalışmalarına göre bu dönem içerisinde yerinden edilenlerin sayısı bir milyon ile üç milyon arasında değişmektedir. Kürt İnsan Hakları Projesi raporuna göre bu sayı iki buçuk ila üç milyon arasındadır. Bkz. Hacettepe Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2006, s.61; Kürt İnsan Hakları Projesi, *Ülke İçinde Göç Ettirilen İnsanlar: Türkiye'deki Kürtler*, 2002. Erişim: https://www.khrp.org › doc_download

etnik ve sınıfsal gruplar ile ekonomik, sosyal ve kültürel ilişkiler kurdular. Gündelik hayatta karşılaşma alanlarının artması ile beraber Kürtlerin beraber yaşadıkları gruplar ve topluluklar ile yaşadıkları sorunların ve anlaşmazlıkların çözümünde Kürt Hareketi bir adres olmaya başladı. Kürtler yeni yerleşim yerlerinde kendi sorun çözme yöntemlerini ve adreslerini farklı dini ve etnik gruplardan gelen iş arkadaşlarına, akrabalarına ve komşularına da önerdiler. Böylelikle Kürt Hareketi'nin adalet mekanizması Kürt toplumunun sınırlarını aşarak farklı dini, etnik ve sınıfsal kesimlere de ulaşır oldu.

Diğer yandan Kürt Hareketi'nin ideolojik paradigma değişimi, sunmuş olduğu adalet mekanizmalarının daha örgütlü, özerk ve kendi içinde çoğulcu olan yapısının gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Hayatın her alanında doğrudan katılımın olduğu, özerk ve güçlü örgütlenmeye dayanan ve komünler, konseyler, akademiler, kongreler ve kooperatifler aracılığı ile gerçekleşen bir sistem olan Demokratik Konfederalizm Kürt Hareketi'nin yeni paradigması oldu. Paradigma değişimi hareketin birçok alanda örgütlülüğünü güçlendirmekle beraber çoğulculuğu, doğrudan katılımı ve kadın özgürlüğünü esas alan ilkeler ve yöntemler geliştirme sürecine de katkı sağladı. Bu alternatif öz yönetim modelinin yapı taşlarından biri de adalet alanı oldu. Paradigma değişimi Kürt Hareketi'nin adalet ve hukuk alanında örgütlü, sistemli, çoğulcu ve kapsayıcı olmasına önemli katkılar sundu. Yerel yönetimlerde ve meclislerde sorun çözme mekanizmaların sunulması ile adaletin daha geniş kesimlere ulaşması sağlandı.

Özetle; ulus-devlete, kapitalizme ve patriyarkaya karşı alternatif ve radikal öz yönetim modelleri sunan Kürt Hareketi sömürüye ve şiddete dayanan bu sistemlere karşı kadın özgürleşmesini, ekolojik toplumu ve doğrudan demokrasiyi esas alarak mücadelesine devam etmekte ve özerk yapılar inşa etmektedir. Bu özerk yapılardan biri de hukuk ve adalet alanı olagelmiştir. Kürtlerin kendi bölgelerinde sahip olduğu hukuki özerkliği devralan Kürt Hareketi bu alanı yeniden inşa ederek hem Kürtlere hem de toplumun farklı kesimlerine adalet sağlamayı amaçlamıştır. Kürt Hareketi sosyal ilişkileri dönüştüren ve onaran, kolektif hakları göz önünde bulunduran ve toplumsal barışı esas alan bir adalet yaklaşımı benimsemektedir. Bu adalet yaklaşımını sistemli, örgütlü ve özgün yöntem ve ilkeler geliştirerek sadece Kürtlere değil toplumun farklı etnik, dini ve sınıfsal kesimlerine de erişebilir hale getirmiştir. Ayrıca özerk yapılarında ve örgütlenmesinde kadının özgürleşmesini esas alan ve patriyarkal şiddete karşı mücadeleyi ön plana çıkaran Kürt Kadın Hareketi kadınların lehine yönelik ilke ve yöntemler geliştiren bir adalet yaklaşımı sunmaktadır. Bu sebeple toplumun her kesiminden gelen kadınların adalet arayışlarında Kürt Kadın Hareketi önemli bir merci olmaktadır. Kürt Hareketi sunmuş olduğu bu adalet mekanizması ile bir yandan adaletin ve hukukun devletlerin tekelinde olmadığını gösterirken diğer yandan da sistem dışı alternatif yönetim modellerinin pratikte uygulanabilir olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.

BARIŞIN ANATOMİSİ:
PKK İLE TÜRKİYE DEVLETİ ARASINDAKİ GÖRÜŞMELER VE ÇÖZÜM SÜRECİ

Hasan Kılıç[1]

Kronoloji ve/ya Anatomi

PKK ile Türk devleti arasındaki çatışmalı süreçte, çoğu PKK'nin ateşkes ilanlarının akabinde olmak üzere taraflar arasında çeşitli düzeylerde görüşmeler ve müzakereler de gerçekleşti. 1993 yılında ilan edilen ilk ateşkes, kamusal alanda büyük bir yankı uyandırmıştı. Üzerinden yirmi dokuz yıl geçmesine rağmen, Kürt sorununun demokratik ve barışçıl çözümüne dair siyasi atmosferi bazen görüşme/müzakere süreçlerinin iyimserliği, bazen de çatışmalı ortamın karamsarlığı sarıp sarmalamaya devam ediyor. Mücadele ve müzakere diyalektiğinin her daim dinamik olduğu son otuz yıllık süreçte, savaş ortamını konu alan bu çalışma, bir kronoloji çalışması olmanın ötesine giderek, barışın potansiyelini ve aktüalitesini değerlendirmeye çalışacaktır.

Kronolojik olarak baktığımızda görüşmelerin farklı düzeyler ve şekillerde -kesintilere uğrasa da- karşılıklı olarak gerçekleştiği bilinmektedir. Örneğin, kamusal yankı uyandıran ilk ateşkes, dönemin Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın isteği üzerine, Celal Talabani'nin arabulucu olmasıyla gerçekleşmiş ve Abdullah Öcalan, 1993 yılının mart ayında ateşkes ilan etmişti. Barışı aktüel hale getirmenin yolu olarak ateşkesler 1995 yılında, 1999 yılındaki geri çekilmede ve 2006 yılında devam etti. 2009 yılında AKP hükümetinin "Demokratik Açılım" süreci başladı. 2011 yılında ise Millî İstihbarat Teşkilâtı ile PKK yöneticileri arasında Oslo'da arabulucu ülke eşliğinde görüşmeler gerçekleştirildiği ortaya çıktı (ilk Oslo görüşmesi 2008 Eylül'ünde yapılmıştı). Son olarak 2012 yılının sonlarında başlayan ve 5 Nisan 2015 tarihinde fiili olarak son bulan "Çözüm Süreci" gerçekleşti. Bu son görüşmeleri diğerlerinden farklı kılan ise hem kamusal bilinirlik hem de aktörlerin (BDP-HDP temsilcileri, hükümet yetkilileri, devlet görevlileri) açık bir şekilde sürecin içerisinde bulunmasıydı.

---

[1] Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Her bir ateşkes ilanı, barışı potansiyelden aktüele doğru yaklaştırmıştır. Barışın anatomisinin derinliklerini görmek, barışı aktüel hale getirmek için atılan ilk adımı, ilk siyasal olayı derinlemesine çözümlemek kaçınılmazdır. Çünkü mücadele ve müzakere diyalektiğinin kökeni bu ilk siyasal olayda yatmaktadır. Bu siyasal olayın önemi Kürt sorunu bağlamında, Türkiye devletini görüşmelere sevk eden siyasal zemini yaratmasıdır. Çünkü ilk olarak bu kök-neden daha sonraki gelişmeleri takip eden gerçeklik olarak, hikâyeye hep eşlik etmiştir. İkinci olarak da Türkiye devletini "süreklileşen hegemonya krizine" itmiştir; mücadele ve müzakere süreçleri de bu zeminde yürütülmüştür. Bu zeminde yeşeren ve PKK ile Türkiye devleti arasındaki en kapsamlı kamusal diyalog süreci olan "Çözüm Süreci" çalışmanın temel tezleri bağlamında incelenmektedir.

Barışın Anatomisini Kökeninde Aramak: İlk Kurşun ve Kartları Yeniden Karmak

Türkiye Cumhuriyeti kuruluşundan itibaren homojen ulus tahayyülüne dayanılarak inşa edilmiştir. Türklüğü esas alan bu inşa sürecinde önce Müslüman olmayan kimlikler bertaraf edilmiş, Müslümanlık dairesinde değerlendirilen Kürtler ise inkâr ve asimilasyon politikalarına tabiî tutulmuştur. Türkiye devleti sadece kimlik politikaları bağlamında değil, ulusal kimlik inşası üzerinden sınıf politikalarını da devreye koymuştur. Benedict Anderson ulusu hayali bir cemaat olarak tasvir ederken, oluşan bu cemaatin bir arada olma, ortak hedef belirleme kapsamında yarattığı ortak bilinç ve histerinin sınıfsal çelişkilerin üzerini örtme işlevi gördüğünü de belirtmiştir.[2] Devlet ve ulus organik ilişkisine dayanan, sınıfsal çelişkileri ortadan kaldırmak isteyen, ulus kurgusunu homojenlik üzerine kuran modern Türkiye devletini Kürtlerle masaya oturma fikrine yönlendiren tarihsel gerçeklik, PKK'nin öznesi olduğu ilk siyasal olaydır. PKK'nin, Türkiye devletine karşı üç aşamalı uzun erimli silahlı mücadeleye başlaması ve bu mücadelenin bir yandan süreklilik kazanması diğer yandan ise kitleselleşmesi devleti masaya oturmaya yönlendiren temel etkendir.

Bu ilk siyasal olayı üç bağlamda değerlendirebiliriz. İlki, Walter Benjamin'in şiddete hukuk kurucu misyon yüklemesi üzerinden anlaşılabilir. Benjamin'e göre şiddetin iki boyutundan biri hukuk kurucu olmasıdır.[3] İkincisi, Jean-Paul Sartre'ın *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözde ifade ettiği gibi "...tek bir

[2] Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, İstanbul: Metis Yayınları, 2011, s.22

[3] Walter Benjamin, Şiddetin Eleştirisi Üzerine, ed. Aykut Çelebi, *Şiddet Eleştirisi*, İstanbul: Metis Yayınları 2010, s. 26.

atışta hem ezeni hem de ezileni yok etmektir."[4] Üçüncüsü ise Carl Schmitt'in siyasal olana yüklediği dost ve düşmanı belirleme kertesidir.[5] Buna göre siyasal olan, dost ve düşman her belirlendiğinde yeniden kurulur: "Her dini, ahlaki, ekonomik ya da diğer antitezler, insanları etkin olarak dost ve düşman olarak gruplandıracak kadar güçlüyse, siyasal olana dönüşür."[6]

PKK'nin öznesi olduğu ilk siyasal olay ve etkileri bu üç bağlamda değerlendirildiğinde, öncelikle şiddet, hukuk kurucu niteliğiyle mevcut egemenlik ilişki ve anlayışlarını anlamsız kılmıştır. Artık yeni bir egemenlik taksimine ve yaklaşımına ihtiyaç olduğu ortaya çıkmıştır. Siyasal alanın ortasına ikili iktidar durumu oturmuştur. İkinci olarak, ilk siyasal olayla birlikte kurucu öteki olan Kürtler, Türkiye devletinin kurduğu ulusal kimlik hikayesinin sonuna işaret edecek şekilde farkındalık sahibi olmuştur. Kitleselleşme ve kamusal görünürlükle birlikte hakikati eline almıştır. Bu hakikati imkân dairesine alan ise ilk siyasal olayın farklı iki entiteyi (Kürt ve Türk) güçlü şekilde ayırmaya davet etmesidir. Böylece Türk homojenitesine dayanan ulusal kimlik ve devlet egemenliğinde ikili iktidar pratiğine bağlı olarak bir hegemonya krizi ortaya çıkmıştır. Mücadele ve müzakere diyalektiği bu hegemonya krizi ile ilişkili olarak dinamik hale gelmiştir. Bazen görüşme yöntemi öne çıkarak hegemonya krizi siyasal fikre dayalı olarak aşılmak istenmiş, çoğu zaman ise çatışma yöntemi başat hale gelerek şiddet ile siyaset arasındaki kurucu bağa başvurulmuştur. Türklük anlatısını alabora eden ve yeni bir hukuku (egemenlik alanını) çağıran hegemonya krizi artık Türkiye devletinin ayrılmaz bir parçasıdır. Çünkü artık karşıda şaki, geri kalmış, işbirlikçi bir entite olarak Kürt yoktur; siyasal düşman vardır. Eski söylem rıza üretmez olmuş, itiraz özneleşme sürecini başlatmıştır; siyasal olan yeniden tanımlanmıştır. Neticede, Türkiye'de barışın anatomisi aranacaksa, öncelikli olarak bunu mümkün kılan ilk siyasal olayı üç farklı bağlamla birlikte düşünmek, bu düşünme sürecini hegemonya krizi ve arayışlarla birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

Süreklileşen Hegemonya Krizi ve Arayışlar: Çözüm Süreci Örneği

Türkiye devleti, kartların yeniden karılmasıyla birlikte süreklileşmiş bir hegemonya krizine girmiştir. "Çözüm Süreci" hegemonya krizinin dönemsel izdüşümüne verilen cevaplardan biridir.

AKP iktidarı, ilk döneminde politik savaşımda müesses nizamı temsil eden

[4] Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul: Versus Yayınları, 2014, 30.

[5] Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.

[6] Orhan Kandemir, *Düşleri Kafana Hapset Karabasanları Sokağa Sal*, 2011, Kaos GL. Erişim: https://kaosgl.org/gokkusagi-forumu-kose-yazisi/dusleri-kafana-hapset-karabasanlari-sokaga-sal

Kemalist elitle mücadelesini dengeye oturtmuş, 2011 yılında Suriye iç savaşının çıkmasının ardından siyasal stratejisini değiştirmiş, dolayısıyla bu mekâna yaklaşımı dönüştürmüştür. "...her mekânın ister istemez bir dile, coğrafyaya ve tarihe bağlanarak oynak, belirsiz ve değişik hatlar çizen, hatları iç içe geçiren kendine özgü helezon yapısı"[7] yeni ufuklar açmıştır. Bu ufuk bir yandan içeride diğer yandan ulusal sınırlar ötesinde devlet ve ulusal kimliği yeniden düşünme süreci başlatmıştır. AKP iktidarı da devletin demokratikleşmesini gündeme almadan, ulusal kimlik krizini "Türklük Sözleşmesi'nden, Müslümanlık Sözleşmesi'ne" doğru genişleterek aşmak istemiştir. Çözüm Süreci'nde yaşananlar hegemonya krizinin ulusal kimlik boyutuna yönelik hamleleri içermiştir.

PKK'nin erken dönemlerinde, Öcalan'ın kaleme aldığı metinlerde kullandığı ifadeler, İslam'ı, "Müslümanlık Sözleşmesi'ni" kuracak kapsamda değil, tarihsel deneyim içerisinde olumlu taraflarıyla değerlendirmeye dayanmaktaydı: "İslam dininin olumlu özelliklerini iyi yakalayarak daha şimdiden bir cephesel kol haline örgütlemek, İslam dini ve ulusal kurtuluş arasındaki doğru ilişkiyi Kur'an ayetlerine dayanarak açıklamak, bunda giderek doğru bir programa kadar ulaşmak, bütünüyle halkımızı ve dürüst din adamlarını bu temelde ulusal kurtuluş çatısı içinde örgütlemek doğru ve yerine getirilmesi gereken görevdir."[8] Öcalan'ın 2013 yılı Newroz'una gönderdiği mesajda Türkiye halklarına, İslam söylemiyle seslenmesi ve ortak yaşam vurgusuna işaret etmesi de[9] tarihsel deneyimin olumlu tarafına gönderme yapmış, Çözüm Süreci'ne desteği sembolizm üzerinden arttırmayı amaçlamıştır.

Nitekim Çözüm Süreci'nde gerçekleştirilen görüşmelerde Öcalan "Biz Kürtleri demokratik bir ünite haline getirmek istiyoruz. Türkiye Anayasasında ve yasalarda bu olmadan barış olmaz"[10] diye kati ifadeler kullanarak, barışın aktüalitesini demokrasi içerisinde yasal güvenceyle kurumsallaştırmak istediğini göstermiştir. AKP'yle PKK ve Öcalan arasında gerek din-ulus ilişkisi gerek ulusal kimlik tahayyülü gerekse de barışın aktüel hale gelmesinin şartları bakımından ciddi bir açı farkı vardı. Bu süreçte Kürt siyasetinin farklılıkları yasal güvenceye alınmış yurttaşlık heterotopyası teklifine karşın, AKP farklı dini ve milli grupların tahakküme alınması yoluyla "Müslümanlık Sözleşmesine" uygun bir tebaanın yaratılmasını teklif etmiştir. Öte yandan bu açı farkı aynı zamanda devletin dönüşümü

---

[7] Aykut Çelebi, Schmitt ve Geniş Mekanlarda Siyaset, ed. Ahmet Okumuş ve Metin Demir, *Siyasal Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 2016, s. 148.

[8] Abdullah Öcalan, *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*, Neuss: Weşanên Serxwebun, 2008.

[9] Cumhuriyet, İşte Öcalan'ın Mesajı. 2013. Erişim: https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/iste-ocalanin-mesaji-410678

[10] Abdullah Öcalan, *Demokratik Kurtuluş ve Özgür Yaşamı İnşa İmralı Notları*, Neuss: Weşanên Mezopotamya, 2015, s. 14.

konusunda da yaşanmaktaydı. AKP, "Çözüm Süreci" dâhil olmak üzere, hükümetleri boyunca devleti bir güvenlik devleti olarak dönüştürme ajandasından sapmamıştır. Hatta sıkıyönetimi olağan rejime dönüştüren, savcıları valinin emrine veren "...birlikte yaşama kültürünün sürdürülmesi, gelişmesi ile hak ve özgürlükler üzerinde ciddi tehdit..."[11] oluşturan İç Güvenlik Paketi olarak ifade edilen kanun 27 Mart 2015'te Çözüm Süreci devam ederken yasalaştırılmıştır. Buna karşın Öcalan, "Çözüm Süreci" kapsamındaki görüşmelerde "Türkiye'nin demokratikleşmesi, Kürtlerin özgürlüğü ile bağlantılıdır"[12] demiş ve defalarca devletin demokratikleştirilmesini, demokratik anayasa kapsamında ele almıştır. Gerek ulusal kimlik gerekse de devletin dönüşümü açılarından hegemonya krizine çare arayışı olarak "Çözüm Süreci", Türkiye devleti açısından konjonktürel ve küresel-bölgesel imkanlar dahilinde gerçekleşen ve hegemonya krizini hâkim millet ideolojisini yeniden üretmek üzerine kuran bir görüşme aralığıdır. PKK için ise Frantz Fanon'un bahsettiği "yeni insan yaratımı"[13] sürecinde siyasal olanın yeniden kurulması fırsatıydı. Yani "Çözüm Süreci" barışın geleceğine dair iyimser bir ruh hali değil, mücadele ve müzakere koşullarında bir politika çağrısıydı. Bu çağrı sömürge durumunun düzeltilemez ancak bir zincir gibi kopartılabilir olduğunu ima ediyordu.[14] En önemlisi sadece Kürdistan için değil, tüm Türkiye ve Ortadoğu için de yeni insan yaratımını ve yeni bir politik lügat, gramer ve mimariyi talep etmişti.

Hegemonya krizinin esasını oluşturan ikili iktidar durumu, Çözüm Süreci'nde tarafların kurucu fikirleri arasındaki açı farkları sebebiyle dengeye oturamamıştır. Ulusal kimlik ve devletin dönüşümü gibi iki boyuta sahip olan hegemonya krizinin aşılma çabaları başka yöntemlerin devreye girmesiyle farklı bir patikaya sapmıştır.

Hegemonya Krizini Aşma Arayışları: Geçmişten Ruhları Çağırmak

2015 yılı, Kürt sorununun barışçıl çözümünde kritik bir virajdı. Önce 5 Nisan 2015'te Abdullah Öcalan'la İmralı'da yapılan ve devlet yetkilileriyle HDP temsilcilerinin bulunduğu görüşmeler sonlandırıldı. Ardından 7 Haziran 2015 genel seçimlerinde AKP tek başına hükümet kuracak çoğunluğu ilk defa kaybetti.

Bu zaman aralığında 1 Kasım 2015 tarihinde erken seçim yapılması kararlaştırıldı ve AKP ile MHP ittifakı kuruldu. Bu ittifaka ulusalcı çevreler de dahil oldu.

[11] Haluk İnanıcı, *Türkiye'de Hukuku Yeniden Düşünmek*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 8.

[12] Öcalan, *Demokratik Kurtuluş ve Özgür Yaşamı İnşa İmralı Notları*, s. 57.

[13] Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, 30.

[14] Albert Memmi, *Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi*, İstanbul: Versus Yayınları, 2002, s. 133.

Türkiye siyasi tarih okumasının bazı biçimlerinde, aralarında gerilim ve çelişkileri uzlaşmaz görünen bu öznelerin ortak bir paydada buluşması, hegemonya krizine yeni yöntemlerle (bastırma ve inkâr) çözüm bulma arayışıydı. Hegemonya krizini aşmak isteyen yeni koalisyonun temel motivasyonu Kürt karşıtlığıydı. Bu motivasyonun hayata geçmesi için Karl Marx'ın dediği gibi olumsuz hafızanın sorumlu özneleri güncel temsilleriyle sahneye çağrılmıştı:

> "Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker. Kendilerini ve bir şeyleri altüst etmekle, şimdiye dek hiç olmamışı var etmekle uğraşıyor göründükleri esnada, tam da böylesi devrimci kriz dönemlerinde, endişe içinde geçmişten ruhları yardıma çağırır, onların adlarına, sloganlarına, kıyafetlerine sarılır, dünya tarihinin yeni sahnesinde bu eskilerde hürmet edilen kılıklara bürünür ve bu ödünç dille oynamaya çalışırlar."[15]

Uzlaşmaz çelişkileri olduğu kabul edilen özneleri bir araya getiren temel motivasyon ise beyazlık (Türklük-Sünnilik-Erkeklik) imtiyazlarının siyaset ve ideoloji üstü olmasıdır.[16] Devlet aklı bu motivasyonla devreye girmiş ve ahlak politikaya tabiî kılınmıştı.[17] Bu yönüyle 2015 yılından itibaren Türkiye'de Barış Ünlü'nün ifade ettiği gibi "AKP ile MHP savaş siyasetiyle (...) Türklük Sözleşmesi tekrar katılaştırıldı."[18] Böylece (neo-)liberal devlet, savaş motoruna hızlıca dönüşebilmişti.[19]

2015 yılının temmuz ayında Ceylanpınar'da polislerin şaibeli şekilde öldürülmesi sonrası kentlere yayılan bir çatışma sarmalının fitili ateşlendi. Diyarbakır'ın Sur ilçesi ve Şırnak şehir merkezi başta olmak üzere çok sayıda kentte sokağa çıkma yasakları ilan edildi ve ablukalar başlatıldı. Öte yandan DBP ve sonrasında HDP belediyelerine kayyım atandı. Kimi çevrelerce devletin geleneksel şiddet refleksi olarak görülse de hem ablukalarda yaşananları hem de belediyelere kayyım atanmasını hegemonya krizine verilen neo-kolonyalist yanıtlar şeklinde okumak gerekir. Ablukalarda devreye konan hukuk ve sınır tanımaz şiddet ve duvar yazılamaları, Kürtleri yeniden kolonize etme amacını taşımaktaydı. Bu amacın gerçekleşmesi için yürüten propaganda makineleri, bir yandan da Çözüm Süreci'nde kanaatleri değişen toplumsal kesimleri tekrar tebaalaştırmak için oto-kolonize etmeye çalışmıştı. Yani politik özne olarak Kürt'ü yıkıma uğratmak, tebaa olarak Türk'ü de çürütmeye odaklanmıştı.

Belediyelere kayyım atanmasını ise salt hukuksuzluk ve/ya Kürt siyasetinin sınırlandırılması olarak okumak yerine, bu siyasetin belediyeler üzerinden toplumsal alanda ürettiği rıza ağının sonlandırılması olarak okumak mümkündür.

[15] Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 30.

[16] Steve Biko, *Siyah Bilinci Seçme Metinler*, Ankara: Dipnot Yayınları,2014, s. 11.

[17] Reinhart Koselleck, *Kritik ve Kriz*, İstanbul: Otonom Yayınları, 2012, s. 37.

[18] HyeTert, *Barış Ünlü: Kürtler ırkçı olamaz çünkü ırkçılık bir sistemdir*, 2018. Erişim: https:/ hyetert. org/2018/01/12/baris-unlu-kurtler-irkci-olamaz-cunku-irkcilik-bir-sistemdir/

[19] Achille Mbembe, *Zenci Aklın Eleştirisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 45.

Çünkü Kürt siyaseti belediyeler aracılığıyla sadece kentlerin idari işlerini değil, aynı zamanda siyaseti toplumsallaştırma, toplumu politikleştirme işlevini de başarıyla üstlenmekteydi. Dolayısıyla "Çözüm Süreci"nin akamete uğraması, hegemonya krizini ortadan kaldırmadı, bu krizi aşmaya ve ikili iktidara son vermeye dönük daha keskin bir şiddet sarmalının önünü açtı.

Sonuç Yerine: Ebedi Barış ile Mutlak Şiddet Arasında Çözümü Aramak

Cumhuriyetin ikinci yüz yılına doğru geldiğimiz bu zamanlarda Kürt sorununda barışçıl çözümden uzaklaşıldıkça, hegemonya krizi derinleşmektedir. Çünkü "çözüm için feryat eden sorunların çözülmeden devam etmesi, krizlerin doğasında olan bir şeydir."[20] Bu kapsamda ne OHAL yetkisi ile dizayn edilen kamusal alan ve yasal düzen ne de Cumhurbaşkanı Hükümet Sistemi ile yetkinin *eşitler arası birinci*ye verilmesi 2015 yılında açığa çıkan hegemonya krizini aşmaya yet(e)medi. Barış Ünlü'nün ifade ettiği gibi "Türklük asıl krizi şimdilerde kendi içinde yaşıyor!"[21] Nitekim tüm dünyada sempati toplayan, Suriye iç savaşındaki dahliyle küresel kabul alan, Irak'ta federe bölgeyle kendini yöneten, Türkiye siyasetindeki ulusal denklemi belirleyecek güce ulaşan Kürtlerin, bastırma ve inkâr gibi yöntemlerle hegemonya krizini bitirecek şekilde pasifleştirilmesi mümkün değildir.

Hegemonya krizini sona erdirecek formülü bulmak, barışın potansiyelden aktüele yerleşmesiyle mümkün olacaktır. Bu aktüalite müzakereyi esas alan ve Öcalan'ın belirttiği "demokratik uzlaşı, özgür siyaset ve evrensel hukuk"[22] sacayaklarına dayanan anlayışla mümkün olabilir. Bu üç sacayağıyla eşitliği esas alan bir yaklaşım hem Kürt sorunun demokratik çözümünün hem de hegemonya krizini çözmenin referansını verebilir. Çünkü eşitlikçi toplumda deri rengi, dil, kimlik, kültür arasına fark koyan ayrımcılık yer bulamaz.[23] Ayrımcılığa dayanan fark yerine demokrasinin bağrındaki eşitsizlikleri eşitlikçi ve kurucu fark fikriyle düşünmek gerekmektedir.[24] Çünkü "eşitlikten arındırılmış bir demokrasi anlayışı, sosyal ve siyasalın bitişine işaret eder."[25] Cumhuriyetin ikinci yüz yılında Kürt sorunun barışçıl çözümü için sosyal ve siyasal olanın demokrasi ve eşitlik ekseninde kurulması temel ve acil olanı imliyor. O halde gerçek bir barış, savaşın yokluğu

[20] Koselleck, *Kritik ve Kriz*, s. 175.

[21] Kürd Araştırmaları, *Barış Ünlü: Türklük Asıl Krizi Şimdilerde Kendi İçinde Yaşıyor!*, 2020. Erişim: http://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-oku-45

[22] Evrensel, *Öcalan: HDP kendi yolunu koruyacak, kendi kararlarını verecektir*, 2019. Erişim: https://www.evrensel.net/haber/381626/ocalan-hdp-kendi-yolunu-koruyacak-kendi-kararlarini-verecektir

[23] Biko, *Siyah Bilinci Seçme Metinler*, s. 77.

[24] Jacques Ranciere, "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", ed. Eric Hazan, *Demokrasi Ne Alemde*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 83.

[25] Hasan Kılıç, "Üç Kavram Bir Dünya: Kural Dışı Durum ve Siyasetin İmkanı", *İzmir Demokrasi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 5, no. 1. 2022, s. 7.

ya da basit bir ateşkes durumu olarak değil; toplumlar arası ilişkilerde savaşa sebep olabilecek ve sıklıkla göz ardı edilen yapısal şiddet unsurlarının ortadan kaldırılmasını gerektiriyor. Abdullah Öcalan'ın ifade ettiği şekliyle barışı, aklın merkeze alınarak çatışma durumunun yaratıcı biçimde dönüştürüldüğü bir akıntı dinamiği olarak görmek herkese büyük kazandıracaktır. Toplumsal barışı tesis etmek ve siyasal kültürü demokratikleştirmek için küresel, bilimsel, felsefi ve toplumsal bir bakış açısına acilen ihtiyacımız var.

"FİLİSTİN KÜRDİSTAN! İNTİFADA SERHILDAN!": KÜRT HAREKETİ'NİN FİLİSTİN VE ARAP-İSRAİL ÇATIŞMASINA YÖNELİK REELPOLİTİĞİ

Elif Genç[1]

Giriş

Kürt Özgürlük Hareketi -tarihten bugüne, Orta Doğu'daki sömürgeci devletlerin zulmünden kurtulmak için verdiği mücadelede- uluslararası dayanışmaya yönelik bir "reelpolitik" pratiği uyguluyor görünmektedir, ki özgürlükçü siyasi hareketlerin çoğu açısından sıra dışı sayılmayacak bir durumdur bu. Hareket, uluslararası ilişkilerin çetrefillikleri içinde yolunu tayin ederken esasen, Kürt halkının kurtuluş mücadelesine genel olarak fayda sağlaması halinde -kendi ideolojilerinden bağımsız olarak- herhangi bir siyasi partiyle bağ kurma yönünde bir yaklaşım benimsemektedir. Bu bakımdan hareket, Kürt halkıyla kesin bir karşıtlık içinde olmadıkça herhangi bir ulus, grup veya siyasi ideolojiye karşı özel bir tutum belirlememenin Kürt davası için elzem olduğunda ısrarcıdır. Görünüşe bakılırsa, bir özgürlük mücadelesi olarak Kürt Hareketi kendisini ideolojik, dini, kültürel gibi farklılıklar nedeniyle herhangi bir siyasi diyaloğu reddetme lüksüne sahip addetmemektedir. Hareketin etik açıdan en iyi ihtimalle tartışmaya açık olan bu diplomatik yaklaşımı, onu aynı zamanda aşırı sağdan radikal sola kadar, bütün bir siyasi yelpazedeki çeşitli grup ve partilerle bir dizi çelişkili ve çatışmalı ilişki kurmaya açık hale getirmektedir. Bu durum, Kürt Kadın Özgürlük Hareketi'nin eko-feminist anarşizmle ortaklığına büyük ölçüde karşı olan bakış açılarına davetiye çıkarmakla kalmayıp, Kürt halkının kendisine karşı uluslarla da çelişkili ve çatışmalı bağlar kurmasına zemin hazırlayan bir siyasi dinamik yaratmaktadır.[2] Söz konusu dinamik en iyi örneğini, Kürt Özgürlük Hareketi'nin, İsrail devletinin mezalimiyle karşı karşıya olan devletsiz Filistin halklarına yönelik

[1] Doktora öğrencisi, Siyaset Bilimi departmanı, New School for Social Research.

[2] Yaklaşık on yıldır Kanada ve ABD'deki çeşitli Kürt Hareketi'ne bağlı dayanışma gruplarında eş zamanlı olarak aktif rol almaktayım. Halihazırda CKCC (Kanada Kürt Toplum Merkezi) Uluslararası İlişkiler Kurulu'nda görev yapıyorum. Bu uzun süre zarfında her iki ülkede de çok sayıda

tutumunda bulmaktadır.

Filistin ve Kürdistan, Orta Doğu'daki sömürgeci *apartheid* rejimlerine karşı, eziyet dolu bir zulüm tarihiyle yan yana akan birer direniş tarihine sahip iki devletsiz dayanışma mücadelesini temsil eder. Aralarındaki çarpıcı benzerlikler göz önüne alındığında, doğal olarak, bu iki mücadele arasında güçlü bir tabii bağlılık olduğu varsayılabilir. Gelgelelim, mevcut duruma bakıldığında birbirine benzeyen bu iki özgürlük mücadelesi arasındaki ilişki, ulusal sınırlar içindeki ilişkilerin sınırlar ötesindeki uluslararası dayanışmayı nasıl baltalayabildiğini göstermektedir. Bu bakımdan, Kürt ve Filistin özgürlük hareketleri arasındaki uluslararası dayanışmanın daha incelikli anlaşılmasını sağlayacak tarihsel ve karşılaştırmalı bir analize ihtiyaç vardır. Hareketlerin kendi içlerindeki tarihsel ve güncel örnekler, çeşitli siyasi projelerinde Kürdistan'ın Filistin ve İsrail ile eşzamanlı olarak nasıl hem düşmanca hem de dostane bir ilişki kurabildiğine ve sürekli gerçekleşen jeopolitik paradigma değişikliklerinin iki hareketi sadece kendi içlerinde değil, birbirleriyle olan ilişkilerinde de nasıl süreğen biçimde etkilediğine dair bir kavrayış sunar. Buna ilaveten, Arap-İsrail çatışması meselesi de ideolojik ve pratik açıdan gerek Kürdistan gerekse Filistin toprakları ve tarafları arasındaki çelişkili ihtilafları ortaya koyar.

Bekaa Vadisi

Filistin ve Kürt hareketleri yaklaşık yarım asırlık bir dayanışma tarihini paylaşmaktadır. Lübnan'daki Bekaa Vadisi, 1970'li ve 80'li yıllarda, Türkiye'de gerçekleşen bir dizi askeri darbenin Kürt solu üzerinde yarattığı baskılar karşısında ortak bir devrimci eğitim, gelişim, dayanışma ve sığınma alanı haline gelmiştir. Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) kamplarında faaliyet gösteren Kürdistan İşçi Partisi (*Partiya Karkerên Kurdistan*, PKK) bu yıllarda çok sayıda gerilla savaşçısını Filistin mücadelesine sempati duyan başka enternasyonalist gruplarla birlikte eğitim almak üzere buraya göndermiştir. Nitekim, PKK kadrolarını 1984 yılında Türk ordusuna karşı geniş çaplı bir askeri saldırı başlatmaya hazırlayan şey tam da Marksist Filistin Halk Kurtuluş Cephesi (FHKC) ve Filistin Demokratik Kurtuluş Cephesi'nden (FDKC) alınan bu eğitim olmuştur.[3] PKK'nin önde gelen bazı liderleri,

etkinlik, anma, protesto, seminer ve söyleşi yaptım ve bu gibi çeşitli faaliyetlerde yer aldım. Sınırlı gözlemlerimden hareketle, Kürt Hareketi'nin "reelpolitik" bir diplomasiye yönelmiş olduğunu görüyorum. Bununla beraber, hiçbir şekilde hareket adına söz aldığımı iddia etmiyorum; bu yazdıklarım tamamen Kanada ve ABD'deki diaspora Kürt topluluklarında bizzat yaşadığım deneyimlere dayanmaktadır.

[3] Ahmet Hamdi Akkaya, "The 'Palestinian Dream' in the Kurdish Context", Kurdish Studies, vol. 3, no. 1, 2015, p. 47-63. ["Kürt Hareketinin Filistin Düşü", *İsyandan İnşaya: Kürdistan Özgürlük Hareketi*, der. Joost Jongerden, Ahmet Hamdi Akkaya, Bahar Şimşek, İstanbul: Dipnot Yayınları, 2015,

çok sayıda Kürt gerillanın İsrail'in Lübnan işgaline karşı savaşırken hayatını kaybettiğinin ısrarla altını çizmektedir:

> "1982 Lübnan işgali sırasında PKK kadroları Filistinlilerle omuz omuza savaşmış, 13 değerli kadrosu bu savaşta şehit düşmüştür. Filistin halkı ve Arap halkı ile Kürt halkının dayanışması dün olduğu gibi bugün de sürmektedir."[4]

Bununla beraber, İsrail'in, Kürt Hareketi'nin tutsak devrimci lideri Abdullah Öcalan'ın 1999 yılında yakalanmasına yol açan uluslararası komploda rol oynadığı düşünülmektedir. Kürt halkının daha devrimci kesimleri ise, sömürgeci siyonizme ideolojik olarak karşı olduklarını beyan etmektedir. Nitekim PKK'nin kurucu üyelerinden, KCK Yürütme Konseyi üyesi Mustafa Karasu, ABD'nin Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanımasına tepki göstererek şunları söylemiştir: "Türkiye'deki Kürt soykırımcılığını İsrail Siyonizm'i ve Güney Afrika'nın *Apartheid* rejimine benzettik." Karasu ayrıca şu beyanda bulunmuştur: "PKK'nin Siyonizm'e karşı tutumu her zaman ideolojik olmuştur. Bugün de Siyonizm'e karşı tutumu nettir. Filistinliler üzerinde izlenen Siyonist politikalara karşı her zaman Filistinlilerin yanında olduk.. PKK olarak çıkışımızdan itibaren Siyonizm'e karşı olduk."[5] 2018 yılında Gazze'ye yapılan saldırılarla ilgili olarak PKK Yürütme Komitesi'nden yapılan resmî açıklama ise şöyledir:

> "İsrail Gazze'de göstericilere açtığı ateş sonucu onlarca Filistinliyi katletmiştir. Gazze katliamını şiddetle kınıyor şehitlerin ailelerine ve Filistin halkına baş sağlığı diliyoruz. Filistin sorunu yüz yıla yakın süredir çözüm bekleyen bir sorundur. Filistin halkı ve tüm dünyadaki dostları işgal altındaki Filistin topraklarının özgürlüğü için büyük bir mücadele vermişlerdir. Filistin halkı kendi özgürlüğü için mücadele verdiği gibi dünyanın diğer yerlerindeki özgürlük ve demokrasi mücadelesine de destek olmuşlardır. Filistin halkı PKK öncülüğündeki özgürlük mücadelesine de desteklerini sunmuştur."[6]

Kürdistan ve Filistin

Modern Türkiye, Irak, İran ve Suriye'nin dört bir yanına dağılmış olan Kürtler, I. Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun İngiltere ve Fransa tarafından parçalanması sürecinde bağımsız bir ulus olma taleplerinin göz ardı edilmesinden bu yana bir nevi özerklik mücadelesi vermektedir. Bölgedeki devlet-

s. 79-103]

[4] Ahmet Hamdi Akkaya, *The Palestinian Dream" in the Kurdish Context*, p. 47-63.

[5] ANF, *Karasu: Kudüs İnsanlığın Başkentidir*, 2017. Erişim: https://firatnews.com/guncel/karasu-kuduesinsanligin-baskentidir-100007

[6] ANF, *PKK Gazze Katliamını Kınadı*, 2018. Erişim: https://firatnews.com/kurdistan/pkk-gazze-katliamini-kinadi-107937

leşme tarihi, Kürt halkını iki Arap ulus-devleti içinde azınlık olarak konumlandırmış ve Kürtler netice itibariyle Irak ile Suriye Baas rejimlerinin Araplaştırma politikalarının vahim sonuçlarına katlanmak durumunda kalmıştır.[7]

Bugün tüm dünyanın tanık olduğu IŞİD (Irak Şam İslam Devleti) vahşeti, özellikle de Ezidi kadınların cinsel köleleştirilmesi Araplara yönelik düşmanlık ve nefreti daha da arttırmıştır – Rojava'da savaşan çok sayıda Kürdün arkadaşlarına ve ailelerine yönelik IŞİD vahşetini ilk elden deneyimlemiş olması da cabasıdır.[8] Rojava'daki Kobanê ve Efrîn kantonlarında bulunan Kürt kasabaları 2016, 2018 ve 2019'daki Türk saldırıları sırasında önce IŞİD tarafından tahrip ve işgal edilirken, şimdilerde de Türkiye ve onun cihatçı temsilcileri tarafından tahrip ve işgal edilmektedir.

Kürtlerin çoğunluğunun kendilerini kültürel anlamda Müslüman olarak tanımladığı düşünüldüğünde, bu durumun Kürtler nezdinde İslam'a yönelik bir nefrete, dolayısıyla Filistin hareketinin başta Hamas olmak üzere daha İslami fraksiyonlarının Kürtlerin gözünde IŞİD ve cihatçı yandaşlarıyla aynı kefeye konmasına yol açmış olması hayli ilginçtir. Dahası, Kürt halklarının tarihte ve bugün zulüm gördükleri Suriye ve Irak Araplarına yönelik anlaşılabilir düşmanlığı, Filistinlileri benzer şekilde ezilen halklar olarak görmek yerine, zalim Araplar olarak görmelerine sebep olabilmektedir.

Filistin hareketi özellikle son zamanlarda çeşitli temsilleri itibariyle Kürt hareketi konusunda aynı şekilde bu kadar parçalanmış durumdadır. Aslında, Hamas'ın eski lideri Halid Meşal'in Efrîn'i Rojava'daki Kürt güçlerin elinden aldığı için Erdoğan'ı tebrik ettiğine ilişkin son haberler zaten hayli zayıf olan ilişkileri daha da gerginleştirmiştir. Halid Meşal'in halka açık bir konuşma sırasında Türklerden oluşan bir kalabalığa şunları söyledikleri aktarılmıştır: "Cumhurbaşkanı Erdoğan'ı Kuzey Suriye'deki Afrin zaferi için kutluyoruz. Biz bugün Cumhurbaşkanı Erdoğan ile görüşmekten, onunla istişare etmekten mutluyuz, memnunuz. O öyle bir liderdir ki Türkiye'yi taşıdığı gibi Türkiye ile birlikte İslam ümmetini de daha yücelere taşıdı."[9] Ancak, bununla eş zamanlı olarak, Filistin Halk Kurtuluş Cephesi'nin önde gelen üyelerinden Leyla Halid, Halkların Demokratik Partisi'nin (HDP) Ankara'daki Üçüncü Olağan Kongresi'ne katılarak Türkiye'nin Efrîn işgalini kınayan bir konuşma yapmış ve iki hareketin görünüşte aynı ideolojik temellere dayandığını vurgulayarak, FHKC ile Kürt halkı arasındaki dayanışmayı desteklemiştir:

---

[7] Kamran Matin, "Liminal Lineages of the Kurdish Question'', *Middle East Report*, no. 295, 2020.

[8] Resmi adıyla Kuzey ve Doğu Suriye Özerk Yönetimi.

[9] AA, *Eski Hamas Siyasi Büro Başkanı Meşal: Filistin, Türkiye ile birlikte daha güçlü*, 2018. Erişim: https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/eski-hamas-siyasi-buro-baskani-mesal-filistin-turkiye-ile-birlikte-daha-guclu-/1105309

"Sömürgeciliğin, baskının ve şiddetin olduğu her yerde direniş mutlaka güçlenecektir. Sizler direniyorsunuz. Sizler, sömürüye karşı verilen mücadelenin sesisiniz. Direnen Filistin halkı adına sizleri selamlıyorum. Bizler, Efrîn'deki savaşa karşı sesimizi sizlerle yükseltiyoruz. Savaşlar hayatı değil, ölümü yaratır. Halklar yaşamı ve geleceği yaratırlar. Bu salondan mücadele eden tüm halklara selam olsun."[10]

Leyla Halid ayrıca bir dayanışma jesti olarak 2019'daki açlık grevi sırasında HDP milletvekili Leyla Güven'i ziyaret etmiştir. Bu örneklerden açıkça görülmektedir ki, çelişkili olan tek pozisyon Kürtlerinki değildir. Kürdistan'a ilişkin tutum konusunda Filistin muhalefetinin kendi içinde de ciddi ideolojik ayrılıklar olduğu anlaşılmaktadır. Daha doğrusu, söz konusu ayrılıklar, Filistin'deki çeşitli partilerin veya tarafların kendi aralarındaki mevcut bölünmeleri ortaya koymaktadır.

Türkiye ve İsrail

2009 yılında İsrail'in Gazze'ye gönderilen Türk yardım filosuna saldırısı sonucu yaşanan Mavi Marmara krizi Türkiye-Filistin ilişkilerinin yeniden tesisi açısından tam bir dönüm noktası olmuştur. Daha yakın zamanlarda ise dönemin Türkiye Dışişleri Bakanı Mevlüt Çavuşoğlu, "Filistinli kardeşlerimizle dayanışma içindeyiz"[11] diyerek Filistin halkını desteklediklerini açıkça ifade ederken Türkiye, Kandil'deki dağ karargâhlarında Kürt gerillalara karşı kullanılacak İsrail silahlarının başlıca ithalatçılarından biri olmuştur. Türkiye'nin, özellikle de Erdoğan'ın son dönemde Filistinlilere karşı takındığı çelişkili ve ikiyüzlü tutum iki halk arasındaki kırılgan uluslararası dayanışmayı daha da kötüleştirmekten başka bir işe yaramamaktadır. Açıkça söylemek gerekirse Erdoğan'ın kürsüye çıkıp İsrail'i Filistinlilere karşı soykırım yapmakla suçlamaya başlamasını hazmetmek zordur.[12] Bu önermedeki hakikat payı bir yana, Erdoğan'ın son on yılın yarısından fazlasını Türkiye'deki Kürt halkını bombalayıp kriminalleştirerek geçirdiği halde bunları söyleyebilmesi, kendine saygısı olan her Kürdü tiksintiyle ürpertecektir. Kürt halkının kendileri gibi ezilen bir halka yönelik bu dehşet verici sempati gösterilerine, Filistinlilere karşı yanlış yönlendirilmiş bir düşmanlıkla tepki göstermesi akılcı olmasa da anlaşılabilirdir. Kürtler şimdilerde Erdoğan tarafından, Türk devletinin nezdinde kimin ezilen halk sıfatıyla tanınacağı konusunda Filistin'le bir rekabete sokulmuş durumdadır.

Buna mukabil, Benjamin Netanyahu gibi İsrailli siyasi figürler, uzun bir zulüm

---

[10] ANF, *Leyla Xalid: Efrin'deki savaşa karşı sesimizi sizlerle yükseltiyoruz*, 2018. Erişim: https://firatnews.com/guncel/xalid-efrin-deki-savasa-karsi-sesimizi-sizlerle-yuekseltiyoruz-103081

[11] ANF, *Palestine, Kurdistan, and Martyrs of May*, 2021. Access: https://anfenglish.com/kurdistan/palestine-kurdistan-and-martyrs-of-may-52146

[12] Euronews, *Erdogan calls Israel 'terrorist', Netanyahu hits back*, 2017. Access: https://www.euronews com /2017/12/10/turkish-president-erdogan-calls-israel-terrorist-netanyahu-hits-back

tarihinin parçası olarak 2015'ten bu yana Kürt şehirlerine yönelik olarak gerçekleştirilen tahripkâr saldırıları tanımak suretiyle Türkiye'nin tutumundaki katışıksız ikiyüzlülüğü kınamaktadır, ki İsrail'in Filistin halkına yaptığı zulüm düşünüldüğünde bu da ikiyüzlü ve gülünç bir kınamadır. Bu iki sömürgeci devletin liderlerince sergilenen mahut sempati gösterilerinin kasıtlı olup olmadığı belirsiz olsa da, kasıt ne olursa olsun, görünüşe göre istenen sonuca ulaşılmıştır: Filistinliler davaları uğruna Müslüman bir müttefik olarak Erdoğan ve Türkiye'ye yüzlerini dönerken, Kürtler de Siyonizm ile kendileri arasında paralellikler kurmaya yönelmektedir. Oysa aslına bakılırsa, Türkiye ile İsrail arasındaki bu teatral düşmanlık gösterisi, iki ülke arasındaki Soğuk Savaş dönemine kadar uzanan ve bugün her zamankinden daha güçlenmiş görünen ekonomik ilişkiler söz konusu olduğunda sona ermektedir.[13]

Yukarıda bahsettiğimiz dayanışma gösterisi, sonrasında, Kürtleri İsrail'e yakınlaştırma işlevi görmüştür. Yeni kurulan bu ittifak konusunda kamuoyunda yer bulan söylemde, Kürtlerin "dağlardan başka dostu olmamasına," İsrail'in ise "Orta Doğu'da dostu olmamasına" atıfla paralellikler kurulmaktadır. Nitekim İsrail, 25 Eylül 2017 tarihinde icra edilen Kürdistan referandumunu tanıyan ve destekleyen tek ülkedir. Öyle ki Erbil'den (*Hewlêr*) Süleymaniye'ye (*Silêmanî*) kadar İsrail bayraklarının dalgalandığına dair görüntüler ve raporlar vardır.[14]

Gelgelelim, İsrail'in Kürdistan'la kurduğu bu yoldaşlık, kapsamı itibariyle, liderliği devrimcilikten uzak olan Güney Kürdistan'dan ibaret görünmektedir. İsrail'in Güney Kürdistan yönetimine verdiği desteğin tam aksine Netanyahu, Türkiye'de "Kürt köylerinin bombalanmasına" karşı direnişin ön saflarında yer alan PKK'ye öteden beri katı bir şekilde karşı olmuştur.[15] İsrail, kuruluşundan bu yana, başta işgal ettiği Filistin topraklarında olmak üzere hiçbir ulusal kurtuluş hareketine destek vermemiştir; dolayısıyla İsrail'in Kürtlere karşı benimsediği tutumun etik bir tarafının olmadığı açıktır. Bu durum da söylemin ötesinde, özellikle Güney Kürdistan ile kurulan ve İsrail'in bölgedeki jeopolitik çıkarlarına hizmet eden bir ittifakın ötesinde somut bir iş birliği olup olmadığı konusunda haklı şüphelere yol açabilmektedir. Halihazırda İsrail'in petrol tedarikinin %77'si IKBY'den (Irak Kürt Bölgesel Yönetimi) gelmektedir. İsrail'in IKBY'den gelen petrol akışını güvence altına almak, ama daha önemlisi, Arap dünyasını kesen İsrail

[13] Daniel Heinrich, *Turkey and Israel: Animosity ends when it comes to money*, Deutsche Welle, 2017. Access: https://www.dw.com/en/turkey-and-israel-animosity-ends-when-it-comes-to-money/a-41766113 ; Lamis Andoni, *Why is Israel supporting Kurdish secession from Iraq?*, Al-Jazeera, 2017. Access: https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/profile/lamis-andoni.html

[14] Heinrich, *Turkey and Israel: Animosity ends when it comes to money, 2017.*; Andoni, Why is Israel supporting Kurdish secession from Iraq, 2017.

[15] ANF, *PKK Gazze Katliamını Kınadı*, 2018.

yanlısı bir oluşum inşa etmek istediğine dair kanıtlar vardır.[16]

Bu çelişkili gerilimler ve dayanışma ifadeleri, İsrail'in 2021'de Batı Şeria ve Gazze'yi hedef alan son saldırıları sırasında Avrupa ve Kuzey Amerika'daki diaspora topluluklarının gerçekleştirdiği protestolarda kendini bir kez daha göstermiştir. Kürt protestocular Filistin eylemleri esnasında kendilerini, sıklıkla onlara zulmeden devletlerin -Türkiye, İran ve Irak- bayraklarıyla karşı karşıya bulmuştur. Söz konusu gösterilerde Filistinli protestocuların Saddam Hüseyin baskılı tişörtler giydiğine dahi tanık olunmuştur. Hatta Avrupa'daki bir protestoda, Türk faşistlerinin Kürt göstericilere alanı terk etme çağrısında bulunduğuna ilişkin görgü tanığı ifadeleri vardır. Buna karşılık, merkezi Almanya'da bulunan *Coalition for Palestinian Rights Against Racism* (Irkçılığa Karşı Filistin Hakları Koalisyonu) gibi Filistinli dayanışma örgütlerinin sergilediği inanılmaz dayanışma anları da yaşanmıştır: Örgüt, Kürt Hareketi'yle dayanışma içinde bir bildiri yayınlayarak Türk faşistlerinin ve bayraklarının protestolarında hoş karşılanmadığını vurgulamıştır.[17] Aynı yıl Kürdistan Dayanışma Ağı da benzer bir jestte bulunarak, önde gelen bazı Kürt enternasyonalistlerinin şehit edilmesinin yıldönümü olan 18 Mayıs vesilesiyle bir bildiri yayınlamak suretiyle İsrail'in Filistin işgalinin kınanması çağrısında bulunmuştur.[18] Bütün bunlar büyük ölçekte önemsiz denebilecek küçük kazanımlar gibi görünebilir, fakat Kürt ve Filistin mücadeleleri arasında daha esaslı bir ilişkinin kurulmasını sağlayacak olan tam da bu karşılıklı dayanışma edimleridir.

Sonuç: Reelpolitik

2012'de Kuzey Suriye'de başlayan Rojava Devrimi'yle birlikte, içinde bulunduğumuz on yılda reelpolitiğin potansiyel olarak Filistin'in daha devrimci geleneğine doğru yön değiştirmesi olası görünüyor. PKK önderi Abdullah Öcalan kısa süre önce Lübnan'da enternasyonalistlerin her tür sömürgeci baskıya karşı birleştiği o eşi görülmedik dönemi anımsatarak, bölgeyi bugünün "Bekaa Vadisi"ne dönüştürme arzusunu dile getirmiştir. Kürt ve Filistin mücadelelerinin reelpolitiği, nihayetinde iki kurtuluş hareketinin kendi iç bölünmelerinin bir yansımasıdır. Kürdistan'ın farklı fraksiyonları –IKBY (Irak Kürt Bölgesel Yönetimi) tarafından temsil edilen Güney Kürdistan (Başûr) ile PKK ve çeşitli uzantıları tarafından temsil edilen Kuzey Kürdistan (Bakur)– arasındaki ideolojik bölünme, Arap-İsrail

[16] Heinrich, *Turkey and Israel: Animosity ends when it comes to money, 2017.*; Andoni, Why is Israel supporting Kurdish secession from Iraq. 2017.

[17] Sosyal medyadaki görüntü ve videoların yanı sıra, 2021'de Batı Şeria ve Gazze'ye yapılan saldırılar sırasında Filistinlilerin düzenlediği protestolara ilişkin benim ve arkadaşlarımın anlatılarına dayanmaktadır.

[18] ANF, *Palestine, Kurdistan, and Martyrs of May*, 2021.

çatışmasıyla olan ilişkilerinde yansıma bulmaktadır: Filistin direniş hareketi tarihsel ve ideolojik olarak devrimci PKK tarafından desteklenirken, IKBY'nin bunun karşısında yer alan neo-liberal kapitalist düzeni, benzer bir Ortadoğu müttefiki olan İsrail'e çok daha cazip gelmektedir. Reelpolitiğin bu değişken dinamikleri gerek Avrupa'daki gerekse Kuzey Amerika'daki Kürt diaspora topluluklarında Filistin ve İsrail'e yönelik kafa karıştırıcı ve çelişkili bir dizi bağlılık ve tutum olarak karşılık bulmaktadır.

KADIN HAREKETİ VE TOPLUMSAL CİNSİYET

İNKÂRDAN ÖZ TANIMLAMAYA DOĞRU: KÜRT KADINLARI VE TÜRKİYE CUMHURİYETİ

Dilar Dirik[1]

Giriş

Resmi tarihte Türkiye Cumhuriyeti'nin kadınlara yönelik eğitim, çalışma, seçme ve seçilme hakları gibi ilerici reformlar getirmiş olması vurgulanır. Fakat kabul gören kadınlığın, devletin milliyetçi çerçevesine uyumlu olması özenle gözetilmiştir. Özünde toplumu ve bireyleri belli bir formata indirgeyerek terbiye eden toplum mühendisliği ile devletin yaşamı tanımlama hakkı meşrulaştırılmıştır. Böylesi bir modernite algısı bazı kesimlere fayda getirirken bu durum devletin ötekileştirdiği kesimler tarafından şiddet, soykırım ve asimilasyon olarak yaşanmıştır. Cinsiyet rollerine bu konuda önemli bir rol de biçilmiştir. Eleştirel perspektiflerin belirttiği gibi, toprak, vatan, ulus, halk gibi terimlerin devlet tekelinde gelişme tarihini doğrudan algılayabilmek için ulus-devletlerin toplumsal cinsiyet politikalarını deşifre etmek gerekir.[2] Örneğin kadınların kendi bedenlerinin ve yaşamlarının kendilerine ait olmadığını herkese her an hatırlatan ataerkil namus kavramı, geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri üzerine inşa edilmiş, iktidarı ve şiddeti normalleştiren, doğal kılan ideolojik bir söylemdir. Bu tür cinsiyetçi kavramlar devletin teklik modelini bozan kimlikler ve gerçeklikler söz konusu olduğunda da meşru kılınıp ulusal kimlik inşası sürecinde işlevsel hale getirilmiştir.

Ortadoğulu feministler, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından, ulus devletlerin toplumsal cinsiyet politikalarını ve onların kadın bedenlerini gelenek ve modernitenin göstergeleri olarak kullanması konusunda değerli tartışmalar açmışlardır. Ancak ne yazık ki, birçok önemli eser Kürt kadınlarının durumunu görmezden gelmiş hatta yok saymışlardır. Halbuki devlet iktidarı ve

[1] Dr. Araştırma Görevlisi, Oxford Üniversitesi.

[2] Bu literatürü geliştiren önemli isimler arasında: Deniz Kandiyoti, *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, London: Tauris, 1996. Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London: Zed Books, 1986. Nira Yuval-Davis and Floya Anthias, *Woman, Nation, State*, New York: St. Martin's Press, 1989.

ataerkillik kavramları Türkiye Cumhuriyeti tarihinde birbirinden bağımsız okunmamalıdır. Türkiye'nin ilk kadın pilotu ve dünyanın ilk savaş pilotu, Cumhuriyetin kurucusu Mustafa Kemal'in manevi kızı Sabiha Gökçen, 1930'ların sonlarında Alevi ve Kürt bir bölge olan Dêrsim'de katliam amacıyla yapılan hava bombardımanını gerçekleştirenlerin arasındaydı. Gökçen, günümüzde Cumhuriyetin 'çağdaş' değerlerinin simgesi olarak övülmeye devam ediliyor. Dêrsim katliamının yanı sıra Ermenilere, Süryanilere, Rumlara, Keldanilere, Alevilere ve Êzidîlere yönelik yapılan soykırımlar ve katliamlar, aynı zamanda Türkiye'nin ilk devlet inşası bağlamında tecavüz, kaçırma ve zorla evlendirme yoluyla geniş çaplı kadın kırımı olaylarıydı. Birçok yönüyle Cumhuriyetin, egemenliğini "öteki kadınların" cesetleri üzerine kurulduğunu söylemek yanlış olmaz. Kürtler de dahil olmak üzere farklı halk ve toplumlardan erkekler bu süreçlere katılmış veya bu süreçlerden yararlanmıştır. Cinselleştirilmiş devlet şiddetine maruz kalan kadınlar sıklıkla kendi toplulukları tarafından hedef alınmış veya "cezalandırılmıştır"

Kürtlerin tarihiyle ilgili literatürün çoğu, erkek egemen güç dünyasına odaklanma ile karakterize edilebilinir. Kürtlerin de bir tarihi olduğunu göstermek için, sıklıkla krallıkların, dini savaşların, imparatorlukların ve modern ulus-devletlerin tarihindeki rollerine vurgu yapılır. Tarihsel özelliklerini devlet gücü ve ilişkileri üzerinden anlamlandırmaya yönelik bu tür eğilimler, Kürt kadınlarının tarih yazımı içerisindeki yerini de olumsuz şekilde etkilemiştir. Halbuki Kürt kadınlarının tarihle ve bilgi üretimiyle ilişkileri, birçok açıdan devlet sistemi ile yaşadıkları çelişkiler ile bağlantılıdır. Hem Kürt hem kadın olarak (daha fazla kimlikler de eklenir: Alevi, Êzidî, işçi, genç, köylü, vs.) var olduklarına dair yeterince "kanıt" olmamasından dolayı bir yandan tarihte rolleri ve katkıları sistematik bir şekilde yok edilirken, öte yandan da şiddet, inkâr ve zorla asimilasyon ile karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur.

Kürt kadınlığının Türkiye'nin resmi tarih, sanat, toplum ve kültüründe nerdeyse yeri yoktur. Yöresel kıyafetli, kendi cinsine yönelik zulme suç ortağı olan, çok çocuklu, modernleşmeyi reddeden, cahil, iradeli ama güçsüz, köylü, "doğulu" kadın, Türkiye popüler kültüründe basmakalıp bir karakterdir ve diziler yoluyla Türk devletinin onayladığı Kürt kadınlığını temsil eden tek profil olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun karşısında duran (ve farklı sebeplerden kaynaklı yine sorunlu olan) profil ise başarılı, çekici, Batılılaşmış, İstanbullu ve beyaz yakalı kadındır. Kendi sınırları içerisinde yaşayan bir halka Oryantalist bir bakış ile yaklaşan egemen devlet kimliği ve onun etrafında gelişen bilim yapıları, kültürel kodlar ve toplumsal zihniyetler, kendi şiddet tarihi ile yüzleşemezler. Nitekim Kürt kadınları söz konusu olduğunda, iktidar ve muhalefet yandaşları genelde çelişen toplumsal cinsiyet politikalarına rağmen hemfikir olabilmektedirler. Kürt aksanlı Türkçeleri ile 'kahrolsun faşizm' sloganları atan, politik Kürt annelerine

Türk devletinin çözülmemiş modernite anlaşmazlığının hiçbir tarafında yer verilmemiştir. Milliyetçi duyguları kışkırtmak için topluma ve tüm kadınlara geleneksel değerleri ve muhafazakâr toplumsal cinsiyet rolleri dayatan Türk devletinin resmi söylemleri sistematik bir şekilde politik Kürt kadın siyasetini 'terörist' olarak kötülemektedir.[3] Halbuki bu ataerkil şiddet tarihi ile yüzleşmek ve Kürt kadınlarının siyasi iradesini tanımak Türkiye'nin demokrasi sorununun politik çözümünü belirleyecek noktalardan birisi olabilir.

Buna rağmen, devletin yazmadığı Kürt kadın tarihi kadınların kendi elleri ile yazdığı bir kadın mücadele tarihi olarak karşımıza çıkmıştır. Kürt kadınlarının Cumhuriyet'teki yeri, kendi tarihlerini yazmaya kalkarken kriminalize edilmeleri nedeniyle yazamadıkları gerçeğinin satır arasında bulunabilir. Gültan Kışanak'ın 2018'de cezaevinden editörlük ettiği ve yıllardır cezaevinde kalan Kürt kadın siyasetçiler tarafından yazılan *Kürt Siyasetinin Mor Rengi* kitabı ve ona benzer yayınlar, her türlü baskılara karşı çalışmalarına ara vermeden devam eden kadın basın çalışanları ve sanatçıları, bunun önemli göstergeleridir.[4] 2008'den beri gelişen Jineolojî çalışmaları ile aynı zamanda bilim, tarih, sosyoloji, sanat-kültür ekseninde gelişen yoğunlaşma seviyesi Kürt kadın hareketinin örgütlenme gücü ile orantılı bir şekilde yükseldi.[5] Her ne kadar bu yazının biçimsel sınırları Kürt kadın mücadelesinin tarihine denk bir değerlendirme yapmaya izin vermese de meselenin temel hatlarına değinmek mümkün.

Kadın, Tarih ve Ulus-Devlet

Güçlü kadın karakterler Kürtlerin sanat, kültür ve geleneklerinde nadir örnekler değildir. Ancak bunlar çoğu zaman yazılı olmayan, Kürtçe hikaye anlatma sanatı olan dengbêjlik gibi sözlü edebiyat ürünleriyle toplumun hafızasında yer almıştır. Genel olarak farklı dönemlerde rol oynayan kadın profillerinin bazıları arşivlerle belgelenirken, diğerleri sözlü anlatılar içerisinde hatırlanır. Yazılı kaynaklara gelince ancak yine Kürt erkek yazınlarına veya Avrupalı gezginlerin Oryantalist eserlerine dayanmak zorunda kalıyoruz. Bu kaynaklarda geçen kadın kişiliklerin arasında çevrelerindeki bölgeleri yöneten veya savaşçı, şair, yazar ve sanatçı olarak bilinenler ön plana çıkarken, birçoğu genelde önemli ailelerin veya aşiretlerin üyeleridir, mal ve toprak sahibi olan, yani sınıfsal olarak elit kesimlere

---

[3] Handan Çağlayan'ın belirttiği gibi, acısı çocuklarını bayraklarla örtülü tabutlarda uğurlayan Türk asker anneleri kadar önemli olmayan politik Kürt anaları vatan haini ve terör sempatizanı olarak tarif ediliyor. Handan Çağlayan, *Kürt Kadınların Penceresinden: Resmî Kimlik Politikaları, Milliyetçilik, Barış Mücadelesi*, Istanbul: İletişim Yayınları, 2013.

[4] Gültan Kışanak, *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

[5] Jineolojî Akademisi, *Jineolojiye Giriş*, Neuss: Mezopotamien Verlag, 2015.

aittir. Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi, 19. yüzyılın sonlarında "kadın sorunu" Kürdistanlı entelektüel-politik çevrelerde de önemli bir yer edinmeye başladı. Osmanlı döneminde, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başları ilk Kürt kadın örgütlenmelerine şahit olduysa da (bilinen en eski Kürt kadın teşkilatı 1919'da Kürdistan Teali Cemiyeti tarafından kurulan Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'dir), Rojda Yıldız'ın belirttiği gibi, "kadın sorunu," "Bu süreç içerisinde egemen bilginin öncülüğünü yapan Avrupa kökenli ulus-devlet tartışması hem kendi içerisinde hem dünyanın ötekilerinde, okumuşlarında, entelijansiyasında modernizmin vaat ettiği özgürlük ve ilerleme tutkusu ile birçok yerde alıcı buldu." [6]

Dolayısıyla Kürt kadınlarının tarihsel varlığı kaynak olarak Kürt erkeklerin ve Avrupalı Oryantalistlerin bakış açısı, kavramsal olarak da kimlik ve kendi kaderini tayin etme ile ilgili entelektüel tartışmaların egemen Avrupa-merkezci, medeniyetçi modernizm ve milliyetçilik filtrelerinden geçirilerek tanımlanmış oluyordu. Genel olarak, Lozan Antlaşması sonrasında Kürdistan'ın farklı bölgelerinde kadınlar bireysel olarak silahlı mücadele dahil olmak üzere genel ulusal kurtuluş mücadelesini desteklemeye yönelik faaliyetlere girişmişti. 1920 Qoçgirî İsyanında Dêrsim yöresinden isyana katılan Alevi-Kürt kadınlar arasında öncülük yapan Zarife'nin günümüzdeki Kürt kadın direniş söylemlerinde önemli bir yeri vardır. Rojhelat/İran'ın Mahabad çevresinde 1946'da kurulan, tarihte ilk ve tek Kürt cumhuriyeti olan kısa ömürlü Kürdistan Cumhuriyeti (Komara Kurdistanê) ulusal ilerlemenin önemli bir unsuru olarak kadın erkek eşitliğine anayasasında yer vermiş ve ulusal mücadeleyi desteklemek için kadınlara eğitim, iş ve siyasi faaliyet imkanlarını sunmuştur.

Bu tarih ve deneyimler her ne kadar araştırılmaya değer olsa da bu süreçleri 1970'lerden itibaren gelişen radikal, devrimci kadın örgütlenmesi ile birebir bağlantılı görmek sakıncalı olur. Kürdistan Özgürlük Hareketi ekseninde gelişen kadın hareketi birçok boyutu ile daha önceki ulusal kurtuluş hareketlerinin özcü yaklaşımlarından bir kopuş göstermektedir. Dahası, kapsamı bölgesel ulus-devletlerin fiziksel ve ideolojik sınırlarını aşmaktadır.

Kürdistan Kadın Devrimi

Diğer birçok kurtuluş hareketinde olduğu gibi, Kürdistan ve Türkiye'den devrimci grupların saflarına katılan kadınlar çok zengin bir tarihe sahiptirler. Dolayısıyla Kürt kadınların siyasi ve kültürel anlamda özneleşmesi ve kimliklerine kavuşmaları birebir sol-sosyalist ve anti-kolonyal ulusal özgürlük tarihleri ile iç içe ele alınmalıdır. Bu gerçeklik Cumhuriyetin resmi tarihinde her ne kadar tabu-

[6] Rojda Yıldız, *Tarihe Bir İtiraz: Kürt Kadınları Teali Cemiyeti*, Gazete Karınca, 2020. Erişim: https://gazetekarinca.com/tarihe-bir-itiraz-kurt-kadinlari-teali-cemiyetirojda-yildiz/.

laştırılıyorsa da bu ötekileştirilmiş vatandaşların süregelen tarihi bir gerçekliğidir.

Cezaevleri, daha öncesinden devrimci siyasete katılımları olmuş olsa da Kürt kadınların, "kadınlar" olarak özgün ve özerk bir şekilde örgütlendiği ilk alan olarak tarif edilebilir. Özellikle 1980 askeri darbe sürecinde cezaevi Cumhuriyetin kendisini en derin ve belirgin bir şekilde gösterdiği bir mekân olmuştur. Bu dönemi yaşayan ve deneyimlerini dünya ile paylaşanlar tarafından zindan, devletin ilericilik, modernite gibi tüm atıflarını bir yana bırakıp en çıplak hali ile kendisini var ettiği bir alan olarak tarif edilir. Kürtleri, devrimcileri, muhalif görüşlü insanları yok etmeye yönelik her türlü yol ve yönteme başvuran devlet, cezaevlerinde aynı zamanda ilk defa devrimci Kürt kadınları ile yüz yüze gelmişti. Özellikle 5 No'lu Diyarbakır Zindanı'nda tutuklu olan şahısların direnişi ile karşılaşan devlet, Cumhuriyetin kuruluşunda başvurduğu soykırım yöntemlerinin cinsiyetçi yüzünü tekrardan ortaya koydu.

Diyarbakır zindanında neredeyse tüm tutsaklara işkence ve cinselleştirilmiş şiddet uygulanmış olsa da özellikle kadınları hedef almak, toplumdaki 'namus' kavramlarını kullanarak herkesi teslim almanın bir yoluydu. Zindanda tutuklu olan Sakine Cansız otobiyografisinde kadınların yaşadıkları şiddetin anlamını nasıl teorikleştirmeye ve formüle etmeye başladıklarını aktarır.[7] Kadınların kolektif direnişi devlet tarafından her ne kadar daha şiddetli ve cinselleştirilmiş saldırı ile cevaplanmış olsa da yarattıkları eylemler ve dayanışma üzeri kurulan politik kültür kadınlar için özelden ve genel olarak tüm tutsaklar için önemli bir gelenek örmeye başlamıştı. Toplumunun namus gibi kavramlarına ve muhafazakâr yapılarına dayanan cinselleştirilmiş saldırılara karşı duruş sergileyen kadınlar bu şekilde kendi varlıklarını hissedip hissettirebilmişlerdir. Her türlü baskı ve işkenceye karşı dayanışma ile gelişen bu direniş aynı zamanda birçok birebir siyasi olmayan nedenlerle hapiste kalan kadınları da cezaevi dışındakileri de cesaretlendirip politize etmiştir. Cezaevi anılarında yazılanlara göre, kadınların direnişi aynı zamanda erkek tutsakları da yaşama ve mücadeleye devam etmeleri için etkilemiş, aynı zamanda hem devleti hem de muhafazakâr ataerkil zihniyetten kopamamış devrimci Kürt erkeklerini de şaşırtmıştır.

Daha sonradan milliyetçilik, şovenizm ve soykırım üzerine kurulan devletin yarattığı parçalamaları aşarak ortak mücadele yürüten yüzlerce, ve daha sonra binlerce devrimci Kürt ve Türk kadınları yeni temeller üzerinden gerilla saflarında buluşmaya başlamıştır. Bu alanda 1990'lardan beri gelişen özgün-özerk örgütlenme ise ileriki zamanlarda toplumun genelini etkileyecek formlara bürünmüştür. Özellikle Abdullah Öcalan'ın 1980'lerden beri Kürdistan'daki ataerkil

[7] Sakine Cansız, *Hep Kavgaydı Yaşamım*, cilt. 2, İstanbul: Aram Yayınları, 2014.

sistemi eleştirmesi ve daha sonra yeni bir paradigma ile gittikçe erkek egemenliğini kadınlara, topluma ve doğaya karşı yapılan ve devlet sistemi ile iç içe gelişen bir karşı-devrim olarak tanımlaması, bu süreci belirlemiştir. Siyasi anlatımlarda 1990'larda gelişen *serhildan*larda kadınların kitlesel olarak yer alması bu gelişmelerin göstergesi ve Kürt kadınların tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak görülür. Paralel olarak siyasette ve sivil toplumda atılan adımlar da yeni fırsatlar yaratabilmiştir. Bu şekilde birbirine düşürülmüş toplumlar kadın mücadelesi ile barışmaya başlamışlardır. Aynı zamanda, Türkiye devletinin sınırları ötesinde, Kürt kadın hareketi kendisini 'Demokratik Konfederalizm' projesi kapsamında farklı yerlerde örgütlemeye devam etmiştir. Bunun en somut hali 2012'den beri gelişen ve kadın kurtuluşunun özgürlüğün temel bir şartı olduğunu savunan "Rojava Devrimi"dir.

2013'ten 2015'e kadar süren müzakere süreci ve Halkların Demokratik Partisi (HDP)'nin kuruluşu daha önce birbirine uzak olan kadınlara yeni imkanlar sunmuştur. Bu yeni gelişmelerin önemli bir dinamiğini oluşturan örgütlü kadın hareketleri bu dönemde birçok ortak zeminler yaratmış ve bu şekilde Türkiye sınırları içerisinde yaşayan kadın gerçekliklerini mercek altına alıp, yeni kavramlar ve ortak mücadele yöntemleri geliştirmiştir. Müzakere sürecinin sonlandırılmasının ardından yoğunlaştırılmış savaş sürecinde de barış ve çözüme yönelik çalışmalara kadınlar öncülük yapmaya devam etmişlerdir.

Kadın Direnişi, Eril Devlet Gazabı

"Önce kadınları vurun" sözü dünya tarihine, özellikle de faşist devletlerin bir savaş konsepti ve şiddet yöntemi ve mantığı olarak geçmiştir. Tarihten bu yana Kürt kadınlarının Türkiye Cumhuriyeti tarafından gördüğü bio-iktidar muamelesi günümüzde yeni boyutlara taşınmış durumda. Özellikle 2014'ten itibaren, IŞİD'e karşı mücadele ile tanınan Kürt halkı ve Kürt kadınları dünyada gittikçe saygı görmeye başlarken aynı zamanda devletin cinselleştirilmiş şiddet kullanımı da yoğunlaşmıştır. Kürt kadın hareketinin farklı yapıları tarafından yayınlanan perspektifler bu süreçteki gelişmelerin hem soykırımcı hem de kadın-kırımcı olduğunu vurgular. Müzakere sürecinin bitişinde, 2015'te Varto'da Ekin Wan'a (Kevser Eltürk) ait cansız bedenin Türk askeri tarafından çıplak bir şekilde yayınlanması aslında daha sonra gelecek olayların bariz bir özetini sunmuştu. Bu dönemde yaşanan devlet şiddeti Cizre, Şırnak, Nusaybin, Sur gibi yerlerde sivilleri hedef alırken, özel savaş konsepti olarak tecavüzcü ve cinsiyetçi söylemlere başvurmuştu.[8] 2015'ten itibaren Kürt kadının siyasi iradesinin kırılmasını sağlamak

[8] Nurcan Baysal, "Cizre'deki evlerin içinden: "Kızlar biz geldik siz yoktunuz" yazıları, yerlerde sergilenen kadın çamaşırları!." *T24*, 2016. Erişim: https://t24.com.tr/yazarlar/nurcan-baysal/cizreningorunmeyenleri,14049.

için iktidar sistematik bir şekilde, vekilleri ve belediye eş-başkanları dahil, binlerce Kürt kadın aktivistini tutuklamıştır. Kadın hareketinin birçok kurumunu kapatıp yasaklamıştır.

Aynı zamanda Türkiye devletinin militarist politikaları erkek egemen sistemin çıplak yüzünü temsil eden radikal İslamcı grupları Kürdistan'ın farklı bölgelerine salarak, Cumhuriyetin temelinde yatan kırım zihniyetini sınırlar ötesine taşımıştır. Rojava'da "kadın devrimi" olarak adlandırılan sürece yönelik saldırılarda kadınlara karşı yürütülen katliamları (örneğin Barış Pınarı Harekâtı kapsamında 2019'da siyasetçi Hevrîn Xelef'in Türkiye'nin desteklediği Ahrar al-Sharqiya tarafından yol ortasında katledilişi), (özellikle Afrîn bölgesinde) cinsel saldırıları, sivilleri de hedef alan silahlı insansız hava aracı kullanımı Türkiye devleti tarafından yönetilen, IŞİD ve El Kaide'den türeyen radikal İslamcı grupların medya ve sosyal medya yolu ile paylaştığı Kürt kadın savaşçıların işkence edildikten sonra öldürülmeleri ve ölüm sonrası beden bütünlüklerine zarar verildiğini gösteren görüntüler aslında 1990'lardan beri Türk devletinin eski savaş yöntemlerini yeniden uyguladıklarını gösteriyor. Bu saldırılara karşı seferber olan Türkiye sınırları içerisindeki kadınlar da her türlü devlet şiddeti ile karşı karşıya kalmaya devam ediyor.

Burada özellikle Latin Amerikalı feministlerin geliştirdiği *feminicide* (kadın-kırımı) kavramı ile devlet ve ataerki arasındaki bağlantılara dikkat çekmekte fayda vardır. Rita Segato'nun belirttiği gibi, cinsel şiddetin sembolik gücü ve kodları neredeyse evrensel bir şekilde okunabilen ataerkilliğin geçer dilidir: "Fiziksel ve ahlaki boyun eğdirmeyi bir tek eylemde birleştirerek," tecavüz ve farklı cinselleştirilmiş saldırılar "cinselliğin şu an dünyadaki bildiğimiz şeklinin bir işlevi ve rolünün sonucu olarak" anlam kazanır. Segato'ya göre, farklı bağlamlarda, failler "aynı toplumsal cinsiyet tasavvuruna sahiptir, aynı dili konuşur ve birbirleriyle rahat anlaşırlar."[9] Bu minvalde, soykırım ve işgalcilik cinselleştirilmiş şiddete ve dolayısıyla kadın cinayetlerine dayanır. Diğer şiddet biçimleri (tecavüz dahil) ise kadınların fiziksel ve sembolik aşağılanmasını sağlar. Bu bağlamda, devlet ve iktidarın cinselleştirilmiş şiddetle hedeflediği kadının kimliksizleşmesi ve mülksüzleşmesidir. Kadınlara yönelik şiddet aracılığıyla toplum yakalanıp teslim alınmak istenir ve böylece iradesiz, politikasız ve savunmasız kılınmaya çalışılır. Kısacası hem savaşta hem de barışta, toplumsal ve fiziksel kadın cinayetleri şiddet yoluyla toplumu cezalandırmayı, kontrol ve disiplin altına almayı amaçlar.

---

[9] Rita Laura Segato, "Territory, Sovereignty, and Crimes of the Second State: The Writing on the Body of Murdered Women." ed. Rosa-Linda Fregoso and Cynthia Bejarano, *Terrorizing Women: Feminicide in the Américas*, Durham: Duke University Press, 2010. p. 74.

Değerlendirmelerinde bu farklı noktalara dikkat çeken, Rojava'daki kadın hareketi Kongreya Star, örgütlü kadınların hedef alınmasını 'siyasi kadın-kırımı' olarak tanımlamıştır.[10] Bu anlamda, 2021 yılında Deniz Poyraz'ın daha önce Suriye'de silahlı eğitim görmüş olan ülkücü Onur Gencer adlı zanlı tarafından HDP İzmir binasında katledilmesi gibi örnekler, ataerkil devlet şiddetinin sınır tanımaması kadın hareketi tarafından daha da görünür kılınmıştır. Buna karşı gelişen eylemler de aynı şekilde bütünselliğe önem yüklemektedir. Kadın mücadelesi, LGBTİ+ hak mücadelesi, siyasi tutsaklara özgürlük, barış sürecine geri dönüş talebi, Rojava, Mexmûr, Şengal gibi yerlere saldırılara hayır eylemleri, basın özgürlüğü, yerel yönetimin savunması, İstanbul Sözleşmesi'nden geri çekilmesine karşı çalışmalar, ekolojik direniş gibi eylemler ve toplumsal hareketler Kürt kadınları öncülüğünde birbiriyle bağlantılı olarak ve eş zamanlı yürütülmektedir.

Sonuç Niyetine: Evrenselleşmeye Doğru – Dünya Kadın Mücadelesi ve Kürt Kadınları

Cumhuriyetin 100. yılı yaklaştıkça, devletin kadınlara yönelik politikasını hala kırım, asimilasyon, inkar ve şiddet ile yürütmesi söz konusu. Buna rağmen iktidarın karşısında duran Kürt kadın hareketi aynı zamanda Türkiye devlet sınırları içerisinde yaşayan tüm kadınların bölgesel ve küresel mücadelelere erişebilmeleri için yeni yöntemler ve imkanlar yaratmaktadır.

Kürt kadınları örgütlü güçlerine dayanarak kendilerini Cumhuriyet'in en ezilmiş ve hatta yok edilmiş kimliği olmaktan kurtarıp, vatandaşlık, kimlik, demokrasi gibi terimleri pratikte kendilerini yeniden tanımlama konumuna getirmeye çalışmışlardır. Bu şekilde Cumhuriyet'in ötekileri olarak hem iktidara meydan okumaya devam edip, hem de yeni toplumsal sözleşmeler, politik söylemler ve formatlar geliştirip halklara sunarak demokratik modernite, demokratik özerklik gibi kavramlara dayanarak, alternatif eş yaşam modelleri ortaya koymaktadırlar. Bu mücadeleler sadece kendi bölgelerine yönelik değil, devlet sınırları içinde yaşayan tüm toplumlar ve halklar içinde yürütülmektedir. Bundan da öte, Demokratik Kadın Konfederalizmi'nin[11] inşa süreci ile birlikte, Ortadoğu bölgesinin demokratikleşmesi hedeflenmekte ve küresel çapta sistem-karşıtı hareketler ve direniş kültürleri ile ortak mücadele geliştirilmektedir. Siyasi özneliğe erişen Kürt

[10] Kongreya Star, "Qetilkirina jin ya siyasî: Qetilkirina sistematîk ya jinen siyasî ji hela dewletan", *Women Defend Rojava*, 2020. Access: https://womendefendrojava.net/wp-content/uploads/2020/12/Qetilkirina-jin-ya-siyasi.pdf

[11] Demokratik Konfederalizm, Abdullah Öcalan tarafından 2005 yılında İmralı Adası Cezaevi'nden açıklanan bir siyasi çerçevedir. Kürdistan Özgürlük Hareketi'nin 1990'ların ortalarından itibaren yaşadığı 'paradigma değişiminin' bir ürünü olarak sunulmuştur. Kürt kadın hareketi, devlet dışı bir sistem olarak paralel bir özerk Dünya Kadın Demokratik Konfederalizmi geliştirme iddiasındadır.

kadınları ve onlarla birlikte Türkiye halklarını temsil eden birçok kadın, Ortadoğu'da ve diasporada kendi taleplerini, iddialarını ve projelerini tanıtmak için uluslararası konferanslar düzenleyerek, heyetler, siyasi ilişkiler ve ortak mücadele zeminleri oluşturarak dünya kadınları ve toplumları ile buluşma çalışmalarını yürütmektedirler. Bugün birçok yerde Kürt kadınlarının mücadelesi özgürlük, direniş ve yeni yaşam inşası ile özdeşleşmiştir.

Maddi, siyasal ve ekonomik olarak her ne kadar egemen merkeziyetçi politikalara maruz kalmış olsalar da Cumhuriyet'in sınırlarına sığdırılamayan, uymayan Kürt kadın gerçekliği kendisini evrenselleştirdikçe devletin (coğrafi, ideolojik, ontolojik, ve manevi) sınırlarında gelişen direnişleri ile özyönetim, kendi kaderini tayin hakkı, demokrasi ve adalet arayışları gibi olguları devletin egemenliğinden sıyırabilmeyi hedeflemişlerdir. Devletin sunduğu yasal-hukuksal çerçevelerin ötesinde bunları en azından bir dereceye kadar "kadın renkleri" ile kuşatmayı başarmışlardır. Bu şekilde yaşam ölçülerini devletin kozmolojisinden kurtarıp yeniden anlamlandırma ve adlandırma çabaları devam ediyor.

SIRADAN ÖZNELER: TEORİNİN SUSTUĞU, ÇEPERİN GETİREBİLDİKLERİ

Dilan Salık[1]

Kürtler için gündelik hayatlarında, kişisel ve kolektif hafızalarında bir yarılma anlamına gelen Lozan Antlaşması'nın yüzüncü yılına gelirken, bu derleme yüzyıllık güç ilişkilerini ve Kürtlerin zaman ve mekân içinde ürettikleri farklı direniş, direnç ya da hayatta kalma biçimlerini anlamak için değerli ampirik olgular öneriyor. Bu makale ise öncelikle Kürt kadınlarının öznelik inşalarını kapsayan literatüre genel bir giriş yapmaktadır. İkinci olarak, yaygın bir şekilde atıfta bulunulan çalışmalardaki ortak eğilimleri ele almakta ve evrenselleştirici yaklaşımları sorunsallaştırmaktadır. Son olarak, bu yazı, Kürt kadınların özne olma deneyimlerindeki olası farklılıklara eğilmek amacıyla, hem devlet ideolojisine bir aidiyet hissetmeyen hem de hakim muhalif söylem ve kurumların 'çeperindeki[2]' kadınların, 'sıradan' hayat deneyimlerini eleştirel ve daha kapsayıcı bir etnografik anlayışın temeli olarak önermektedir.

Böylesine 'ötekileştirilmiş' bir topluluk göz önünde bulundurulduğunda, günümüzde tarihten, toplumsal hareket, göç ve de diaspora araştırmalarına kadar uzanan Kürt çalışmalarının bu topluluğa eleştirel, teorik ve metodolojik yaklaşımlar sunduğunu görmek son derece olumlu olmakla birlikte, bu çalışmalarda Kürt kadınlarının sıradan yaşam pratiklerinin, özne olma biçimlerinin hala marjinal kaldığını, dergilerde, tezlerde ya da kitap derlemelerinde bile 'iliştirilmiş veri' olarak sınırlandırıldığı da yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu marjinalleştirmenin aksine, son yirmi yılda, özellikle kadın akademis-

[1] Doktora Öğrencisi, Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP), Université de Paris Cité.

[2] Makale boyunca detaylandırılacak olsa da; burada çeperdeki kadınlardan kasıt, kadınların ötelenmiş özneler olmaları değil, aksine hem sosyal hem mekânsal anlamda içerisine yerleştikleri çeperi, kendi davranış biçimlerini kısmen de olsa sürdürebildikleri bir varoluş sahasına dönüştüren bireyler olmalarıdır. Her ne kadar Kürt kadınlarının, büyük kentlerin kenar mahallelerinde yaşamak durumunda kalması bir tesadüfe indirgenemeyecek, sınıfsal ve etnik kutuplaşmaları işaret etse de aynı zamanda bu kadınların kendi gündelik yaşamlarını inşa etme pratikleriyle mevcut sosyal, ekonomik ve politik kent yapısını da dönüştürdükleri de göz ardı edilmemelidir.

yenler tarafından, Kürt kadınlarının kişisel veya kolektif yaşam tecrübelerini 'değerli' bir bilgi üretim kaynağı olarak kabul eden eleştirel bir tavır da geliştirilmiştir.

Kürt Kadınları Üzerine Yapılan Çalışmalara Genel Bir Bakış

Kadınların Siyasallaşma Deneyimleri

Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte milliyetçi rejimin toplumu homojenleştirme[3] eğiliminin bir sonucu olarak Kürtler, Türkleştirme ve Kürtsüzleştirme[4] politikalarının hedefi haline gelmiştir. Bu durum, 1970'lerin sonuna doğru Kürt siyasi hareketinin ortaya çıkmasına zemin hazırlarken, aynı zamanda Kürt şehirlerinin terör bölgesi olarak damgalanmasına da neden olmuştur. Bu damgalamayı 1980 cuntası, ardından 1990'larda zorla kaybetmeler, toplu köy boşaltmaları ve yerinden etmeler, gittikçe derinleşen ekonomik güvencesizlik izlemiştir. İnsanlar evlerini, anılarını, yani gündelik hayata dair aşinalıklarını geride bırakarak, ötekileştirmelere ve çeşitli yaftalamalara maruz kaldıkları Türkiye'deki metropollere sığınmak durumunda kalmışlardır. Bu bağlamda, Türk metropolleri, 'medeni olmayan', 'geri kalmış doğu' olarak 'Kürt kırsal nüfusu' ile 'medeni', 'modern batı' olarak Türk nüfusu arasındaki ikiliğe dayanan Türklüğün öz-oryantalist bir bakışla kendini yeniden kurduğu gerilim bölgeleri haline gelmişlerdir. Böyle bir kentsel yapı, 1990'larda giyim ya da gündelik yaşam alışkanlıkları temelinde şehirdeki kodlardan ayrışan ve genellikle Türkçe bilmeyen Kürt kadınlarını daha kırılgan kılmıştır. Bu durum, temel geçim kaynaklarının ortadan kaldırılması ve zorla yerinden edilmeler gibi dışlama ve eşitsizlik politikalarına bağlı olarak, Kürtlerin "sosyal dışlanmanın mekânsal ayrıştırmayla iç içe geçtiği" Türkiye metropollerinde politikleşmesi ile sonuçlanırken, aynı zamanda metropollerin çeperleri, zamanla kırsal insanlar için bir mahrumiyet ya da kapatılma alanı olmanın ötesine geçerek, özellikle Kürt kadınları için şehirdeki ağır ekonomik koşullara direnebildikleri, içine doğdukları davranış ve duygulanım biçimlerinin sürdürebildikleri ve zaman zaman cinsiyetçi sosyal yapıları sorgulayan farklı öznelik (*agency*) biçimlerini inşa ettikleri alternatif varoluş alanlarına dönüştüler.

---

[3] Veli Yadırgı, "The Political Economy of Kurdistan: From Development to De-Development", ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Güneş, and Veli Yadırgı, *The Cambridge History of Kurds*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 199.; Hamit Bozarslan, *Histoire de La Turquie: De l'Empire à Nos Jours*, Paris: Tallandier, 2013.

[4] Mesut Yeğen, "Kurdish Nationalism in Turkey, 1898–2018", ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Güneş, and Veli Yadırgı, *The Cambridge History of Kurds*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 317.

Mevcut literatüre gelecek olursak, Kürt partilerindeki eş-başkanlık sistemi özelinde kadınların politika yapma mekanizmalarına doğrudan katılımını anlamaya dönük[5], barış aktivizmi[6], kadın aktivizmi ve milliyetçilik ilişkisi[7], Kürt ve Türk kadın aktivistleri arasındaki işbirliği ve karşıtlıklar[8], *Jineoloji* tartışmaları[9], Avrupa Kürt diasporasında kadınlar[10] gibi konularda çok sayıda makale ve kitap çalışması yapılmıştır. Bazı tarihsel yaklaşımlar da Osmanlı dönemindeki öncü en-

[5] Hazal Atay, "Institutionalizing Kurdish Women's Political Engagements Party Politics and Affirmative Action Measures", ed. Ayça Alemdaroğlu and Fatma Müge Göçek, *Kurds in Dark Times*, Syracuse: Syracuse University Press, 2023, p. 334–55.; Ofra Bengio, "Game Changers: Kurdish Women in Peace and War", *The Middle East Journal*, vol. 70, no. 1, 2016, p.30–46.; Lucie Drechselová, "La participation politique des femmes au sein du mouvement pro-kurde en Turquie", *Anatoli. De l'Adriatique à la Caspienne. Territoires, Politique, Sociétés*, no. 8, 2017, p. 257–74.; Adnan Çelik and Lucie Drechselová, *Kurds in Turkey: Ethnographies of Heterogeneous Experiences*, London: Lexington Books, 2019.; Umut Erel and Necla Açık, "Enacting Intersectional Multilayered Citizenship: Kurdish Women's Politics", *Gender, Place & Culture*, vol. 27, no. 4, 2019, p 487-496.

[6] Nadje Al-Ali and Latif Taş, "War Is like a Blanket", *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 13, no. 3, 2017, p. 354–75.; Nisa Göksel, 'Losing the One, Caring for the All: The Activism of the Peace Mothers in Turkey', *Social Sciences*, vol. 7, no. 10, 2018, p. 174.

[7] Nadje Al-Ali and Latif Taş, "Reconsidering Nationalism and Feminism: The Kurdish Political Movement in Turkey", *Nations and Nationalism*, vol. 24, no. 2, 2018, p. 453–73.

[8] Çağla Diner and Şule Toktaş, "Waves of Feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish Women's Movements in an Era of Globalization", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, vol. 12, no. 1, 2010, p. 41–57.; Yeşim Arat and Ayşe Gül Altınay, "KAMER, a Women's Center and an Experiment in Cultivating Cosmopolitan Norms", *Women's Studies International Forum*, no. 49, 2015, p. 12–19.; Nadje Al-Ali and Latif Taş, "Clashes, Collaborations and Convergences: Evolving Relations of Turkish and Kurdish Women's Rights Activists", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, vol. 21, no. 3, 2019, p. 304–18.; Anil Al-Rebholz, "Gendered Subjectivity and Intersectional Political Agency in Transnational Space: The Case of Turkish and Kurdish Women's NGO Activists", ed. Angelia R. Wilson, *Situating Intersectionality: Politics, Policy, and Power*, New York: Palgrave Macmillan US, 2013, p. 107–29.

[9] Meral Düzgün, "Jineology: The Kurdish Women's Movement", *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 12, no. 2, 2016, p. 284–87.; Nükhet Sirman, "When Antigone Is a Man: Feminist Trouble", ed. Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, *Vulnerability in Resistance*, Durham: Duke University Press, 2016, p. 191–210.; Latif Taş, *Authoritarianism and Kurdish Alternative Politics: Governmentality, Gender and Justice*, Edinburgh University Press, 2021. Jineoloji Committee Europe, "Open Letter to the Public About the Article "Beyond Feminism? Jineolojî and the Kurdish Women's Freedom Movement", *Jadaliyya*, 2021.; Nadje Al-Ali and Isabel Käser, "Where Do We Go from Here? Jineolojî and the Challenges of Decolonizing Knowledge Production", *Jadaliyya*, 2021.

[10] Minoo Alinia, "Spaces of Diasporas: Kurdish Identities, Experiences of Otherness and Politics of Belonging", Gothenburg: Gothenburg University, 2004. Kariane Westrheim, "Learning Processes and Political Literacy among Women in the Norwegian Kurdish Diaspora", ed. Haci Akman, *Negotiating Identity in Scandinavia: Women, Migration, and the Diaspora*, Oxford: Berghahn Books, 2014, p. 127–49.; Nisa Göksel, "A Displaced, Unsettle Political Subject; Kurdish Women's Struggles in Europe", ed. Ayça Alemdaroğlu and Fatma Müge Göçek, *Kurds in Dark Times*, Syracuse: Syracuse University Press, 2023, p. 356–88.

telektüel Kürt kadınlarına, erken Cumhuriyet döneminde Cumhuriyetin sömürgeci medenileştirme misyonunun bir aracı olan 'anaç sömürgeciliğe,'[11] kadınların liderlik pozisyonlarına[12] odaklanmaktadır. Tarihten diasporaya uzanan bu geniş skalada, kadınların siyasal mücadelelerde kendilerine farklı eylem alanları açarken, bir yandan da 'yeni devrimci özneler', 'kurbanlar', 'kahramanlar' ve 'tanrıçalar' olmalarını talep eden hegemonik temsiller tarafından da kısıtlandıkları gözlemlenebilir.

Örneğin Lale Yalçın Heckmann, *Azadî*, *Özgür Halk*, *Roza* gibi bazı gazete ve dergileri inceleyerek hegemonik kadın temsillerini araştırır ve üç temel sınıflandırmanın ortaya çıktığı sonucuna varır: kadın gerillalar ve siyasetçiler, son olarak geleneğin ve ulusun taşıyıcıları olarak anneler.[13] Heckmann'ın analizine benzer olarak Esin Güzel de, kadın savaşçıların yazdığı günlük ve anıların yanı sıra eski bir gerillayla yapılan bir söyleşiden yola çıkarak, kadın militan olmanın ne ifade ettiğine ve "kadınların güçlenmesi ethosundaki" çelişkilere bakmaktadır.[14] Bu metin, kadınların savaştaki öncü rollerinin aksine, politik hareketin savaşçılardan yeni 'ahlaki özneler' olmalarını talep etmesi sonucu kadınların kendi kişisel deneyim ve hislerini yazdıkları günlüklerde açığa çıkarmadıklarını savunmaktadır. Her ne kadar bu çalışmalar hareketin cinsiyetçi ve dar milliyetçi eğilimlerine eleştirel bir yaklaşım sunmayı amaçlasa da kadınların tüm kısıtlanma veya kısıtlama biçimlerine rağmen özneliklerini nasıl oluşturduklarına değinmemektedirler. Heckmann ve Düzel'in analizleriyle aksine, Nazan Üstündağ, kadınların hareket içindeki hakim temsil politikalarına rağmen makro politikalarda radikal değişimler yaratan aktif aktörler olabileceğini, üç politikacı üzerinden örneklendirmektedir.[15] Örneğin, Leyla Zana'nın 1991'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde sarı, kırmızı, yeşil renklerini taşıyarak, Kürtçe yemin etmek konusundaki 'inatçı ısrarının', parti disiplininin, erkek yoldaşlarının, eşinin ve kendisine karşı akrabalık terminolojisi kullanan meclis başkanın 'erkek egemenliğini' ihlal ettiğini ileri sürmektedir[16]. 2009'da Emine Ayna hem 'bir kadın' hem de 'bir Kürt' olarak devlet

[11] Zeynep Türkyılmaz, "Maternal Colonialism and Turkish Woman's Burden in Dersim: Educating the "Mountain Flowers" of Dersim", *Journal of Women's History*, vol. 28, no. 3, 2016, p. 162–86.

[12] Martin Van Bruinessen, "From Adela Khanun to Leyla Zana: Women as Political Leaders in Kurdish History", ed. Shahrzad Mojab, *Women of a Non-State Nation: The Kurds*, California: Mazda Publishers, 2001, p 95–112.

[13] Yalçın-Heckmann, "Kürt Kadınlarının İmajı - Bazı Eleştirel Değerlendirmeler", *Birikim*, no. 119, 1999, s. 17-30

[14] Esin Düzel, "Fragile Goddesses: moral subjectivity and militarized agencies in female guerrilla diaries and memoirs", *International Feminist Journal of Politics*, vol. 20, no. 2, 2018, p. 137–152.

[15] Nazan Üstündağ, 'Antigone as Kurdish Politician: Gendered Dwellings in the Limit Between Freedom and Peace', *History of the Present*, vol. 9, no. 2, 2019.

[16] A.g.e., p. 122

ile Kürt hareketi arasındaki açılımın bittiğini hükümetten önce ilan etmesi ve de Gültan Kışanak'ın 2011'de meclisteki bir konuşmasında, Roboski'den[17] devleti sorumlu tutması da benzer örnekler olarak ileri sürülmektedir. Üstündağ, bu söylem analizleri üzerinden, kadınların yasa ve yasadışılık arası 'eşikteliğini,' hem devletin hem Kürt hareketinin ataerkil egemenliğini sorgulayan başka bir egemenlik talebi olarak görür ve "iz bırakan bir karşı duruş"[18] olarak tanımlar. Bu çalışmalar kadınların öznelik inşalarına farklı noktalardan eğilirken, odak genellikle toplumsal hareketler ve politika yürüten kurumlarda rol oynayan kadınlarla sınırlı kalmış, daha önce belirtilen sebeplerle göçertilen kadınların özneliklerini ve sıradan hayatı yeniden inşaları bu araştırmaların kapsamına girememiştir.

Eşiklerde Yaşayan Özneler Olarak Kadınlar

Türkiye'de Kürt kadınları bağlamında sıradan yaşam üzerine çok az çalışma olmasına rağmen, bazı akademisyenler sıradan aktörlerin makro siyasetin şekillenmesinde rol oynayabileceği ve zamanla politik ve temel aktörler haline gelebildiklerini de göz ardı etmemişlerdir. Sevdikleri için usulünce bir cenaze töreni talep eden zorla kaybedilenlerin yakınları ya da uzun vadede hak ihlallerinin önüne geçmek için barış talep eden Barış Anneleri, 'sıradanlığın' sınırlarını özelden kamusala, kişiselden kolektife genişleten bir anlayış ve politik tavır oluşturuyorlar. Tam da bu temelde, Özgür Sevgi Göral[19] Cumartesi Anneleri buluşmalarını, geçmişi bugüne, kişisel olanı politik olana bağlayan ve gündelik hayat mücadelelerinin yanı sıra özgül politik öznelliklerin ortaya çıkmasına da kapı aralayan alternatif bir hafızalaştırma pratiği olarak tanımlıyor. Farklı bir açıdan Meltem Ahıska, kadınların adalet talebiyle bir araya gelerek, ulusal ideoloji tarafından sürekli araçsallaştırılan anneliğin anlamını dönüştürdüklerini belirtmektedir.[20] Bu bireyler siyaset yapmak gibi özel bir motivasyona sahip olmamakla birlikte, tam da siyaset yapıyor olma deneyiminden kaynaklı politikleşmişlerdir. Dolayısıyla, 'kaybın' kendisini, içerisinde toplumsal ve siyasi hikayeleri, isimleri ve imgeleri barındıran alternatif bir 'zaman-mekana' dönüştürdüler ve kendileri

[17] 28 Aralık 2011 gecesi, geçimlerini kaçakçılıkla sürdüren, çocuk ve gençlerden oluşan 34 kişi devlet tarafından gerçekleştirilen askeri bombardıman sonucu, Roboski sınırında öldürülmüştür.

[18] Üstündağ, Antigone as Kurdish Politician: Gendered Dwellings in the Limit Between Freedom and Peace, p. 124

[19] Özgür Sevgi Göral, "Memory as Experience in Times of Perpetual Violence: The Challenge of Saturday Mothers Vis-à-Vis Cultural Aphasia", *Kurdish Studies*, vol. 9, no. 1, 2021, p. 77–95.

[20] Meltem Ahıska, "Counter-Movement, Space and Politics: How the Saturday Mothers of Turkey Make Enforced Disappearances Visible", ed. Estela Schindel and Pamela Colombo, *Space and the Memories of Violence: Landscapes of Erasure, Disappearance and Exception*, London: Palgrave Macmillan UK, 2014, p. 171.

de bu süreçte önemli bir dönüşümden geçtiler.[21] Üstündağ da Ahıska ile aynı doğrultuda, Cumartesi Annelerinin ve ardından Barış Annelerinin "aile içinde kendilerine biçilen rolleri genişletmesiyle" kamusal tartışmalara katılarak, hegemonik annelik anlayışına meydan okuduklarını vurguluyor.[22] Kadınlar sokaklarda yası, acıyı ve hatırlamayı örgütleyen aktörler olarak cinsiyetçi hanedeki özel annelik rollerinin kapsamını genişletirken, erkekler çoğunlukla evde kalıyor, dolayısıyla burada genel-geçer annelik ve babalık rollerinin dışına çıkılıyor. 'Ya/ya da' ikiliğine dayalı çalışmaların aksine, bu üç çalışma çoğunlukla 'eşikte' yaşayan kadınların kişisel ve kolektif, sıradan ve istisnai arasında gidip gelerek ya/ya da yaklaşımının ötesinde bir yere tekabül ettiklerini göstermektedir. Çeperdeki özneler halkı, zorla kaybedilen insanlar için ahlaki ve siyasi görevlerini yapmaya çağırarak nihayetinde kolektif eylemin sınırlarını belirliyor.

Handan Çağlayan'ın da 2006 yılında sunduğu tezinden yola çıkarak yazdığı kitabı, *Kürt Hareketinde Kadınlar; Analar, Yoldaşlar ve Tanrıçalar*, farklı öznelik deneyimlerini, aktivistler, siyasetçiler, anneler, gerillalar üzerinden bir araya getirerek kadın çalışmalarında özgün bir etnografi sunuyor[23]. Kadınların kendi siyasi, toplumsal ve gündelik temsillerinden ortaya çıktığı için incelikli bir sorgulama ve çoğu çalışmada hızla taranan ya da 'son dakika iliştirilen' öznelerin kendi seslerini duymamızı sağlıyor. Çalışma bir yandan kadınların haklarını geri almak için acılarını siyasallaştırarak politik özneler haline geldiklerini gösterirken, öte yandan, onların namus ve iffet gibi kadın bedeniyle ilişkilendirilen normatif terminolojileri nasıl sorunsallaştırdıklarına da dikkat çekiyor. Kadınlar hem hareket içindeki cinsiyetçi normatifliklere[24] hem de devletin egemenliğine meydan okurken, özellikle devam eden çatışmalarda ve namus temelli kadın cinayetlerinde öldürülen 'yası tutulamayanların (*ungreavable*)' yasını tutarak, onları usulünce son yolculuğuna uğurluyorlar. Dolayısıyla bu etnografi, kadınları devlet şiddetine dair farklı kavrayışlar üreten ve Kürt hareketi ile toplumuyla eleştirel ilişkiler kurabilen özneler olarak ele alıyor.

Evrenselci Eğilimlere Eleştirel Bir Bakış

Yukarıda değinilen tartışmaların aksine, kadınların sosyal, ekonomik ve politik

[21] Ahıska, Counter-Movement, Space and Politics: How the Saturday Mothers of Turkey Make Enforced Disappearances Visible,p. 171-72.

[22] Nazan Üstündağ, 'Mother, Politician, and Guerilla: The Emergence of a New Political Imagination in Kurdistan through Women's Bodies and Speech', *Differences* 30, no. 2 (2020): 117–19.

[23] Handan Çağlayan, *Women in the Kurdish Movement*, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.

[24] İslami prensiplere göre cenaze defin işlemi erkekler tarafından gerçekleştirilir, ama özellikle kadın cinayetleri ve çatışmalarda öldürülen kadınları, kadınlar en ön saflarda durarak ve hatta kendi elleriyle gömerek uğurluyorlar.

şartlara göre değişkenlik gösteren öznelik inşalarını yadsıyarak, onları 'ezen erkek akraba ve cinsiyetçi toplum' üzerinden tanımlamaya çalışan dolayısıyla kadınları 'kurban' kategorisiyle homojenleştiren, liberal feminist ve oryantalist yaklaşımlar, teorik veya metodolojik aşırı belirlemeler üretmektedir.[25] Buna benzer bir noktadan, Özlem Belçim Galip de mevcut literatürdeki batı odaklı veya özoryantalist bakış açılarını eleştirerek, Kürt kadınlarını pasif kurban diskuruyla sınırlamanın sorunlu olduğu gibi, politikacı ya da savaşçı olanları da 'geri kalmış', 'geleneksel' topluluklarına karşın seküler özneler olarak kavramanın da aynı derecede sorunlu olduğuna işaret ediyor.[26] Böylesine karmaşık bir alanda, aslında metodolojik 'kestirmelere' ve bunlardan kaynaklanan etik sorunlara dikkat çeken bu eleştiriye katılırken, batı-merkezli, liberal merceğin eleştirel bir nosyon sunmak yerine, cinsiyetçi basmakalıp fikirleri yeniden üretip, güçlendirebileceği ihtimalini de hafife almamak gerektiğini belirtmek isterim. Farklı sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi eşitsizlikleri görmezden gelen ve kadınların deneyimlerini karşıtlık odaklı, genelleyici dar sınıflandırmalara indirgeyen bir bakış açısı, kadınların kesişimsel baskılarla baş etme ve mevcut güç ilişkileri içinde farklı roller oynama kapasitelerini inkâr eder. Bu bireyler kendi hayatlarının özneleridir; bu da onları 'erkek akrabalarının kristalleşmiş kurbanları' olarak değil, öncelikle kendi gündelik gerçekliklerinin özneleri olarak tanımayı gerektirir. Kürt toplumundaki kadınlar, özellikle yaş alma yoluyla ve annelik pozisyonuyla, özel alandan kamusal alana gündelik koşulların düzenlenmesinde kritik bir role sahip olabilirler.[27] Kadınların egemen kurum ve kuruluşlardaki yakın dönem mücadeleleri ve birikimleri, yıllardır çok boyutlu sosyal, ekonomik, kültürel eşitsizliklerle, cinsiyetçilikle mücadele ya da pazarlık eden çeperdeki kadınların deneyimlerinden bağımsız düşünülmemelidir. Sonuçlandırmak gerekirse, "Kürt siyasal hareketi öncesi kadınlar mahkumdu, sonrası özgürleşti" yaygın söylemi kadınların güncel politik mücadeleler öncesi direniş ve direnç biçimlerini göz ardı ederken, güncel hareketlerin de nihai bir özgürlüğe tekabül ettiği yanılgısına çıkabilir. Her ne kadar Kürtlerin politik ve toplumsal hareketliliği kadınların karşılaştığı sosyal, ekonomik, etnik, cinsel eşitsizlikleri gündeme getirip tartıştırtsa da var olan adaletsiz-

[25] Isabel Käser, *The Kurdish Women's Freedom Movement: Gender, Body Politics and Militant Femininities*, Cambridge: Cambridge University Press, 2021.; Nadje Al-Ali and Isabel Käser, "Beyond Feminism? Jineolojî and the Kurdish Women's Freedom Movement", *Politics & Gender*, vol. 18, no. 1, 2022, p. 212–43.; Nadje Al-Ali and Latif Taş, "Kurdish Women's Struggles with Gender Equality: From Ideology to Practice", *Third World Quarterly*, vol. 42, no. 9, 2021, p. 2133–51.

[26] Özlem Belçim Galip, "Move over? Feminist Reading of Academic Writing on Kurdish Women", *Asian Journal of Women's Studies*, vol. 27, no. 4, 2021, p. 6-15.

[27] Özlem Belçim Galip, "Recognition of Power: The Agency of Kurdish Women in Their Everyday Practices", *European Journal of Women's Studies*, vol. 29, no. 3, 2022, p. 6.

likleri nihai bir şekilde ortadan kaldırdığı söylenemez. Yine hakim kurum ve söylemlerin çeperindeki kadınlar da daha geniş kitlelere hitap edip, radikal politik değişimler yaratmasalar dahi kendi gündelik ve sosyal hayatlarında, mevcut imkan ve olanaklarına göre toplumsal değişimlere kapı aralayabilirler.

Sıradan Kavramını Eleştirel Bir Metot Olarak Yeniden Düşünmek

Daha önce de belirtildiği üzere, politik üretimin ya da silahlı mücadelenin bir parçası olan kadınların akademik ilginin ve bilgi üretiminin odağında yer aldığı görülmektedir. Bu odaklanma bir yandan belirli öznelik inşalarını görünür kılmayı başarırken, diğer yandan sıradan öznelerin deneyimlerini muğlakta bırakmaktadır. Dolayısıyla, 'politika üretenler' ve 'diğerleri' ikiliğine dayanan bir başka evrenselleştirme biçimi üretilmektedir. Tam bu noktada, bazı kritik sorular ortaya çıkıyor: Bu çalışmalarda kimlerin hayatları görünmez kılınıyor ve susturuluyor? Çalışmalarımızda yaygın bir şekilde benimsenen direnen özne ve mağdur ayrımı, Kürt kadınların pratik yaşam dokularıyla ne kadar örtüşüyor? Politik özneleri, kadınların güçlenme ve direniş pratiklerini sadece egemen kurum ve kuruluşlarda arayan çalışmaların sustuğu çeperdeki sıradan özneler nasıl kavranabilir? Dolayısıyla, her gün kesişimsel güvensizlikler içerisinde yaşarken belirli sosyal, ekonomik, siyasi ve cinsiyetçi eşitsizliklerin üstesinden gelmek için kendi stratejilerini üreten 'sıradan' kadınların yaşam dokularında kimlerin özne ve neyin politik olduğu nasıl yeniden düşünülebilir? Bu sorulara yanıt verebilmek için, Batılı ya da Batı yönelimli muhafazakâr direniş ve öznellik kavrayışından, kendimizi arındırmamız diğer bir deyişle dekolonize etmemiz gerekiyor. Bu noktada, bu makale, belirli zapturapt edilmiş bilgi biçimlerini (*subjugated knowledge)* ortaya çıkarmak için sıradan olanı akademik bilgi üretiminin merkezine taşımayı ve ayrıca özneleşmeyi mutlak bir meydan okuma ya da direnişi 'cinsiyetçi toplumsal yapıların' kökten lağvedilmesi olarak varsayan belirli akademik muhafazakarlıkları ve 'epistemik asimetrileri' sorunsallaştırmayı önermektedir.

Son yüzyılı takiben, evleri harabeye çevrilmiş, dilsel ve kültürel bağlamda aidiyetleri paramparça edilmiş, kendine yeterliliği yaralanmış kadınlar ya ekonomik kırılganlık ya da siyasi 'şeytanlaştırmanın' sebep olduğu yerinden edilmenin, yani 'istisnai koşulların' kurucu, gündelik kaidelere evirildiği bir ortamda, 'sıradan hayatlarını' tekrar tekrar inşa etmek zorunda kalıyorlar. Bu anlamda, çeperin çeperinde olan kadınların öznelik deneyimleri, politik olarak aktif kadınların tecrübeleriyle son derece iç içe geçmektedir. Sıradan kadınların gündelik direniş ya da dirayet stratejileri fazlasıyla politiktir ve feminist yaklaşımların kapsamını çeşitlendirme potansiyeline sahiptir. Kişisel yaşam koşullarını değiştirmeye yönelik

talepleri ve mikro pratikleri, (sosyal, ekonomik, siyasi eşitsizlikleri kolektif bir şekilde ortadan kaldırmasa bile) belirli gündelik eşitsizlikleri alt edebilecekleri için politik olanın sınırlarına dair genel-geçer kavrayışlarımızı zenginleştirebilir.

Daha açık ifade etmek gerekirse; kişisel tecrübelerim vasıtasıyla, istisnai kötücül koşulların hayat kaidelerine dönüştüğü şartları ben ve benim gibi birçok bireye hissettirmeden yetiştirenlerin akademik bilgi üretiminde çoğunlukla görünmez olan 'sıradan' Kürt kadınları olduğunu gözlemliyorum. İstanbul'un kenar mahallelerinden biri olan Kağıthane Dereyolu'nda doğmuş ve iki yaşında sonu gelmeyen polis baskınları nedeniyle yerinden edilmiş biri olarak, İstanbul'un bir başka ücra köşesi olan, zorla göçertilmiş Dêrsîmlilerin yanı sıra yoksul kırsal Kürtlerin yaşadığı, Taşdelen'de büyümüş olmak bu gözlemi yapma imkanı da vermiş oluyor. Bu bana Patricia Hill Collins'in Alice Walker'ın annesi hakkındaki aktarımından yaptığı alıntıyı hatırlatıyor: "Çok çalışan annemin yaratıcı ruhu beslemeyi bilecek ya da umursayacak zamanı var mıydı?"[28] Daha çeperde seyreden öznelik icralarının sessiz ya da görünmezliği, sıradan kadınların kendilerini ifade etmedeki 'kapasite eksikliğinden' kaynaklanan bir tesadüf değil. Tam aksine, Batı üniversitelerinde eğitim almış araştırmacılar olarak bizim akademik körlüğümüz ve tutuculuğumuzun bir sonucudur. Tam da bu sebeple, 'sıradan' kavramını negatif bir çağrışımın aksine alternatif bir bilgi üretimi için yöntemsel bir araç olarak kavramamız gerektiğini belirtmek istiyorum. Elbette, bu öneri çeperdeki anlatıları evrenselleştirmek değil de epistemik indirgemecilik ve sömürgeci kavrayış riskini azaltarak "sosyal meseleleri otonomi, sömürgesizleştirme ve sosyal adalet çerçevesinde daha geniş bir bağlamda kavramayı amaçlamaktadır."[29]

Sonuç

Bu kısa makalenin sınırlılıkları dahilinde vurgulanan çalışmalar ve de bunlara karşın sunulan eleştirileri ve fikirleri sonuçlandırırken söylemek gerekir ki, Lozan Antlaşması'yla birlikte, kendi içlerinde de hali hazırda dilsel, coğrafi, inançsal ve kültürel anlamda farklılıklar gösteren Kürtler, gündelik hayatın 'olağan' akışının 'istisnai' kırılmalarla işgal edildiği bir atmosferden geçerek bugüne gelmiştir. Dolayısıyla üst veya alt sınıf fark etmeksizin herkes bu ifadesi zor 'rutinden' nasibini almıştır. Hannah Arendt'in Yahudilerin yersiz-yurtsuzluğu üzerine fikirlerinden

---

[28] Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge, 1999, p. 197.

[29] Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples, London*: Zed Books, 2021, p. 4.

ilham alarak[30], insanlar gündelik yaşamın aşinalığı anlamına gelen evlerini yitirdi, mesleklerini yani bu dünyada bir işe yaramanın verdiği özgüveni yitirdi, insanlar dillerini, yani tepkilerin doğallığını, jestlerinin sadeliğini, duyguların tam anlamıyla ifade edilebilirliğini yitirdi. Böylesi bir toplulukla çalışırken, hali hazırda hala dışlanan kurumlar ve hareketler bağlamında bireylerin kolektif öznellik inşalarını, 'zapturapt edilmiş bilgi' üretimlerini akademik tartışmalarda görünür kılmak çok değerli olmakla birlikte, var olan kompleks güç ilişkilerinin gündelik yaşama nasıl sirayet ettiği daha katmanlı bir şekilde tartışılmalıdır. Sıradan insanları akademik bilgi üretimi alanına taşımak, Küresel Kuzey araştırmacıları tarafından da yaygın olarak görmezden gelinmiştir. Kadınların öznelik inşaları, güçlenmesi ve direniş biçimleri, aktivizm, STK'lar, siyasi katılım vb. sınırlılıklar içinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Kürt kadınları özelinde de sıradan olanın kavramsallaştırılması, mevcut çalışmalarda hasır altı edilmiş bilme biçimlerini ortaya çıkarmakla kalmayıp, Küresel Güney'de geliştirilen sömürgesizleştirici bilgi üretimine de katkıda bulunabilir.

[30] Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007, p. 264-5.

DİYARBAKIR 5 NO'LU CEZAEVİNDE KÜRT KADIN SİYASİ TUTSAKLAR

Berivan Kutlay Sarıkaya[1]

Giriş

12 Eylül 1980 askeri darbesiyle birlikte daha kitlesel, sistematik ve de kanlı bir kapatma niteliğine bürünen Türkiye'deki cezaevlerinin içinde Diyarbakır Cezaevi, özellikle Kürdistan'da halkı sindirmeye ve şiddete boyun eğdirmeye yönelik politikaların mimarı olan darbe yönetiminin hassasiyetle odaklandığı bir alan oldu. Dünyanın 'en kötü şöhretli 10 cezaevi'[2] arasında yer alan Diyarbakır Cezaevi, başta PKK davasından yargılanan mahkumlar olmak üzere binlerce Kürt siyasi muhalifi tutuklamak ve hapsetmek için kullanıldı. 1980 darbesi, aradan kırk yılı aşkın bir süre geçmiş olmasına rağmen Kürtlerin hafızasında Diyarbakır Cezaevi ile somutlaşan, Kürtlere karşı baskıcı ve inkârcı politikalar; buna karşı ise mahkûmların bedenleriyle gerçekleştirdikleri direnişleriyle yerini korumaktadır.

Bugüne kadar Diyarbakır Cezaevi tarihi, Kürt Hareketi'nin kendisinin dışında *(carceral)*[3] sömürgeci Türk devletinin hegemonik anlatıları ve arşivlerinde erkek egemen bir söylemle yine erkekler tarafından anlatıldı. Cezaevinde Kürtleri yok etme ve asimile etmeye yönelik şiddetin korkunçluğu erkek mahkumların anılarında, siyasi örgütler ile insan hakları örgütlerinin raporlarında, medyada, 2010 yılında TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu bünyesinde kurulan Diyarbakır 5 No'lu Cezaevi İnceleme Alt Komisyonu'nun yanı sıra 78'liler Girişimi Derneği'nin[4] yaklaşık 500 kişiyle yaptıkları görüşmelerin sonucunda hazırladıkları raporlarda tüm detaylarıyla anlatıldı, farklı belgeseller ve sinema filmleri de

[1] Dr. Berivan Kutlay Sarıkaya, Brock Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

[2] Nico Hines, "The ten most notorious jails in the World," *Times*, 2008.

[3] Carceral devlet ile hapseden, özgürlüğü kısıtlayan, ayrımcı ve cezalandırıcı devlet tanımlanmaktadır.

[4] 78'liler Girişimi', 1978'lilerden başlayarak toplumun yoksul kesimlerine doğru genişleyen ilişkiler zemininde bir hak ile özgürlükler hareketi, 12 Eylül'le hesaplaşmanın, tarihi güncellemenin, dayanışmanın demokratik yolunu bulmanın düşüncesi ve hareketi olarak ortaya çıktı ve 2004 yılında dernekleşerek 78'liler Girişimi Derneği adı altında çalışmalarına halen devam etmektedir.

çekildi.[5] Bu çalışmaların bazılarında kadın anlatılarına rastlamış olsak da[6] cezaevinde kalmış kadınların varlığının sadece bu dönemin tarihsel yazımında ve hafızasında değil, aynı zamanda Kürt Hareketi tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen "zindan direnişlerinde" de yeteri kadar görülmediğini ve kadınların bir tür sessizliğe mahkûm edildiğini iddia edebiliriz.

Anti-emperyalist ve anti-sömürgeci mücadelelerde yer alan kadınların seslerinin akademide pek ilgi görmediğini veya göz ardı edildiğini dile getirebiliriz. Bu mücadelelerde kadın siyasi tutsakların, Kürt kadınları da dahil olmak üzere, tüm dünyada seslerinin ciddi ölçüde kaybolduğunu veya görünmez kılındığını ifade edebiliriz.[7] Kadınların genel tarih yazımından özellikle de milliyetçilik ve direniş hareketlerinin tarih yazımının epistemolojisinden dışlanması, bu sessizlikleri daha da katmerleştirdiği gibi kadınları daha da görünmez hale getirmektedir. Öte yandan anti-sömürgeci ve ulusal mücadelelerde yer alan kadınlar, bu tarih yazımı içerisinde oryantalist bir bakış açısıyla tasvir edilmekte; itaatkâr bedenler olarak nitelendirilmekte ve "terörist" olarak gösterilmektedir.[8] Diyarbakır Cezaevi, Kürt kadınlarının ilk kez toplu olarak hapsedildiği ve sömürge şiddeti-

[5] Diyarbakır Cezaevi üzerine yazılmış anı, kitap, rapor ve belgeseller;Ertuğrul Mavioğlu, *Asılmayıp Beslenenler: Bir 12 Eylül Hesaplaşması*, İstanbul: Babil Yayınları, 2004;Serbestî, 'Diyarbakır 5 No'lu Askeri Cezaevi', 14, Sep/Oct, 2003; Selim Çürükkaya, *O Türküyü Söyle*, İstanbul: Komal Yayınları, 2006; SelimÇürükkaya, *12 Eylül karanlığında Diyarbakır Şafağı*, Melsa Yayınları, 1991; Oğuz Güven, *Zordur Zorda Gülmek: 78 Kuşağı, Güncel* İstanbul: Yayıncılık, 2007; Mehdi Zana, *Prison No.5: Eleven Years in Turkish Jails*, Watertown: Blue Crane Books, 1997; Amnesty International, Turkey: Testimony on Torture, AI Publications, London, 1985; Bayram Bozyel, *Diyarbakır 5 Nolu*, Diyarbakır: Deng Yayınları, 2007; Mesut Baştürk, *Esat, Polat ve Azat*. İstanbul: Tevn Yayınları, 2007; Orhan Miroğlu, *Dijwar: Onlara Dair Herşey*, İstanbul: Avesta, 2004; Rizgarî Diyarbakır Prison Report, Zülfikar Ali Tak, Torture Methods in Diyarbakır Prison, 2013; Çayan Demirel, Diyarbakır Prison no: 5, Turkey, 2009.

[6] Sakine Cansız, *My whole life was a struggle: Prison Years*, London: Pluto Press, 2018; Rahime Kesici Karakaş, *5 Nolu'da Kadın Olmak*, İstanbul: Nas Ajans Yayınları, 2017. Ahmet Hakan. Co'nun kulübesinde 6 ay işkence gördüm. Hürriyet Gazetesi. 18 Aralık 2012. Ayşe Ayben Altunç, Eylül'ün Kadın Yüzleri (2014; Belgesel, Renkli, Türkçe), 00:00:00.

[7] Barbara Harlow, *Resistance Literature*, New York: Methuen, 1987; Katherina Stefatos, "The Female and Political Body in Pain: Sexual Torture and Gendered Trauma during the Greek Military Dictatorship (1967-1974)" *in Gendered Wars, Gendered Memories Feminist Conversations on War, Genocide and Political Violence*, edited by Ayşe Gül Altınay and Andrea Petö, London: Routledge, 2016, p. 24-27; Nahla Abdo-Zubi, *Captive Revolution: Palestinian Women's Anti-Colonial Struggle within the Israeli Prison System*, London: Pluto Press, 2014; Mary S. Corcoran, *Out of Order: The Political Imprisonment of Women in Northern Ireland, 1972-98*, Cullompton, UK: Willan, 2006; Begona Aretxaga, "The Sexual Games of the Body Politic: Fantasy and State Violence in Northern Ireland." *Culture, Medicine and Psychiatry* 25, 2001,p.1-27.

[8] Abdo-Zubi, *Captive Revolution: Palestinian Women's Anti-Colonial Struggle within the Israeli Prison System*, p.4.

nin en çıplak deneyimlendiği sembol bir mekandır. Buna rağmen Kürt kadınlarının Diyarbakır Cezaevi anlatılarından dışlanmalarını ve susturulmalarını da bu değerlendirmeden ayrı tutamayız. Diyarbakır Cezaevi'nde benzer uygulamalara maruz kalsalar da Kürt kadınları erkek tutsaklardan farklı olarak toplumsal cinsiyet kimliklerinden dolayı şiddetin farklı biçimlerine maruz kaldılar. Fakat bugüne kadar Diyarbakır Cezaevi'ni toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alan, özellikle kadınlara odaklanan kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. Kürt Özgürlük Mücadelesinin aktif katılımcıları olsalar da kadın siyasi tutsakların Kürt Hareketi'ndeki rollerine hem akademik çalışmalarda hem de hareketin kendi tarih yazımında etkin bir ölçüde yer verilmemiştir.[9]

Dolayısıyla bu makalede, Türkiye'deki Kürt Kadın Özgürlük Mücadelesi üzerine yapılacak herhangi bir akademik çalışmanın, bu hareketin önemli aktörlerinden olan kadınların hapishane deneyimlerini de içermesi gerektiği savunulmaktadır. Kürdistan'da anti-sömürgeci mücadele içinde yer almış, 1980-1983 yılları arasında Diyarbakır Cezaevi kadınlar koğuşunda kalmış dokuz Kürt kadının tanıklıklarına dayanan ve hegemonik resmi tarih anlatısına bir eleştiri olarak yazdığım tez çalışmamın bir bölümünü içeren bu makalede, Kürt kadınlarının cezaevinde maruz kaldıkları cinsel, sömürgeci ve toplumsal cinsiyete dayalı deneyimleri ve devlet şiddetine karşı geliştirdikleri feminist direniş stratejileri, dekolonyal ve kesişimsel feminist bir bakış açısı kullanılarak analiz edilmektedir. Cezaevlerine yönelik birçok akademik çalışmada görülenin aksine, bu makalede cezaevi önünde eşlerine ve oğullarına destek olmak amacıyla hak arama mücadelesi yü-

[9] Welat Zeydanlıoğlu, "Torture and Turkification in the Diyarbakır Military Prison." In *Rights, Citizenship & Torture: Perspectives on Evil, Law and the State*, edited by Welat Zeydanlıoğlu and John T. Parry, Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2009; Kariane Westrheim, "Prison as Site for Political Education: Educational Experiences from Prison Narrated by Members and Sympathisers of the PKK." *Journal for Education Policy Studies* 6, no. 1, 2008, p.1-18; Y. Yaprak Yıldız, "Forced Confession as a Ritual of Sovereignty: The Case of Diyarbakır Military Prison in Turkey." *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law*, no. 17, 2016, p.185-198; Nazan Üstündağ, "Pornographic State and Erotic Resistance." *South Atlantic Quarterly*, 118, no. 1, 2019, p.95-110; Cengiz Güneş, "Explaining the PKK's Mobilization of the Kurds in Turkey; Hegemony, Myth and Violence." *Ethnopolitics* 12, no. 3, 2013, p.247-266; Serra Hakyemez, "Margins of the Archive: Torture, Heroism, and the Ordinary in Prison No. 5, Turkey." *Anthropological Quarterly 90*, no. 1, 2017, p.107-138; Başak Gemici, "Dynamics of Collective Action in Turkish Prisons: Comparative Analysis of Mamak and Diyarbakir Prisons between 1980 and 1985," (Master's thesis, Sociology, University of Pittsburgh, 2016); Derya Fırat and Hande Topaloğlu, "Total kurum, Disipliner Cezaevi, Kamp: Goffman, Foucault ve Agamben'in Kavramlarıyla Diyarbakır Askeri Cezaevi (1980-1984)." *Toplum ve Bilim*, 123, 2012, s.76-92; Mehmet Can Yüce, *12 Eylül Sömürgeci-Faşist Rejimine Karşı Diyarbakır Zindan Direnişi: Direniş Eylemleri, Anlamı ve Sonuçları*, Weşanên Serxwebûn, 1991; Abdullah Öcalan, *PKK Zindan Direnişinin Tarihsel Anlamı*, Weşanên Serxwebûn,1994.

rüten kadınlara değil, duvarların ötesinde, demir parmaklıkların arkasındaki tutsak Kürt kadınlarının cinsiyetçi hapishane ve diren(eme)me[10] deneyimlerine odaklanılmaktadır. Ayrıca, sus(tur)ma mekanizmalarının, Kürt kadın siyasi tutsakların direnişini sadece toplumsal hafızada değil aynı zamanda Kürt tarih yazımında da görünmez kılmada nasıl rol oynadığı tartışılacaktır.

Anlatılanın Değil Anlatılmayanın, Sesin Değil Sessizliğin Peşinde

Bu makalenin dayandığı mülakatlar süresince farklı görüşme teknikleri kullanıldı; bazı görüşmeciler hikayelerini cezaevinden çıktıktan sonra örgüt yöneticilerine, örgütlerinin yayınlarında erkek çalışanlara ya da gazetecilere anlattıklarını dile getirdiler, hatta konuşmaktansa benimle bu röportajları paylaşmayı tercih ettiler. Deneyimlerini anlatırken, kadınların kendi yaşadıklarını azaltma veya hafifletme eğilimi yüksekti ve bunun yerine erkek mahkumların yaşadığı acılardan bahsetmeyi tercih etmekteydiler. Mülakatların başlangıcında kadınlar kendi hikayelerine odaklanmakta ve yaşadıklarını hatırlamakta zorluk çekiyorlardı ve "Zaten herkes anlattı, biliyorsun işte." en çok rastladığım cümleydi. Soru sormayı tercih etmediğim bir yöntemle bana sadece hayat hikayelerini anlatmalarını istedim ancak görüşmelerimiz sürekli "sen sor biz anlatalım" cümlesinden öteye geçemiyordu. Kadınların anlattıkları kadar anlatamadıkları ve sessiz kaldıkları anlar dikkat çekiciydi. Ancak burada bir görüşmecim bu durumu sömürge dili Türkçeyi bilmemeye bağladı. Kürtçeyi yazı dilinde kullanamamanın zorluklarını ve yaşadıklarını anlatamamayı "Koğuşun neredeyse yarısı Kürdistan'dan toplanmış, anadilleri dışında kendini ifade edemeyen analar, genç kadınlar, genç kızlar hatta çocuklardı. Kim neyi nasıl anlatacaktı ki yıllarca, zaten o kadar acıyı Türkçe konuşmamak için çekmedik mi?" şeklinde ifade etti. Bir başka görüşmecinin "Yaşadıklarımı tarif edecek derece Türkçem yoktu ki, ben okumadım nasıl yazayım?" sözleriyle aslında asimilasyon politikalarını dile getirmiş oluyordu.

Cezaevinde yaşadıklarının üzerinden kırk yıl geçmesine rağmen birbirleriyle çok az görüşmüşlerdi, aynı örgüte üye kadınlar arada bir araya gelse de Sakine Cansız ve Rahime Kesici dışında otobiyografi ve anı türünden kitaplar yazamamışlar[11]; hatta kamusal alanda bile bunları dile getirememişlerdi. Bir araya gelip

[10] Diren(eme)me ile direnme ve direnememe/çözülme deneyimleri ifade edilmektedir, kadınların şiddet karşısında direnmediklerini düşündükleri noktalar bile hayatta kalma mücadelesidir ve direniş olarak ele alınmalıdır.Bu nedenle direnme ve direnememe deneyimleri birlikte ele alınacaktır.

[11] Meral Akbaş, *Biz Ordu'ya Kafa Tuttuk Arkadaş*, Ankara: Ayizi Yayınları, 2011; Başak Abiral, "Silencing Sexual Violence and Vulnerability: Women's Narratives of Incarceration during the 1980-1983 Military Junta in Turkey." In *Gendered Wars, Gendered Memories: Feminist Conversations on*

birkaç kez Avrupa'da buluşmuşlardı ama bir yandan da birbirlerinden kaçmışlardı; görüşmecilerimden birinin ifade ettiği üzere "sanki her karşılaşma onlar için en çok unutmak istedikleri Diyarbakır Zindanı'na geri dönmekti" Türkiye'de darbe, artık üzerine birçok değerlendirmeler yapılmış ve kolektif hafızası kayıt altına alınmış *geçmişte* kalmış bir dönem olarak tanımlanırken, Kürtler ve bu yazının konusu olan Kürt kadınları için ise Diyarbakır Cezaevi ile sembolleşmiş *bitmeyen*, hayatın her alanında tekrar tekrar yaşanan bir şiddeti temsil etmeye devam etmişti.

Görüşmeler esnasında kadınlar *[daha iyi bilgi alabilmem için]* bana cezaevinde kalmış erkekleri referans vererek onlarla da görüşmemi önerdiler. Daha sonraki buluşmalarımızda, cezaevinde neler yaşadıklarını sormaktan imtina ederek görüşmeleri bir mülakattan ziyade etnografik feminist otobiyografi yöntemiyle devam ettirdik. Dolayısıyla bu çalışma çerçevesini 1970'li yıllardaki Kürt örgütlerinin içinde yer alan kadınların cezaevi deneyimiyle "sınırlandırmış," görünse de görüşmecilerin hemen hepsi, çocukluklarından başlayarak hayat hikayelerini anlattılar. Görüşmeler sırasında, aradan geçen kırk yıldan sonra ilk kez yaşadıklarını '*anlatamamanın*' kişisel zorluklarını ve hatta bunun bazılarında yarattığı yoksunluk ve hiçlik hissini, yaşadıkları kayıpları ve elbette bunlara eşlik eden hayal kırıklıklarını, sevinçlerini, acılarını, biriktirdiklerini, cezaevi duvarlarının arkasında bıraktıklarını paylaştılar; görüşmelerden sonra hatırladıkları başka anılar için tekrar iletişime geçtiler. Özetle, yaklaşık dört yıl süren görüşmeler sonucunda, cezaevinde ve cezaevinden çıktıktan sonra sessizlik ve direniş arasına sıkışan Kürt kadınları kapatılmaya dair deneyimlerini, cinsel şiddetin her türlüsüne verdikleri yanıtları, mahkemelerdeki politik savunmalarını, yumurtalıklarının kendi izinleri olmadan alındığını[12] yıllar sonra fark etmelerini, travmalarını, cezaevinde doğan çocuklarla politik annelik deneyimlerini, "içlerinden bir tek kadının itirafçı olmaması karşısındaki gururlarını", "erkek yoldaşları tarafından yok sayılmaları" karşısındaki serzenişlerini, kızgınlıklarını, dayanışma ve mücadele deneyimlerini dile getirdiler. Kadınların bu deneyimlerini paylaşma sürecinin kendisi, çalışmayı yürüten olarak benim ve katılımcıların, bu cinsiyet temelli

War, Genocide and Political Violence, edited by Andrea Petö and Ayşe Gül Altınay, Farnham: Ashgate Publishing, 2016; Hazal Halavut, "Tracing the "Document" Gender of "Reality" Through the September 12 Coup. Boğaziçi University: MA Thesis", 2009; Dut Ağacı Kollektifi, *Kaktüsler Susuz da Yaşar*, Istanbul: Dipnot Yayınları, 2011.

[12] 3 Temmuz 2023 tarihinde kalp krizi sonucu yaşamını yitiren Halide Dündar, yumurtalığının kendi izni olmadan alındığını 35 yaşında erken menopoza girmesi sonucu doktora gittiğinde öğrenir. Yaşadığı süre içinde anılarını kendi kaleme almak istediği için onun bu kararına saygı duymuş ve kayıt altına almama rağmen yazmamıştım. Ölümünden sonra paylaşılması üzerine bu durumu okura aktardığımı belirtmek isterim.

cezaevi sömürge şiddetinin anlamlandırma pratiği olarak anlatının gücünü direniş formunda ortaya koyuyordu denilebilir. Aynı zamanda bu diyalektik öğrenme ve anlamlandırma sürecinin kendisi de Türk sömürge şiddetinin cezaevlerindeki cinsiyet temelli şiddet formlarının geçen zaman içerisinde anlatılmayanda ve sessizlikte saklı olduğunu işaret ediyordu denilebilir.

Şiddeti Anlat(a)mamak

Görüştüğüm Kürt kadınlarının hemen hemen hepsi görüşmelerin başında "Diyarbakır zindanında yaşananları tanımlayacak bir sözcüğün var olmadığını"[13] vurgularken, cezaevindeki işkence uygulamalarını tanımlamaya çalışmak – ki onları çevreleyen koğuşlar, hücreler, kapılar, pencereler, duvarlar, yataklar, tuvaletler, ışık, ısıtma, yiyecek, su, uyku, gürültü gibi – bedensel ve ruhsal acıya dönüşen her şeyi anlatmak demekti. Yazının başından bu yana dile getirdiğim gibi cezaevinde sadece erkekler değil kadınlar da militarist uygulamalara çok 'çıplak bir şiddet' biçiminde maruz kalmışlardı. Örneğin, kadın tutsaklar regl olduklarında kirlenen pamuğu kadın koğuşundan sorumlu erkek gardiyana asker komutuyla vermek zorundaydılar. Daha sonra, bu gardiyanlar kadınların kanlı pamuklarını erkek koğuşlarında tecavüzlerinin kanıtı olarak göstermekteydiler. Bu çıplak şiddetin bir başka örneği, gözaltındaki ağır işkencelerden sonra cezaevine gelen bir görüşmecinin cezaevinde de ilk ağladığı an [benimle konuşurken de], cezaevi girişinde bir sandalyeye oturtularak asker gibi saçının kazınmasıdır. Görüşmeci ilk kez saçlarını ne kadar sevdiğini kendi deyimiyle "koyun gibi kırpılırken" fark ettiğini ve cinsiyetsizleştirildiğini ifade etti. Bir diğer görüşmeci ise saçlarının kesilmesinin hapishanede yaşadıkları korkunç boyuttaki bitlenmeyi bir nebze olsun katlanır hale getirdiğini, bir yandan da birbirlerinin görüntüsüyle nasıl kahkahalarla eğlendiklerini anlattı. Bu ve benzeri örneklerden yola çıkarak, cezaevinde kadınların saçlarının kesilmesi gibi farklı formlardaki şiddetin, kadınlar tarafından alay konusu haline getirilerek bir tür baş etme mekanizması oluşturulmuştu diyebiliriz.

Diyarbakır Cezaevi'nin diğer askeri cezaevlerine göre en belirgin farkı Kürtler üzerinde uygulanan vahşi asimilasyon politikalarıdır ve kadın mahkumlar da bu şiddetten azade değildir. Kadınlar koğuşunda öğretmen olanlara boyalar verilir ve tüm cezaevi duvarlarına Türk bayrağı ya da Osmanlı padişahlarının resimleri yaptırılıp Kürtçenin gündelik dilde tutsak yakınları arasında bile kullanılmasını yasaklandığı cezaevinde duvarlara tutukluların "dilsizleşmesi" amacıyla "Vatandaş Türkçe Konuş, Çok Konuş" yazdırıldı. Kan kırmızısına boyadıkları duvarların olduğu salonlarda erkeklere yapılan işkenceler sonucu dökülen kanları temizlemek de Kürt kadın tutsakların görevidir.

---

[13] Elaine Scarry, *The Body in Pain*, New York: Oxford University Press, 1985.

Bir diğer görüşmecinin anlattığına göre, eğitimli kadınlar, koğuşta Türkçe bilmeyen kadınlara dil öğretmekle sorumludur ve bunun için olağanüstü kısıtlı süreler verilir. Tutuklu oğlu ile birlikte cezaevine konulan Düre (Düriye) Ana cezaevinde Türkçe öğrenmemeye ve konuşmamaya yeminlidir. Daha önce öğretmenlik yapmış kadın tutsaklar bir hafta içinde kendisine Türkçe öğretmekle görevlendirilir, ancak bunu reddeden Düre Ana sabah sayımlarında Kürtçe konuştuğu ve İstiklal Marşı'nı ezberlemediği için hem kendisi hem de ona Türkçe öğretmekle görevli diğer kadın tutsaklar işkenceye maruz kalırlar. Düre Ana kararlı davranır, dayak yerken askerlere karşı gelmekle kalmaz ve Kürtçe konuşmaya da devam eder. Her sabah kendine ait bir ritüel oluşturur, namaz kılmadan önce askerlerin işkence yaparken yolduğu saçlarını tarar ve onları tek tek toplar, yumak yapar ve Kenan Evren ismini koyduğu o saç yumağını önüne koyarak ona Kürtçe küfürler eder. Görüşme yaptığım kişi, Düre Ana'nın hikayesini zindandan bir direniş hikayesi olarak paylaşırken, kadınların hapishanelerde karşılaştıkları şiddete karşı geliştirdikleri direniş yöntemlerinde ne kadar yaratıcı olduğunu da örneklemiş oldu.

Kürt Kadın Siyasi Tutsaklara Yönelik Cinsel Şiddet

1980 askeri müdahalesine uzanan cinsel taciz ve tecavüz hikayeleri yaygın olarak kamuoyuna duyurulmamış ve yetkililer tarafından genellikle kabul edilmemiştir. Ancak Kürt kadın mahkumların – reşit olmayan kız çocukları da dahil olmak üzere – şiddetli işkence, aşağılama ve cinsel şiddete maruz kaldığı bilinmektedir.[14] Bu bağlamda, ırkçı ve cinsiyetçi Türk devlet politikalarının açıkça görüldüğü, Kürt kadın siyasi tutsaklarının bedenlerinin Diyarbakır Cezaevi'nde işkence ve şiddetin temel alanları olarak kullanıldığını ifade edebiliriz. Bu şiddet eylemleri temel olarak cinsel niteliktedir: Tecavüz, tecavüz girişimi, genital bölgelere elektrik joplarının veya diğer nesnelerin zorla sokulması, zorla kısırlaştırma, cinsel hakaret ve aşağılama ile adet döneminde temel hijyen malzemelerinin, hamilelik veya emzirme döneminde gıda gibi temel ihtiyaçların sağlanmaması bu şiddet biçimlerinden sadece bazılarıdır. Diyarbakır Cezaevi'nin kapatılması ve müzeye dönüştürülmesi tartışmalarının olduğu dönemde, altı yıl kaldığı cezaevinde doğum yapan bir başka görüşmeci yanına bir diğer koğuş arkadaşını da alarak cezaevini ziyaret etmek istediğini, ancak kapının açılma sesinin yankısıyla titremeye başladığını ve kendini bu ruh halinden sokağın diğer ucuna kaçarak kurtardığını aktardı. Kapıda kırk yıl önce Esat Oktay Yıldıran'ın bütün tahliye olanlara söylediklerinin yankılandığını söyledi: "Sizi buradan çıkarken öyle bir hale getireceğim ki çıktığınızda sizi hiç kimse almayacak, kabul etmeyecek, kadın

---

[14] Amnesty International, *Amnesty International Report 1994 - Turkey*. London: Amnesty International.

da ana da olamayacaksınız, buraya dönerseniz de bir daha asla çıkamayacaksınız!"

Diyarbakır Cezaevi'nde, kadınlar mekânsal ayrılıklarından dolayı erkeklerin direnişi hakkında hiçbir bilgi sahibi olmadıklarını ve uzun bir süre boyunca cezaevi yönetimine karşı bağımsız bir şekilde direndiklerini aktardılar. Kadınlara yönelik cinsiyetçi işkenceler, gardiyanlar ve Esat Oktay Yıldıran tarafından erkek koğuşlarında "kadınların tecavüze uğradığı" şeklinde ifade ediliyordu; ancak aynı kadınlar bu tür işkencelere karşı stratejiler geliştirmek için aktif bir şekilde kendi kendilerini örgütlemekteydiler. Sakine Cansız, şu sözleriyle aslında kadınların maruz kaldığı cinsel işkencenin erkekler tarafından bilinmemesi gerektiğinin ortaya çıkabilecek kolektif direnişi engellemek amaçlı bir cezaevi politikası olduğunu ortaya koymuş oluyor:

Cezaevinde marşlar son sese kadar bağırılıyordu. Uzun süre erkek arkadaşlar bizim neler yaşadıklarımızı çok bilmiyorlardı. Yani biraz kapalı kutuydu. Cezaevi içinde cezaevi gibiydi. Bizim gözümüzün önünde [erkek] arkadaşları dövüyorlardı, işkence yapıyorlardı ama onlarla yan yana geldiğimizde bize yönelik tavırları değişiyordu. Demek ki o da bir tutumdu, etkiliyordu [erkek] arkadaşları. Çünkü bizim bağırış, yani işkence seslerimiz diğer şeyler hepsi onları etkilemiş. Yine çoğu zaman, diyelim ki bağırarak, direnin diyorduk çevredeki koğuşlara, duvarlara vurarak söylüyorduk. Bu tutum arkadaşları etkiliyor, onu bildikleri için mümkün olduğu kadar [cezaevi yönetiminin] bize yönelik tavrı gizli kapaklı kalıyordu. Onun için de böyle çok fazla bilmezlerdi yani uzun süre neler olduğunu, ne tür işkenceler yapıldığını, yaşamımızın iç yüzünü çok fazla bilemiyorlardı.[15]

Diyarbakır Cezaevi'nde 85 kadın sayıları neredeyse 5000'i bulan erkek tutsaklardan ayrı tutulmuştu. Kadınların koğuşları ve hücreleri, erkek tutsakların kaldığı yerlerden uzaktaydı. Bu nedenle kadınlar ve erkekler uzun süre boyunca neredeyse hiç iletişim kuramadılar. Hapishane ve direniş üzerine yapılan çalışmalar, erkekler tarafından başlatılan örgütlü direnişe kadınların katılımını yardımcı veya tamamlayıcı olarak ele almaktadır. Başka bir deyişle, bu çalışmalar, erkeklerden bağımsız olarak hareket eden kadınlar tarafından düzenlenen hapishane direnişini göz ardı etmektedir.

Diyarbakır Cezaevi'nde Kürt kadın tutsaklar bu ezme ve yok etme amacıyla inşa edilmiş alanları, direniş mekânına çevirmekle kalmamış, aynı zamanda siyasi hapsedilmenin kendileri, aileleri ve Kürt toplumu için ne anlama geldiğine

[15] Bu ifade Çayan Demirel'in Sakine Cansız ile *Diyarbakır 5 Nolu* belgesel filmi için gerçekleştirdiği ancak yayınlanmamış bölümden alınmıştır. Bu kaynağa ulaşmamda bana yardımcı olan Dr, Delal Aydın'a ve kullanmama izin verdiği için Çayan Demirel'e teşekkür ederim.

dair yaklaşımları aracılığıyla kendilerini bu tarihsel, sömürgeci, hapsedilmiş mekanlarda yeniden var etmeye devam etmişlerdir. Kadınların direniş ve dayanışmalarını; ölüm oruçlarına katılımlarına, erkeklere yapılan cinsel işkenceleri engellemek için kendi koğuşlarında çıkardıkları isyana, kazdıkları tünelden çıkan molozları saklama yöntemlerine, ailelerine yazdıkları mektupları nasıl dışarıya çıkardıklarına, büyük bir yaratıcılıkla cezaevinde oluşturdukları iletişim ağına, giydikleri kazağı söküp hazırladıkları iple Kemal Pir'e gizlice ördükleri kazağa, annesi ve yeni doğan bebeğe hastaneden dönüşlerinde hazırladıkları ranzayı kurmalarına dair anlatımlarında görmek mümkün. Ancak bu yazının sınırları dahilinde bu deneyimlere yer verilememektedir.

Sonuç

Diyarbakır Cezaevi, Kürt kadınlarının cinsel şiddet, işkence ve aşağılama ile karşı karşıya kaldığı bir sömürgeci kapatılma mekânı olarak tasarlanmıştır. Ancak, Kürt kadınları, koğuşlarında Kürtlük, kadınlık ve devrimci kimliklerine yönelik şiddete karşı kendilerini korumaya yönelik çeşitli bireysel ve kolektif direniş biçimleri geliştirmişler ve denilebilir ki bu şiddet mekanını dayanışma ve direniş alanlarına dönüştürmüşlerdir. Bu hikayelerin hemen hemen hepsi şiddet ve travma içermekte ve bazı kadınlar için bu deneyimler hayatlarının yok edilmesi ya da tümden değişmesi anlamını taşımaktadır. Ancak bunlar aynı zamanda hayatta kalma, direniş ve dayanıklılık hikayeleridir. Bu nedenle Kürt kadın özgürlük hareketinin tarih yazımında Kürt kadın tutsakların hayatta kalma, direniş ve dayanışma konusundaki devrimci pratiklerine odaklanılarak temsil edilmesi gerekmektedir.

Cezaevinde kristalize edilen devlet şiddetinin cinsiyet temelli boyutları, sadece *geçmişin* bir meselesi değildir ve darbe dönemi ile sınırlandırılamayacağı da bilinmelidir. Bu anlatılar bize Kürt kadınlarının bedenleriyle gerçekleştirdikleri direniş ve bugün halen devam eden cinsiyetçi devlet şiddetine meydan okuma isteklerini, iktidar ve hapishane kurumları tarafından işlenen şiddet ve vahşetlere rağmen ortaya koymaktadır.

DEKOLONYAL BİR AKTİVİZM OLARAK KÜRT KADIN CENAZELERİ[1]

Ruken Işık[2]

1991 yılının bir yaz gecesi, Muş'un Hasköy ilçesinde Kürt gerillaları ile Türk ordusu arasında çatışma çıktığında şehir dışındaydık. Bu küçük kasabada yaşayan herkes o gece yaşanan çatışmaya şahit olmuş ve silah seslerini duymuştu. Yalnız, çatışma sonrası kasabada yaşananlar öyle unutulacak gibi değildi. Yaz tatili sonrası kasabaya döndüğümüzde, mahalle ve ilkokuldan arkadaşlarım yaşadıklarını, gördüklerini detaylı bir şekilde anlatıyorlardı. İlkokulumuzun yanı başındaki koruya çatışmada ölen gerillaların kesilmiş kafalarının asıldığını söyleyen de vardı, zırhlı aracın arkasından gerillalara ait cenazelerin sürüklendiğini söyleyen de. Ben ise çocuk aklımla, çatışmayı kaçırmış ve bu anlatılanların hiçbirini görmemiş olmanın "çocuksu hüznünü" yaşıyordum, zira olağanüstü şeyler olmuştu ve bunların hiçbirine şahit olmamıştım. Ancak anlatılanlar bir şekilde hafızamda yer edinmişti.

Öte taraftan, arkadaşlarımın tanıklık ettiği çatışmalar 1991 sonbaharı boyunca devam etti. Kürt gerillaları ile Türk ordusu arasında çıkan başka bir silahlı çatışmada hayatını kaybeden iki gerilla bedeninin kasabadaki askeri üsse getirildiğini duyduk. O zaman bizi ziyarete gelen dedemle birlikte ilkokulu okuduğum Merkez İlköğretim Okulu'nun yanı başındaki askeriyeye gittik. Askeriyenin tellerle kaplı bahçesine vardığımızda, telin öbür tarafında, önümüzde sarı mekapları gazete kaplı bedenlerinin dışında kalmış iki cansız gerilla bedeni duruyordu. Teşhir edilmek üzere yere serilmişlerdi. Bazı insanlar bu iki ölü bedene tel örgülerin arkasından hakaretler yağdırıyordu. Aralarında tüküren de vardı, dedem ve benim gibi merak edip gelenler de.

Çocukluğumda arkadaşlarımla tanık olduğumuz bu olaylar sadece olağanüstü yaşanmış, şahit olunmuş olaylar değildi. Aslında bunlar, Mbembe'nin *nekropolitika* olarak kavramsallaştırdığı, korku yaratarak ve ölü bedenlere saygısızlık ederek devlet güçleri tarafından halkları yönetmek için kullanılan bir tür ölüm

---

[1] Bu makalenin uzun versiyonu Chicago Universitesi HAU Dergisinde 2022 yılında yayınlanmıştır.

[2] Dr. Öğretim Görevlisi, Cinsiyet Araştırmaları departmanı, American University (Washington D.C.)

siyasetiydi. Mbembe'nin nekropolitik kavramı, ölüme maruz kalan gruplar ve halklar ile ölüme karar verme hakkına sahip olanlar arasındaki güç ve egemenlikle ilgilidir.[3] Arkadaşlarımla yaşadığımız olağanüstü olay, Türkiye'nin kurulduğu 1923 yılından bu yana Kürtlere karşı uygulanan korkuyu yaymak suretiyle Türkiye'deki Kürt nüfusunu kontrol altına almayı amaçlayan bir nekropolitika örneğiydi. Nekropolitika ile amaçlanan şey ölü bedenler üzerinden yaşayanlara bir mesaj göndermektir.[4] Böylece ölü bedenlere yapılanlarla, yaşayanların bu tür eylemlere katılmaları halinde başlarına gelebilecekler sürekli bir tehdit unsuru olarak hatırlatılmaya çalışıldı.

Bu makale hem Türk devletinin hem de patriyarkanın nekropolitik şiddetine karşı direnen Kürt kadın aktivistlerle yaptığım görüşmelere dayanmaktadır.[5] On üç Kürt kadın aktivistle[6] telefon, Skype, WhatsApp ve yüz yüze görüşmeler yoluyla yaptığım feminist sözlü tarih çalışmasına dayanan doktora tezime referansla, bu kısa makalede cinsiyete dayalı nekropolitik şiddet ile buna karşı direnen kadın aktivistlerin anlatımlarına yer vereceğim.

Kadınların tarihsel, kültürel ve dini açıdan cenaze mekanlarında bulunmadıkları Kuzey Kürdistan/Türkiye'de, son yıllarda Kürt kadın aktivistler, kadın gerilla ve "namus" cinayetine kurban gitmiş kadınların cenazelerinde bulunmakla yetinmeyip aynı zamanda tabut taşıyarak, cenazeleri protestoya dönüştürüp alışılmış cenaze törenlerinin ötesinde eylemlerde bulunuyorlar. Türk devleti, Kürt gerillaları için her türlü kamusal yası kesinlikle yasaklıyor, çünkü bu ölümlerin cenaze törenleri veya diğer sahiplenme biçimleri egemen devlete yönelik bir tehdit olarak görülüyor. Öte yandan, "namus" cinayeti kurbanlarının, ailenin itibarını "mahvettikleri" iddiasıyla aileleri tarafından uygun şekilde gömülmelerine izin verilmiyor. Bu makale, kadın aktivistlerin bu bedenlere sahip çıkma eylemlerinin hem Türk devletinin nekropolitikasına hem de Kürt toplumundaki patriyarkaya nasıl meydan okuduğunu analiz ederken, yas olgusunu da bir sosyal adalet sorunu olarak yeniden tasavvur ediyor. Bu çerçevede bu yazıda cevaplamaya çalıştığım öncelikli soru şudur: Kürt kadın aktivistlerini her iki kadın grubunun cenazelerinde harekete geçirmeye iten şey nedir?

Kadınların, her iki kadın grubunun cenazelerindeki önemli ve benzeri görülmemiş aktivizmini göstermek için iki örnek verilebilir. İlki, Türkiye'nin Kürt sorununu çözmeyi amaçlayan sözde "Barış Süreci"nin çökmesinin ardından Kürt

[3] Achille Mbembe, "Necropolitics", *Public Culture*, vol. 15, no. 1, 2003, p. 11–40.

[4] Banu Bargu, "Another Necropolitics", *Theory & Event*, vol. 19, no. 1, 2016, p. 1–11.

[5] Bu çalışmamın ilk sunumunu Ulusal Kadın Çalışmaları Konferansı (NWSA) 2015 "Prekarya" konferansında verdim.

[6] Bu görüşmeler 2018-2021 yılları arasında gerçekleştirdim.

gerillaları ile devlet arasındaki çatışmanın tırmandığı 2015-2016 yılları arasındaki döneme ait. Bu çatışma sırasında Türk ordusu tarafından sosyal medyada rahatsız edici videolar ve görüntüler paylaşıldı. Bu görüntülerden biri, 10 Ağustos 2015'te Varto'da öldürülen Kürt kadın gerilla Kevser Eltürk'ün (Ekin Wan) cansız bedeninin teşhiriydi.[7] Sosyal medyada paylaşılan fotoğrafta, Ekin Wan'ın yüzüstü yerde yatan çıplak bedeni bir grup erkek tarafından çevriliydi. Sosyal medyada paylaşılan kadın gerillanın çıplak bedeni, şiddeti körükleyen "erkek bakışın" bir örneğiydi. Bu cinsel nekropolitik şiddet, sosyal medyada paylaşıldıktan sonra dünyanın birçok yerinde yaşayan Kürt kadınları tarafından protesto edildi. Ekin Wan, Türk devleti tarafından uygulanan cinsel nekropolitik şiddetin ilk kurbanı değildi. Kürt kadın gerillaların 1990'larda Türk askerleri tarafından esir alındıktan sonra cesetlerinin tahrip edilmesi birçok yerde belgelenmiştir.[8] Ancak Ekin Wan'ın, sosyal medyada paylaşılan ilk ölü kadın gerilla olduğu düşünülüyor.[9] Kürt kadın aktivistler, Ekin Wan'in cenazesini sahiplenip tabutunu mezara taşıdılar. Ekin Wan'ın cenazesi, kadınların Türk ordusu tarafından uygulanan cinsel nekropolitik şiddeti protesto ettikleri önemli cenazelerden bir tanesiydi.

Bu konu hakkındaki ikinci örnek, her iki kadın grubunun tabutlarını taşıyan bir aktivistle yaptığım görüşmeme dayanıyor. Dilan bana, cenazesi ailesi tarafından reddedilen bir "namus" cinayeti kurbanının cenazesine nasıl katıldığını ve tabutu nasıl taşıdığını aktarmıştı. Cenazede bazı erkeklerin kadınlara nasıl hakaret ettiğini ve "namus" cinayeti kurbanlarına atıfta bulunarak "sizin gibi kadınlar yüzünden bu kadınlar öldürüldü" dediklerini söylemişti. Bu tür bir suçlamayla, erkeklerin "namus" cinayeti kurbanlarının öldürülmesini nasıl meşrulaştırdığını da eklemişti.

Dilan başlangıçta tabutu taşımakta tereddüt ettiklerini çünkü cenaze alanındaki büyük bir erkek kalabalığın karşısında yalnız on kadın olduklarını aktardı. İlk başta, geleneksel olarak cenazelerin erkekler tarafından kaldırıldığı bir toplumda fiziksel olarak tabutu taşıyamayacaklarını düşündükleri için tereddüt ettiklerini söyledi. Ancak bu on kadın birbirine güç verip cenazeyi mezara kadar taşımışlardı. Öte taraftan, Dilan, gerilla cenazelerinde polisin her zaman cenazelere saldırdığını ve engellemeye çalıştıklarını söyledi.

[7] İnsan Hakları Derneği, Kader *Kevser Eltürk (Ekin Van) Olayına Dair İnceleme Raporu*, 2015. Erişim: https://www.ihd.org.tr/kader-kevser-elturk-ekin-van-olayina-dair-inceleme-raporu/

[8] Sakina Teyna, *Kürt Kadın Hareketi Deneyimine Kısa Bir Bakış*, Yeni Demokrat Kadın, 2013. Erişim: https://www.ydk-online1.net/kurt-kadin-hareketi-deneyimine-kisa-bir-bakis ; Sezgin Kartal, *Eren Keskin: Kürtlere 'Sizin mezar hakkınız bile yok' deniyor*, Karşı Mahalle, 2019. Erişim: https://www.karsimahalle.org/2019/09/09/eren-keskin-kurtlere-sizin-mezar-hakkiniz-bile-yok-deniyor

[9] Ruken Işık, From Memories to Pictures: The War in Kurdistan, The Kurdish Question, 2015.

2000'li yılların başında iki kadının, Kadriye Demirel ve Şemsa Allak'ın "namus" bahanesiyle aileleri tarafından öldürülmesinin ardından Türkiye'deki Kürt kadın aktivistler namus cinayeti kurbanlarının cenazelerini taşımaya başladılar. Kürt kadın aktivistler ilk defa her iki kadın için cenaze töreni düzenlediler.[10] Öldürülen bu kadınlar, aileleri tarafından ailelerinin itibarını zedelemekle suçlandıkları için, cenaze törenini "hak etmedikleri" düşünülür.

Bu iki örnek, yukarıda anlattığım 1991 sonbaharından kalma çocuk hafızamı tekrardan canlandıran iki olay oldu. Hafızamda hep yer etmiş o iki gerillanın görüntüsü, bu çalışma kapsamında araştırdığım cenaze taşıyan kadınların aktivizmi, çıplak ceset, Hacı Birlik'in ölü bedeninin zırhlı aracın arkasından sürüklenmesi ve bunların sosyal medya üzerinden teşhir edilmesi son yıllarda şahit olduğumuz ölü bedenlere karşı yapılmış vahşet örneklerinden sadece bazıları.

"Değersiz" ve tehdit olarak görülen bedenler, Kürt kadın gerillalarına ve namus cinayeti kadın kurbanlarına ait. Öldürme hakkına sahip olan özne ise, Türk devleti ve patriyarka. Devlet ve patriyarkal şiddet sarmalının ölü bedenlere kadar gelmesinin ardındaki politika, yaşayan bizlere bir mesaj niteliğinde. Peki yası tutulması yasaklanan bu ölü bedenler, bize bu devlet ve eril şiddetle ilgili neler anlatıyor?

Yaşanabilir, Sevilebilir ve Yası Tutulabilir Hayatlar

Kürtlerin otonomi ve etnik kimliklerinin tanınması talepleri, Türk devletinin kuruluş tarihi olan 1923 yılından beridir şiddetle bastırılıyor ve Kürtlerin inkâr politikalarına karşı başkaldırı ve direniş mücadelesi Türk devleti tarafından "terörizm" olarak nitelendiriliyor. Ancak, bu çalışma kapsamında görüştüğüm kadınlar ise Kürtlerin mücadelesini ve direnişini terör, gerillayı da terörist olarak görmüyor. Örneğin, konuştuğum kadınlardan Dilan, Kürt gerilla örgütüne (PKK) atıfta bulunarak, "PKK kimdir? PKK benim kardeşimdir, ailemdir" diyerek devletin sürekli PKK'lileri yabancılaştıran, toplumdan kopuk, uzak bir imge anlayışını reddediyor. Aile bağlarını da vurgulayarak, PKK'nin Kürt toplumunun içinden çıkmış insanlar olduğuna vurgu yapıyor. Bu kadın aktivistin PKK algısının Türkiye'nin resmi devlet ideolojisinden ya da aslında ABD ve Avrupa Birliği'nin PKK'yi "terör örgütü" olarak tanımlayan politikalarından ne kadar farklı olduğunu daha fazla analiz etmek önemli olacaktır.

"Ötekilerin" ölü bedenleri son zamanlarda araştırmacıların ilgisini çekmeye başladı. Yakın tarihli bir çalışmadaşu belirtiliyor "Türkiye'de öteki gibi yaşayan

---

[10] Handan Çağlayan, *Analar, Yoldaşlar, ve Tanrıçalar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

insanlar öldüklerinde hemen hemen aynı sorunlarla karşılaşmak zorunda kalırlardı; üstelik ölümde durumları daha da kötüleşiyor."[11] Bu göze çarpan nokta, tam da Türkiye'de öteki olarak yaşayanların, ölünce de bu ötekilik durumundan kolay kolay sıyrılamadıklarını gösteriyor. Aleviler gibi dini azınlıkların, Kürtler ve Ermeniler gibi etnik azınlıkların, siyasi muhaliflerin ve LGBTQI bireylerinin ölümleri böylece sürekli bir sorun haline geliyor.[12] Ölüm bu durumda aynı zamanda insanları örgütleyen ve harekete geçiren bir olgu olarak da ortaya çıkıyor. Çünkü bu istenmeyen azınlık bedenleri için yas tutmak bu koşullar altında bir direniş biçimine dönüşüyor. İşte tam da bu yası tutamama, bazı bedenleri bir araya getirebiliyor. Örneğin, Nira Yuval-Davis, "kural olarak, insanların kimliklerini ve benliklerini üzerine inşa ettikleri duygusal bileşenler daha merkezi hale gelirken daha tehdit edilebilir ve güvensiz bir hale dönüşebilir" der.[13] Ayrıca Yuval-Davis, bireysel ve kolektif davranışın kimlik anlatıları ve bağlılıkların inşası ve yeniden üretimi için çok önemli olduğunu söylüyor. Türkiye'de ötekilerin cenazelerindeki yas performansları, baskın kimlik anlatılarına direnen ve meydan okuyan kimlik performanslarıdır ve aynı zamanda bir tanınma mücadelesi ve muhalif toplulukların inşası için bir araçtır.

Sara Ahmed, *kuir* yaşamları analiz ederken, *kuir*lerin yasının tutulabilmesi için önce onların hayatlarının kabul edilmesi gerektiğini savunuyor: "Bir bakıma, kuir yaşamlar yası tutulamaz kayıplar olarak değil de ilk etapta kaybedilecek hayatlar olarak tanınmadıkları için, "kabul edilemez kayıplar" olarak kayda geçiyorlar."[14] Aynı şekilde Kürt gerillalarının ve "namus" cinayeti kurbanlarının hayatları da yaşanabilir hayatlar olarak görülmemektedir.

Yaşanmaz hayatlar ölümle birlikte yası tutulamayan hayatlar halini alır. "Namus" cinayeti kurbanlarının ve Kürt kadın gerillalarının cenazelerini çevreleyen aktivizm, bu kadınların hayatlarını yaşanmaz ve ölümlerini yas tutulamaz kılan güçler olarak cinsiyetçi nekropolitik Kürt ataerkilliğine ve Türkiye devletine karşı dekolonyal bir direniş. Bu mücadele, genel olarak Kürtlerin sosyo-politik mücadelesinde yer eden, ancak kadınların benzeri görülmemiş bir şekilde harekete geçtikleri bir alan.[15]

---

[11] Aslı Demir ve Evrim İflazoglu, *Öteki Olarak Ölmek*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2016.

[12] Örneğin, 2017 yılında tutuklu Kürt eski milletvekili Aysel Tuğluk'un annesi Hatun Tuğluk Ankara'da yaşamını yitirdi. Cenazesinin mezarlığa getirildiği sırada, milliyetçi Türklerden oluşan bir kalabalık mezarlığa saldırdı. Bu mezarlıkta "terörist ve Ermeni" istemediklerini söyleyip, Hatun Tuğluk'un oraya gömülmesine karşı çıkmışlardı ve hatta cesedi çıkarmakla tehdit etmişlerdi. Bu olayların üzerine cenazeyi Dersim'e, doğduğu topraklara gömdüler. Bu olayda da görüldüğü gibi, insanlar cenazeye sahip çıkmak, sevdiklerini gömmek için mücadele vermek zorunda kalıyorlar.

[13] Nira Yuval-Davis, The Politics of Belonging: Intersectional Contestations. London: Sage, 2011, p. 15.

[14] Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, New York: Routledge, 2004, p. 156.

[15] Hişyar Özsoy,*Between Gift and Taboo: Death and the Negotiation of National Identity and Sovereignty in the Kurdish conflict in Turkey*, Unpublished PhD Dissertation, University of Texas, Austin, 2010.

Tabut taşımak ve cenazeleri protestoya dönüştürmek Kuzey Kürdistan/Türkiye'de yeni bir olgu değil. Görüştüğüm kadınlardan bazıları 1990'larda Kürt gerillalarının cenazelerine katıldıklarını anlattılar. Ancak hem kadın gerillaların hem de "namus" cinayeti kurbanlarının cenazelerine katılmak yeni bir durum. Her iki tür cenazede de kadınlar, son derece erkek egemen kamusal alanlarda tabut taşıyor. Her iki duruma da cinsiyetçi nekropolitika çerçevesinde bakmak, ataerkilliğin ve devletin eylemleri arasındaki benzerlikleri ve iktidarın kendisini "terör" ve "namus" söylemine dayalı olarak nasıl örgütlediğini anlamak açısından çok önemlidir.

Ötekileştirilmiş Toplulukların Tarihini Yeniden Yazmak

Feministler, belirli bir toplumdaki bilgi üretiminin baskın grupların bakış açılarına dayandığını, bunun da bu bilginin diğer grupların ihtiyaç ve deneyimlerini yansıtmadığı anlamına geldiğini savunurlar.[16] Feminist araştırmalarda Kürt kadınları gibi egemen olmayan grupların bakış açılarını ortaya koymak önemlidir. Bu sebeple, bu çalışma, baskın anlatılara iki şekilde meydan okuyor; Türk devleti tarafından marjinalize edilmiş Kürtlerin tarihine odaklanarak ve erkek egemen tarihin dışında kalan kadınların hikayelerini anlatarak.[17]

Görüştüğüm Kürt kadın aktivistlerden Zin, hem kadın gerillaların hem de "namus" cinayeti 'kurbanlarının' cenazelerinden bahsederken şunu aktardı: "Onların cenazelerine sahip çıkmazsak, biz de öldürülürüz. Bu cenazelere sahip çıkmamız ve onları hak ettikleri şekilde gömmemiz gerektiğini biliyoruz." Kadın aktivistler, Türkiye'de olağanüstü hâl ilan edildiği 2016 yılından bu yana artık cenazeleri protestoya çeviremediklerini söylüyorlar. Yine de bu kadınlar için uygun cenaze törenleri düzenliyorlar. Nekropolitika üzerine yapılan çalışmalar daha çok egemen-kurban ikiliğine odaklanır; ancak cenaze alanlarındaki Kürt kadın aktivizmi, Kürt kadınlarının Kürt ve kadın olarak savunmasızlıklarını direnişe dönüştürme yollarının bir örneğidir.[18] İnkâr edilen Kürdistan kadınının mezardan başka gidecek yerinin olmaması ve ölümünden en başta sorumlu olan toplum tarafından o mezara gidişin de kontrol edilmesi gerçeği sebebiyle, yukarıda da belirtildiği gibi *yaşanabilir, sevilebilir ve yası tutulabilir* kavramlarını iç içe ve bir-

[16] Nancy C. M Hartsock, "The Feminist Standpoint: Toward a Specifically Feminist Historical Materialism", ed. Carole R. McCann and Seung-Kyung Kim, *The Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives,* London: Routledge, 2013, p. 368– 84.

[17] Kürt halkının Ortadoğu'daki devletsizlik durumu, Kürt kadınlarını akademik araştırmalarda da görünmez kılan faktörlerden bir tanesidir.

[18] Judith Butler, Zeynep Gambetti and Leticia Sabsay, "Introduction and Re-thinking Vulnerability and Resistance", ed. Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, *Vulnerability in Resistance,* Durham, NC: Duke University Press, 2016, p. 1–28.

birinden ayrılmaz olarak düşünmeliyiz. Dilan, kadın aktivistlerin cenazelere katıldıklarında genellikle cenazeleri duyurduklarını, basını ve diğer kuruluşlara da katılım çağrısı yaptıklarını söyledi. Ve bunu yaparak, cenazeyi kamusal bir etkinliğe dönüştürüyorlar, böylelikle kadınların hem kültürel olarak var olmadığı hem de şiddetten kaynaklı yok oldukları alanları bu direnişleriyle geri kazanıyorlar. Dilan aynı zamanda Kürdistan'da kadın aktivistlerin bazen feminist olarak adlandırıldığını, ancak daha çok "erkek düşmanı" veya eşlerine meydan okuyan kişiler olarak görüldüklerini söyledi.

Dilan, 33 gün boyunca bir odaya kapatılan ve açlıktan ölen bir kadının cenazesini nasıl sahiplendiklerini de anlattı. Önce, erkekler, kadınların cenazeye katılmasını engellemeye çalışmışlar. Kadınlara cenazeyi kaldırmakla günah işlediklerini söylemişler, ancak kadınlar Kuran'da böyle bir günah olmadığını, bunun bir erkek yorumu olduğunu söyleyerek tepki göstermişler. Ancak Dilan, Kürt kadın gerilla cenazesi olduğunda erkeklerin tabutu taşıyıp taşımama konusunda kadınlarla tartışmadıklarını ve ısrar etmediklerini de aktardı. Bir kadın gerilla cenazesi geldiğinde erkeklerin ne dini referans ne de geleneklerden bahsederek alanı kadınlara bıraktıklarını aktardı.

Her iki cenaze türünde de şiddet ister erkekler tarafından uygulansın ister devlet tarafından uygulansın, politik bir performans ve şiddete karşı bir protesto söz konusudur. Kadınlar, kadın cinayeti kurbanlarının tabutlarını taşıyarak onlara politik bir kimlik kazandırıyor. Kadın gerillalar söz konusu olduğunda, Kürt kadınları bu bedenlere, Türk devletinin Kürt kimliğini inkârına karşı bir direniş eylemi olarak sahip çıkıyor. Nekropolitik şiddetin her iki biçimine karşı çıkmak ve sesini yükseltmek, adaleti sağlamak için kadınlar açısından çok önemlidir.

Kürdistan'daki savaş, Türk devleti tarafından hep "teröre karşı savaş" olarak değerlendirildi. Ancak, Kürtler 1990'lardaki yoğun savaşı "kirli savaş" olarak adlandırırlar. Teröre karşı savaş, Türk devletinin Kürtlerin anadillerinde eğitim gibi temel insan haklarını inkâr etmesi için her zaman bir bahane olmuştur. Türkiye'deki Kürtler, kültürel ve siyasi haklarını elde etmek için bir mücadele veriyorlar. Bunu yaparken de siyasi partiler, medya ve kadın örgütleri kurarak madun karşı-kamular yarattılar.[19] Madun karşı-kamular, Türkiye'deki Kürtlerin kültürel ve insan hakları uğruna mücadele etmeleri için kolektif kimlikler inşa etmelerine yardımcı oldu. Ayrıca, bu karşı-kamular alternatif kamusal söylemler ürettiler. Türkiye'de "namus" cinayetleri çoğunlukla Kürt toplumu ile ilişkilendirilmiştir. Türkiye'de farklı etnik gruplar da namus cinayeti işlemekle birlikte, özellikle

[19] Nancy Fraser, "Rethinking thePublic Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, no. 25/26, 1990, p. 56–80.

Kürtleri geri ve aşiret ilişkilerinin hakim olduğu bir toplumsal grup olarak tanımlamak için kullanılmıştır.[20] Kürt geri kalmışlığı söylemi, aynı zamanda asimilasyon ve sömürgeleştirme gibi siyasi hedeflere de hizmet etmesi için üretilmektedir. Dolayısıyla madun karşı-kamular, Kürtlerin kendileri hakkındaki bilgi üretimini yapı-bozuma uğratabilecekleri önemli alanlardır.

Sonuç

Kürt kadınların cenaze törenlerindeki aktivizmini hem onların hayatlarını yaşanmaz hale getiren güçlere karşı bir direniş biçimi hem de Kuzey Kürdistan/Türkiye'deki erkek egemen kamusal alanını bozan bir eylemsellik olarak değerlendirilebilir. Cenazelerde attıkları sloganlarda, yukarda bahsedilen *yaşanabilir, sevilebilir ve yası tutulabilir* kavramları şu üç kelimede "jin, jîyan, azadî" yankısını buluyor. Kürt kadınları hem gerilla kadınlarının hem de "namus" cinayeti kurbanlarının cenazelerini taşıyarak kendileri de politik özne haline geliyorlar. Aynı zamanda bu bedenleri onurlandırarak ve kadın cenazelerini protesto alanlarına çevirerek bu bedenleri politik özne haline getiriyorlar. Bu anlamda Kürt kadınları sadece namus cinayetlerinin anlamını yıkmakla kalmıyor, aynı zamanda protestolarında onlara karşı doğrudan eylemde bulunuyor. Bu anlamda kadın cenazeleri, Kuzey Kürdistan/Türkiye'deki kadın cinayetlerine karşı doğrudan eylemlerdir ve milliyetçiliğin ötesinde bir aidiyet duygusu üreten alt-kamuların ürünüdür. Bununla birlikte, Kuzey Kürdistan/Türkiye'deki Kürt kadınları, geleneksel olmayan siyasi yas ve direniş biçimleriyle kamusal alanları ihlal ediyor ve yerlerinden ediyor.

---

[20] Dicle Koğacıoğlu, "The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 15, no. 2, 2004, p. 119–51.

KÜRT DİRENİŞİNDE MİLİTAN ANNELİK: ÖLÜYÜ KURTARMAK VE ÖLÜMÜN ÜZERİNE YÜRÜMEK

Mediha Sorma[1]

Türk devletinin, ölüm politikaları (necropolitics)[2] yoluyla Kürt kadınının doğurganlığını ve çocuk yetiştirme pratiklerini zapturapt altına alma girişimleri yüzyıl öncesine dayanır. Kürt anneleri yüz yıldır maruz kaldıkları devlet şiddetine yalnızca yas tutarak veya yası politikleştirerek değil *militan annelik* yoluyla direniş üreterek de cevap vermişler ve vermeye devam etmektedirler. Bu yazıda incelenen militan annelik pratikleri özellikle ikinci dalga feminizm tarafından yok sayılan annelik ve direniş arasındaki güçlü bağı merkeze almaktadır. Kürt anneleri aile içi alanı, çocuk bedenini, doğurganlığı ve kolektif hafızayı direniş alanlarına dönüştürerek Batı feminizminin annelik ve doğurganlığa dair geliştirdiği iki temel argümanı kökünden sarsar.

İkinci dalga feminizminin mesele ettiği bu iki görüşten ilki anneliği sosyal bir inşa olarak görür ve kadına annelik kimliği üzerinden dayatılan rollerin cinsiyet eşitsizliğinin temelinde yattığına inanır. Bu argümana göre doğurganlık ve annelik ataerkil baskının birincil kaynağıdır ve kadının özgürleşmesi annelik kimliğinin reddiyle mümkündür.[3] İkinci görüş ise özcü bir yaklaşımla kadınlığı sosyal bir inşa olarak değil biyolojik bir kategori olarak görür ve anneliği de bu evrensel ve tekil olduğuna inandığı kategorinin sınırları içerisine hapseder. Bu görüş kadınların "doğasında" olan doğurganlığın ve annelik dürtülerinin onlara barışçıl bir dünya düzeni kurmakta avantaj sağladığını iddia eder. Anneliğin doğasında olduğuna inanılan kaostan ve çatışmadan uzak durma iç güdüsü sıklıkla eril gü-

[1] Dr. Öğretim Görevlisi, Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, University of Washington Seattle.

[2] *Necropolitics* kavramı Achille Mbembe'nin aynı adlı makalesinde (2019) devletin öldürme yetkisi ve ölü beden üzerinde kurduğu tahakküm anlamına gelmektedir. Bu yazıda 'ölüm politikaları' olarak çevirdiğim bu kavram Türk Devleti'nin yalnızca Kürt bedenini öldürmesine değil aynı zamanda öldürülmüş olan Kürt bedenine uygulamayı sürdürdüğü şiddete karşılık gelir.

[3] Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press, 1978.

cün güdümündeki yıkıcı dünya düzenine karşı barışçıl bir alternatif olarak sunulur.[4] Bu bakış, anneliği özel alana hapsetmesinin yanında anneliğin direniş yolunda militanlaşabileceğini ve çocuk yetiştirme pratiğinin savaşın aktif bir ögesi olabileceğini göz ardı eder. İlk argüman anneliği ve doğurganlığı yalnızca bir baskı alanı olarak tanımladığı için, ikinci görüş ise kadınlığı annelik üzerinden bir barış sembolü olmaya indirgediği için anneliğin taşıdığı direniş üretme potansiyelini yok saymaktadır. Bu yazı Barış Anneleri[5] özelinde bu iki feminist yaklaşıma karşıt bir annelik çerçevesi sunar. Bu teorik çerçeve ve sunduğu temel argümanlar İstanbul ve Diyarbakır'da yürüttüğüm saha çalışmasında elde ettiğim bulgulara dayanmaktadır.[6]

Kürt Direnişinde Yas ve Annelik

Kürtlerin öldürülmüş bedenlerini, cenazelerini, mezarlarını hedef alan ve yas tutma pratiklerini şiddet yoluyla sekteye uğratan Türkiye Cumhuriyeti'nin uyguladığı ölüm politikalarını anlayabilmek için "necropolitics"[7] teriminin bilinen anlamının (öldürme gücü/hakkı) dışına çıkıp devlet elinin uzandığı ölüm sonrası alanlara bakmak ve bu alanları toplumsal cinsiyet üzerinden incelemek gerekmektedir.[8] Devletin ölüm politikaları Kürt bedeninin ölmesiyle sona ermez ki, burada Walter Benjamin'in "Düşman zafer kazanacak olursa, ölüler bile bundan payını alacaktır"[9] sözünü hatırlatmakta fayda var. Ölü Kürt bedeni geride kalanları sindirmek ve Kürt direnişini zayıflatmak için kullanılan bir araç haline gelir. Cesetlerin günlerce sokakta bırakılması, öldürülmüş kadın gerillalar üzerinde uygulanan bekaret testleri, öldürülmüş beden parçalarının çöplere atılması, cenazelerin askeri araçlarla sokaklarda sürüklenmesi Türkiye Cumhuriyeti'nin ölüm sonrasına taşan sindirme politikalarına örnektir. Konuştuğum Barış Anneleri'nin hamile Kürt kadınlarının yaşadığı devlet şiddetini anlatırken defalarca kullandığı "çocuklara daha doğmadan devletin eli değdi" ifadesinin ortaya koyduğu gibi ölüm politikaları yalnızca ölüm sonrasında da devam etmez aynı zamanda doğum öncesinde başlar. Dolayısıyla ne yas başlangıcı ve sonu belli olan ve lineer zamansallıkta yaşanan bir olgudur ne de ölüm ve yaşam arasındaki sınır düşü-

[4] Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Boston: Beacon Press, 1995.

[5] 1999 yılında bir araya gelen Barış Anneleri inisiyatifi barış talepleriyle mücadelelerini ulusal ve uluslararası arenada sürdürmekte olan Kürt anneleri kolektifidir.

[6] 2019 yılının sonbaharında İstanbul ve Diyarbakır'da yürüttüğüm saha çalışmasında Barış Anneleri, Kürt kadın hakları aktivistleri, siyasi tutuklu anneleri ve gazetecilerle hem birebir hem de grupça görüşmeler gerçekleştirdim.

[7] Achille Mbembe, *Necropolitics: Theory in Forms*, Durham NC: Duke University Press, 2019.

[8] Banu Bargu, "Another Necropolitics," *Theory & Event*, vol. 19, no. 1, 2016.

[9] Bora Erdağı ve Evren Mehmet Dinçer, "Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı", *Praksis*, no. 17, s. 173-192.

ıldüğü kadar keskindir. Yasın zamansallığında ve ölüm-yaşam arasındaki çizde meydana gelen bu kırılma Barış Anneleri'nin annelik pratiklerini radikal bir çimde dönüştürür.

Genişletilmiş anlamıyla ölüm politikaları terimi Kürt annelerinin yas ve anne‹ pratiklerinin anlaşılabilmesi için bir teorik çerçeve sağlar. Bu çerçeve Kürt halna uygulanan devlet şiddetinin toplumsal cinsiyet perspektifi üzerinden okunasını elzem sayar. Bu anlayışla bu yazıda incelenen vakalar Kürt bedeninin ve ürt kimliğinin yok edilmesini amaçlayan devlet şiddetinin Kürt doğurgan beenini ve annelik pratiklerini hedef aldığını ortaya koymaktadır. Kürt doğurgan edenini bir "terörist üretme makinesi" olarak görüp Kürt kadınını ve çocuk fiirünü hedef alan Türkiye Cumhuriyeti'nin ölüm politikalarına karşı birçok Kürt ınesi çocuk merkezli annelik ödevini ters-yüz etmektedir. Kürt anneleri, barışa den yolun kendilerine karşı birer sindirme aracı olarak kullanılan şiddet ve üm olgularına karşı eleştirel bir duruşa sahip olmaktan geçtiğinin bilincinderler. Bu yazının temel amacı, odağına siyasal mücadelede yer alan Barış Anneri'ni ve çocuk figürünü alarak Kürt halkının özgürlük mücadelesiyle ve çocuknnın ölü bedenleriyle olan yakın ilişkisini incelemektir.[10]

Ölüyle Yaşamak

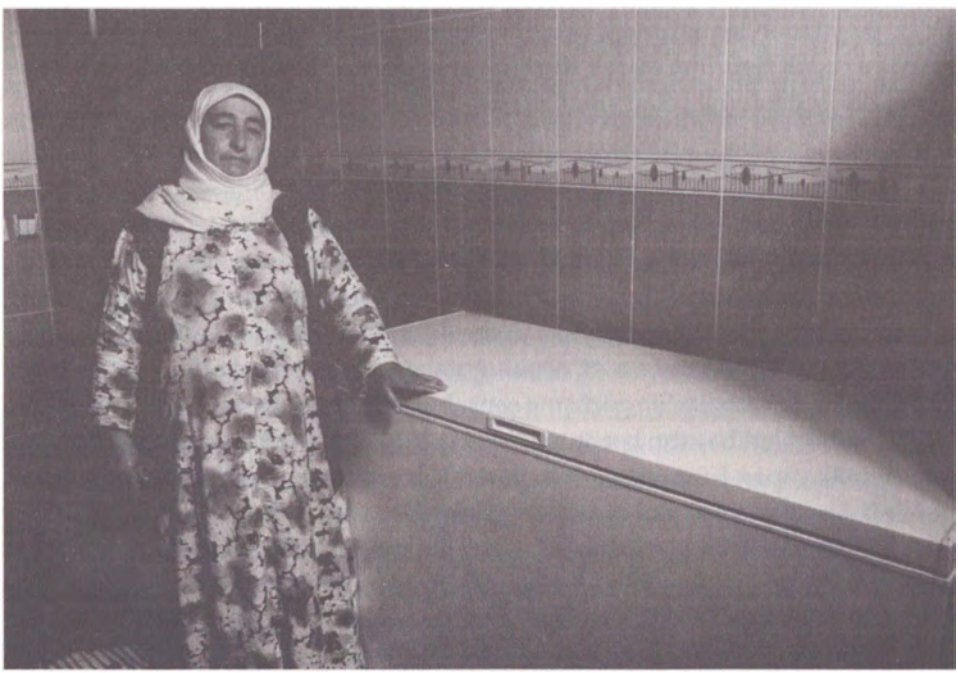
ürt coğrafyasında ölüm özel alanda gizli saklı yaşanan bir şey olmaktan çıkıp, ındelik hayatın her anına sızan, Kürtlerin kolektif hafızasına yer etmiş bir olgur. Yol boyunca zırhlı araçlara tırmanan, tank namlularında sallanan, askeri açların etrafında saklambaç oynayan çocuklar bana görüşme yaptığım bir Barış nnesi'nin sözlerini hatırlattı. "Çocukluğumuz panzer gölgesinde geçti" demişti ülizar Ana. Diyarbakır'da görüşme şansı bulduğum bir başka Barış Annesi'nin ›zleri de ölümleri hayatın her anına sinmiş olan Kürt çocuklarının ve ölümle dip be annelik yapan Kürt annelerinin yaşadıklarına dair çok şey söylüyordu:

Nigâr Ana: Sadece benim oğlum değil birçok annenin oğlu katledildi bu Diyarakır surlarında. İnliyorlardı çocuklarımız ama gidip almamıza izin vermediler, myasal attılar Sur'a, insanları katlettiler. Sur bizimdi devletin ne hakkı var. Toınum da cezaevinde 2000 yılında doğdu. Şu an cezaevinde 2000'in 11'inci ında doğdu çocuk daha ve cezaevinde. Diyarbakır nehrinin kenarında insan arçaları topladık biz. İnsanları parçaladılar. Çöplerin içinden el, kol kafa, göğüsr çıktı. Cenazelerimizi almamıza izin vermediler. Dediler ki biz sizin cenazenizi ece Türk dini vecibelerini yerine getirerek gömdük. Vermediler cenazelerimizi.

Kürt annelerinin ölmekte olan çocuklarının çıkardığı sesleri dinlemek zorunda rakılması ve çöp kutularından vücut parçaları toplamaları devlet şiddetinin yal-

[10] Bu yazıda görüşme yapılan Barış Anneleri'nin ve adı geçen çocuklarının gerçek isimleri yerine sahte

nızca öldürmeyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Ölü bedenler üzerinde uygulanan şiddet, hayatta kalanları hedef alan bir bezdirme ve disipline etme politikasıdır. 2015 yılı sonrasında uygulanan ve katliam boyutuna ulaşan devlet şiddetinin çarpıcı bir diğer örneği de Emine Ana'nın yaşadıklarıdır. Emine Ana, Cizre kuşatmasında çocuğunu kaybeden annelerden yalnızca biri. Kızı Cemile (10) evlerinin bahçesinde oyun oynarken vurulur ve sokağa çıkma yasağı ile bölgenin durmaksızın ateş altında tutulması nedeniyle ailesi tarafından gömülmesine izin verilmez. Emine Ana kızının cansız bedenini dört gün boyunca evindeki dondurucuda saklamak zorunda kalır (Bk. Görsel 1).[11] Diğer bir deyişle bütün aile dört gün boyunca Cemile'nin cesediyle yaşamak zorunda kaldığından ölüm ve yaşam arasındaki o çok belirgin olduğuna inanılan çizgi ortadan kalkar. Evrensel Gazetesi'ne verdiği bir röportajda "Sen Cemile'yi benim kucağımda öldürdün, bir gün ben onu koynumda uyuttum, dört gün buzdolabında sakladım"[12] der Emine Ana.



Görsel 1. Emine Ana ölen kızını koymak zorunda kaldığı dondurucunun önünde.

Kürt annelerinin ölen ve ölmekte olan çocuklarının bedenleriyle saatlerce ve hatta günlerce yaşamak zorunda bırakılması, Kürt halkının kolektif hafızasında hiç unutulmamak üzere yer etmiştir. Görüşme yaptığım Barış Anneleri ve Kürt

---

[11] Dicle Müftüoğlu ve Fendik Zozan, "Cemile Çağırga'nın annesi: Nasıl 'evet' diyelim?", *Evrensel*, 2017, Erişim: https://www.evrensel.net/haber/315142/cemile-cagirganin-annesi-nasil-evet-diyelim

[12] Dicle Müftüoğlu ve Fendik Zozan, *Cemile Çağırga'nın annesi: Nasıl 'evet' diyelim?*, 2017.

gençleri hafızalarında yer etmiş görüntüleri ve öldürülmüş olan Kürt çocuklarının isimlerini defalarca zikrettiler. Ceylan Önkol bu isimlerden yalnızca biri. 14 yaşındaki Ceylan, hayvan otlatırken vuruldu. Resmi kaynaklar Ceylan'ın mayına basıp öldüğünü iddia etse de Ceylan'ının ailesi ve yerel sivil toplum örgütleri Ceylan'ın askeri üsten atılan bir havan topu mermisiyle öldürüldüğünü iddia etmektedirler. Ceylan'ın parça parça olmuş bedeni jandarma karakolunun bahçesinde üzeri bile örtülmeden saatlerce yattı ve ailesi onun ölü bedeninin hemen yanı başında dört saat boyunca sorgulandı. Sorgulamanın ardından Ceylan'ın annesi Saliha Önkol kızının parçalarını eteğine toplayıp eve götürdü. Nesiller arası travma yaratan ve yasın kolektif bir hafıza yoluyla siyasal bir eyleme dönüşmesine yol açan bu ölüm sonrası şiddet Kürt direnişini sindirme politikalarından biri olarak daha önce incelendi. Benim bu yazıda dikkat çekmek istediğim nokta ölü bedene uygulanan işkence ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkidir.

Feminist bir perspektiften bakıldığında Nigâr Ana'nın gasp edilen cenazesi de Emine Ana'nın buzlukta kalan cenazesi de Ceylan'ın annesinin eteğinde taşınan cenazesi de daha anne karnında öldürülen Kürt bebekleri de aslında aynı şeye işaret ediyor: Kürt doğurgan bedeninin milli Türk kimliğine karşı oluşturduğu tehdit. Kürt kadını yalnızca fiziksel olarak Kürt bedeni doğurmaz aynı zamanda annelik pratikleriyle Kürt direnişini de yeniden üretir. Diğer bir deyişle, Kürt annelik pratikleri Kürt toplumunun hem siyasal hem fiziksel olarak inkâr edilmesinin önünde bir engeldir ve sindirilmelidir. Peki Barış Anneleri bu sindirme politikasına nasıl cevap veriyor? Anneleri yalnızca acı çeken ve kayıplarını özel alanda bireysel olarak yaşayan pasif bir figür olarak görmeyi bıraktığımızda anneliğin direnişteki rolünü kavramaya başlayabiliriz. Yazının bir sonraki bölümü bunu tartışmayı amaçlamaktadır.

Ölüyü Kurtarmak ve "Ölümün Üzerine Yürümek"

Aşağıda sunulan görüşme alıntıları iki temel militan annelik pratiğine dikkat çekmektedir. İlki, Barış Anneleri'nin Türk devletinin ölü beden üzerinde uyguladığı şiddeti nasıl etkisiz hale getirdiğini gösterir. İkincisi ise çocuğun korunmasına ve çocuk merkezli bir gelecek inşasına odaklanan annelik pratiğinin aralıksız süren şiddet koşullarında mümkün olmadığı ve bu anlayışın tartışılmaya açılması gerektiğine dikkat çeker.

Kürt halkının kolektif hafızası gözaltında kaybedilmiş, mezarı olmayan, hatta hayatta olup olmadığı bile bilinmeyen binlerce gençle doludur. Türk devletinin Kürt cenazelerine, mezarlarına ve ölü bedenlerine uyguladığı şiddet bilinen bir gerçektir. Yeterince bilinmeyen ise bazı Kürt annelerinin bu şiddeti adeta ters yüz edip çocuklarının bedenlerine atfedilen manevi değeri yok ederek verdikleri radikal karşılıktır. Barış Anneleri'nin "ölüyü kurtarma" eylemine ilk örnek Meryem

Ana'nın hikayesi. Meryem Ana, kızı Daye çatışmada hayatını kaybettiğinde, cesedini teşhis etmek için Malatya'ya gider ve yaşadıklarını şöyle anlatır:

> *Meryem Ana:* Cesedini almak için Malatya'ya gittik. Savcı bu mu dedi. Evet dedim, bu benim kızım. Emin misin dedi, tanıdın mı? Dedim nasıl tanımayayım, bu benim çocuğum, nasıl tanımayayım? Peki dedi sen niye öyle tepki falan göstermiyorsun, ağlamıyorsun. Dedim niye ağlayayım ki, öldürmüşsünüz, niye ağlayayım ki? [...] Oradan cenazeyi aldığımız zaman ben bir süre slogan attım. Polis dedi bak böyle yaparsanız vermeyiz. Dedim ister verin ister vermeyin, ben çocuğumu gördüm ya, şehit olduğunu da gördüm, öldürdünüz, atın köpekler yesin dedim. Toprağa da gömsem, oraya da gömsem fark etmez, isterseniz dedim atın köpekler yesin.

Meryem Ana'nın kızının cesedini almaya gittiğinde gösterdiği tepki görüşme yaptığım pek çok Barış Annesi'nin tepkisiyle oldukça benzerdi. Barış Anneleri, direnişleri sayesinde acılarını ve yaslarını çocuklarının ölü bedenleriyle ilişkilendirmeyi reddederek çocuklarının ölü bedenlerini bir pazarlık nesnesi haline getiren devlet politikalarının tahakkümünden kurtarmayı başarır. Böylece, ölen Kürt gençlerinin fiziksel hayatı sona erdiğinde annelerin hafızası ve kolektif yası sayesinde sembolik hayatları başlar. Barış Anneleri ölen çocuklarının bedenlerine atfedilen değeri tartışmaya açarak, devletin en önemli araçlarından biri olan ölü beden üzerinden korku yaratma ve Kürt direnişini bastırma politikasını elinden almış olur. Literatürde Cumartesi Anneleri üzerine gerçekleştirilmiş çalışmalarda bu yazıda sunulan bulgulardan farklı bulgulara rastlanır.[13] Bu farklılık saha çalışması sırasında benim de tespit ettiğim ve şaşırdığım bir noktaydı ve bu yüzden saha çalışmasının kalan bölümünde Barış Anneleri'ne Cumartesi Anneleri'yle olan ilişkilerine dair sorular sordum. Aşağıdaki alıntı aldığım yanıtları özetliyor:

> *Nuran Ana:* Biz Kürt anneleriyiz. Bizim farkımız odur. Biz barış istiyoruz. Bu ülkede dedim ya demokrasi, barış. Sen bir anneye sorsan nasıl bir dünya bırakmak istiyorsun çocuklarına. Der ki güzellik içinde, barış içinde, demokrasi içinde bir dünya bırakmak istiyoruz. Bizim mücadelemiz odur. Kürt anneleriyiz. Oradakiler kayıplar üzerine çalışıyorlar. Biz tabi onlara da destek veriyoruz. Bizim farkımız odur, biz diyoruz barış onlar diyor kemik, çocuklarımızın mezarı. Ama işte öyle bir şey yok devlette. Ne bize barış veriyorlar ne onlara mezar.

Bu yanıt Barış Anneleri'nin devletin Kürt halkına dair hükümetler üstü tavrına ve devletle diplomasi yoluyla anlaşmaya varmaya çalışmanın güçlüğüne işaret ediyor. "İşte öyle bir şey yok devlette" sözü bu farkındalığın bir sonucu olarak görülebilir. Meryem Ana'nın "isterseniz atın köpekler yesin" diyerek kızı Daye'nin bedenini devletin gözü önünde terk etmeye açık olması yalnızca anneliğin geleneksel normlarına radikal bir müdahale değil aynı zamanda devlete

[13] Hişyar Özsoy, *Between Gift and Taboo: Death and the Negotiation of National Identity and Sovereignty in the Kurdish Conflict in Turkey*, Unpublished PhD Dissertation, The University of Texas at Austin, 2010.

gönderilen güçlü bir politik mesajdır. Başka bir deyişle; evladını kaybeden bir annenin ölüme meydan okuyabilmesi, devletin elinden çocuğunun ölü bedenini alarak değil, o bedenin kimseye, anneye bile ait olmadığını ve yalnızca direnişe ait olduğunu anlamakla mümkün olabilir. 2016 yılında Sur kuşatmasında yaşamı kaybeden Cihat Türkan'ın (Çiyager) annesinin cenazede, kendisinin evladına verdiği isim ile değil evladının direnişte aldığı isim ile topluma seslenerek sarf ettiği sözler bu meydan okumanın en çarpıcı örneklerinden biridir:

> *Saliha Ana:* Ben Çiyager'in annesiyim ama Çiyager halkın, devrimin ve Kürdistan'ın şehididir. Çiyager Kürdistan'ın damadıdır. Bugün Çiyager'imin düğünüdür. Hiçkimsenin gözünden yaş akmamalıdır. Herkesin zılgıt çekmesi lazım.

İkinci militan annelik pratiği Kürt annelerinin ölümle olan radikal ilişkisinin bir sonucudur. Cihat Türkan'ın annesinin söylediği gibi ölüm direnişin olmazsa olmaz bir parçasıdır bu ikinci pratikte. Diğer bir deyişle, Kürt halkının ölüme karşı geliştirdiği bu tavır ölümü caydırıcı bir unsur olmaktan çıkarır ve aksine bir direniş eylemine dönüştürür.

Aşağıda sunulan alıntılarda görüleceği gibi, Kürt kadınlarının militan annelik pratikleri yalnızca çocuklarının cansız bedenlerini devletin tahakkümünden çıkarmakla sınırlı kalmaz aynı zamanda çocuklarının Kürt özgürlük mücadelesi için savaşıp, gerektiğinde ölebileceği bir politik alana dönüşür. Kürt özgürlük mücadelesine destek verenlerin evi ve ailesi son derece politik alanlardır. Ayşe Ana'nın sözleri aile içi alanın ve anneliğin nasıl politikleştiğini gösteren birkaç örnekten sadece biri:

> *Ayşe Ana*: Çocuğumun dağa çıkmasını bekliyordum. Diyordum bu kadar yurtsever çocuğum, bir gün mutlaka çıkacak. Zaten bizim evde, ben sana dedim, bizim dünyamız bu mücadeledir, başka dünyamız yoktur. Mücadeleden başka hiçbir sohbetimiz olmuyor. Televizyonda filmlere bakmam, haberlere bakarım, dünya nasıl gidiyor. Böyledir. Belki bizim toplumumuzun okuma seviyesi çok düşük olabilir ama çok politiktir. Toplum olarak biz politikleşmişizdir bu mücadelenin sırasında, bu zulme karşı. [...] Dağa çıkan kızımla çok gurur duyuyorum. Diyorum ya iyi ki bir parçam vardır. O Yezidi kadınları pazarlarda satarken ben çok üzülüyorum. Baktım Yezidi kadınları pazarlarda satıyorlar, IŞİD kadınları kaçırmış, şöyle yapmış, böyle yapmış, ben dedim ki, bir kızım daha vardı, dedim ki hanginiz giderse ben yolunuzu kesmem. İyi ki benim bir kızım bu zulme karşı gitmiş. O zaman çok gurur duydum. Hiç ağlamadım, hiç üzülmedim. Savaş vardır, o kadınlar gözümün önüne getiriyorum. Diyordum ki bir kadının böyle olması lazım, gider savaşır bununla halkı için. Çünkü o Şengal'e gitmiştir, duydum. Şengal'deydi. Hatta dedim ki ben gurur duyuyorum. Öyle bir cesaret oldu ki sanki üzüntümün hepsi atıldı. Benim kızım gitmiş kendi ırkını bu duruma düşürenlerle savaşıyor. Ona çok gururlandım.

Ayşe Ana kızının dağa çıkmasına şaşırmamasının yanında onu bu karara itenin ev içinde her gün yeniden üretilen direniş ruhu olduğunun bilincindedir. Kürt özgürleşme mücadelesinin aynı zamanda bir kadın hareketi olduğu da Ayşe

Ana'nın sözlerinden açıkça anlaşılır. Kürt kadın hareketi, Kürt direnişinin vazgeçilmez bir parçası olmuştur ve yalnızca sömürgeci düzene karşı değil aynı zamanda erkek egemen gücün hüküm sürdüğü dünya düzenine de bir başkaldırıdır. Aşağıdaki alıntı Cihat Türkan'ın annesinin parmak bastığı Kürt halkının özgürleşme mücadelesi için ölümün göze alınması söylemine ve pratiğine bir başka örnektir.

> *Fatma Ana:* Oğlum dedi ki 3-4 yıl sonra mücadeleye katılacağım. Oğlum büyüdü vedalaşıp gitti onu uğurladım, neden uğurladım diyorum, çünkü hiçbir anne çocuğunu uğurlayamaz acısına dayanamaz ama ben uğurladım. Ona şarkı bile yaptım gittiği zaman 15 yaşındaydı. Oğluma dedim ki oğlum şimdi gitme 20 yaşına gelince söz ben seni giydirip nasıl ki Türkler askere çocuklarını davullarla uğurluyorsa bende seni öyle uğurlayacağım dedim.

Fatma Ana'nın oğlunun PKK'ye katılmasını desteklemesi ve onu davullarla uğurlamak istemesi anne açısından ölümün kaçınılması gereken bir son olarak görülmediğini göstermektedir. Kürt kadını ve özellikle Kürt annesi özgürleşme mücadelesinde son derece önemli bir rol oynayarak, anneliği özel alan dışında tahayyül edemeyen ve anneleri radikal siyasetin bir parçası olarak göremeyen feminist düşünce biçimini temelden sarsar.

2019 yılının Ekim ayında Diyarbakır'da yürüttüğüm saha çalışmasında şu anda tutuklu bulunan siyasetçi Leyla Güven ile konuşma şansı buldum. 8 Kasım 2018'de Diyarbakır E Tipi Cezaevinde başladığı açlık grevi sürecini anlatan Güven'in sözleri, Kürt kadının ölüm ile kurduğu radikal ilişkiye parmak basmaktadır:

> *Leyla Güven:* Biz diyoruz ki bir şeye inandıysan onun gereklerini tam olarak yerine getirmelisin. İşte biz bir mücadeleye inandıysak, bu mücadele için ölmek gerektiğini de bilerek hareket ediyoruz. Elbette ölümü kutsamıyoruz, elbette ölmek için yaşamıyoruz. Yaşatmak ve yaşamak için mücadele ediyoruz. Biz diyoruz ki herkes yaşasın, herkes mutlu yaşasın. Ama bazen yaşatabilmek için ölmek gerekiyor. Bazen gerçekten ölümün üzerine yürümek gerekiyor.

Bu yazıda Barış Anneleri tarafından yaratılan iki militan annelik pratiği incelendi. İlkinde Kürt anneleri çocuklarının ölü bedenleri üzerindeki haklarından feragat edip devlet şiddetinin ölüm sonrasında da sürmesine engel olurlar ve böylece ölüm, direnişi bastırabilecek bir tehdit olmayı bırakır. Ölümle kurulan bu radikal ilişki ikinci militan annelik pratiğinde de açıkça görülebilir. Ölüm illaki ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken bir tehdit olarak görülmez ve dolayısıyla çocuk figürünün şiddet ve ölümden uzak yetiştirilmesini merkezine almayan bir annelik felsefesi ve eylemi doğar. Barış Anneleri'nin ortaya koyduğu annelik ve yas pratikleri yoluyla annelik artık anne ve çocuk arasında yaşanılan özel bir ilişki olmaktan çıkarak kolektif ve politik bir pratiğe dönüşür.

KÜRDİSTAN'DAN ABYA YALA'YA KADIN MÜCADELELERİNİN HİSSİ-DÜŞÜNÜM GÜZERGÂHLARI

Dilan Bozgan[1]

Giriş

Kürtlere, Kürdistan'a ve Kürt kadınlarına dair her belirleme, mutlaka konumlanmaya dair bir sorunsalı içerir. Siyasi ve coğrafi konumlanma, içkin bir mesele olarak genelde Kürtlere, özelde ise Kürt kadınlarına dair bilgi üretim süreçlerini ve bakış açılarını etkileyegelmiştir. Yaklaşık 100 yıllık bir meşruiyet arayışı boyunca Kürtlerin bir halk olarak kendilerini "tanımlama" ile ulus-devletler nezdinde "tanınma" arasındaki konumu; diller-arası, uluslar-arası ve sınırlar-arası, yersiz-yurtsuz ve "parçalı bir bütün" olarak şekillenmiştir. Bu durum, bilgi üretim süreçleri ile bakış açılarının Kürdistan meselesinin konumlanması ve konumlandırılması ile çok yakından ilişkili olmasına neden olmuştur.[2]

İçinde bulunduğumuz son yüzyılda ise ulusal, bölgesel ve uluslararası ölçeklerde, bir *farklılık*[3] (veya ayrılık/ayrımcılık) sorunsalı olarak ele alınan Kürt meselesinin giderek ulus-ötesi bir karakter edindiğini[4] ve bunun Kürtlerin, özellikle Kürt kadınlarının konumlanmalarını önemli ölçüde etkilediğini görüyoruz. İpek Demir'in ifade ettiği gibi, Kürtlerin kökleri (*roots*) ile ulus-ötesi güzergahlarının (*routes*) eklemlenmesiyle ve Kürt Özgürlük Hareketi'nin "yerli halk taleplerine" evrilen siyasal ve ideolojik dönüşümüyle birlikte; Kürtlerin konumlanmalarının, "ulus-ötesi bir yerliliğe" dönüşmeye başladığını söyleyebiliriz.[5] Kürtlerin, gerek sınırlar-ötesi "bölünmüş" bir yerli halk olarak gerekse Avrupa, Kuzey Amerika

---

[1] Sosyal Antropoloji dalında doktora öğrencisi,. EIDAES/UNSAM (Disiplinlerarası Yüksek Sosyal Bilimler Okulu, Universidad Nacional de San Martín, Arjantin.

[2] Clémence Scalbert-Yücel ve Marie Le Ray, "Knowledge, Ideology and Power. Deconstructing Kurdish Studies," *European Journal of Turkish Studies* [Online], no. 5, 2006. Doi: https://doi. org/10.4000/

[3] Post-yapısalcı anlamda.

[4] İpek Demir, "Kurdish Transnational Indigeneity," der. Hamit Bozarslan, Cengiz Güneş ve Veli Yadırgı, *Cambridge History of Kurds* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 829-847.

[5] Demir, Kurdish Transnational Indigeneity, p. 829-847.

ve Avusturalya'ya çeşitli sebeplerle yerleşen mültecilerin oluşturduğu bir diaspora olarak ulus-ötesi yerli bir halka dönüşen konumlanmaları,[6] muhakkak ki, özgür bir seçimin sonucu olmaktan öte, de(s)kolonyal[7] teorinin temel taşlarını atan Anibal Quijano'nun[8] dediği gibi, ulus devletlerin "iç-sömürge" politikalarının, yani modernleşmeci iktidarlara veya devletlere içkin sömürgeci karakterin bir sonucu.

Ortadoğu'daki modernleşme süreçleri ile birlikte bölgeye yerleşen modernitenin "yeni" sömürgeci karakteri karşısında, Kürtler "modern" varlıklarını "ulus-ötesi yerliliğe" dönüşen bir süreç içerisinde devam ettirdi. Ortadoğu'daki modernleşme süreçlerinin ayırt edici karakteristiği olarak kadın bedenlerinin sembolik ve politik önemi, Kürt kadınlarının da siyasi konumlanmalarını bu anlamda şekillendirdi. Özellikle son 10 yılda bir kadın devrimi olarak nitelenen Rojava Devrimi'nin küresel çapta bir görünürlük kazanmasıyla birlikte, Kürt kadınları, Kürtlerin küresel siyasal arenada varolagelenden farklı bir biçimde "konumlandırılmalarında" belirleyici bir rol oynadılar.[9] Her ne kadar söz konusu küresel görünürlüğün ancak Batılı liberal değerler çerçevesinde bir "haber değeri" kazandığı ve küresel medyatik gündemde böylece bir "yer edindiği" vurgulansa da,[10] bu görünürlük farklı güzergahlar da izleyerek Kürtlerin ve Kürt kadınlarının özgürlük mücadelelerinin "tanınması" ve "tanıtılması" çabaları bağlamında Kürt Kadın Hareketi açısından başka türlü siyasal ideolojik diyalogların da yolunu açtı.

[6] Demir, Kurdish Transnational Indigeneity, p. 829-847.

[7] De- ve des- öneklerinin ikisi de kullanılıyor. "De-kolonyal" kavramı akademik çevrelerce daha çok kullanılsa da, bu kullanımı eleştiren Bolivyalı antipatriyarkal, toplumcu feminist aktivist ve yazar Adriana Guzmán Arroyo "deskolonyal" kelimesinin, yani sömürgesizleşmenin siyasal pratiklerle mümkün ve bir süreç olduğunu hatırlatması nedeniyle tercih edilmesi gerektiğini söylüyor: Adriana Guzmán Arroyo, *Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos*, (La Paz – Bolivya: Editorial Tarpuna Muya, 2019).

[8] Anibal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, , p. 11-20.

[9] Dilar Dirik, *The Kurdish Women's Movement: History, Theory, Practice*, Londra: Pluto Press, 2022.; Nadje Al-Ali and Isabel Käser, "Beyond Feminism? Jineolojî and the Kurdish Women's Freedom Movement", *Politics & Gender*, vol. 18, no. 1, 2020, p. 1-32.; Demir, *Kurdish Transnational Indigeneity*, p. 829-847; Hilal Alkan, "The Sexual Politics of War: Reading the Kurdish Conflict Through Images of Women", *Les cahiers du CEDREF*, no. 22, 2018, p. 68-92.; Mari Toivanen ve Bahar Baser, "Gender in the Representations of Armed Conflict: Female Kurdish Combatants in French and British Media", *Middle East Journal of Culture and Communication*, no. 9, 2016, p. 294–314.

[10] Dilar Dirik, *Western Fascination with 'Badass' Kurdish Women*, Al Jazeera, 2014. Access: https://www.aljazeera.com/opinions/2014/10/29/western-fascination-with-badass-kurdish-women/; *Meral Çiçek, Did the Women of the YPJ Simply Fall from the Sky?*, Kurdish Question, 2015. Access:http://kurdishquestion.com/index.php/kurdistan/west-kurdistan/did-the-women-of-the-ypj-simply-fall-from-the-sky/ ; Toivanen and Baser, *Gender in the Representations of Armed Conflict*, p. 294-314; Brecht Neven ve Marlene Schäfers, *Jineology: from women's struggles to social liberation*, ROAR Magazine, 2017. Access: https://roarmag.org/essays/jineology-kurdish-women-movement/

Kürt Kadınlarının Ulus-Ötesi Feminist Güzergahları

Kürt kadınlarının mücadeleleri, bu mücadelelerin tarihsel, toplumsal ve ideolojik arka planını yansıtan Jineolojî tartışmaları ekseninde, dünyanın birçok yerinde, ulus-ötesi feminist tartışmalarda "yer" buldu.[11] Özellikle, Kürtlerin "iç-sömürge" ve diaspora konumunda oldukları yerellerdeki feminizmlerle olan diyalogları çerçevesinde, Jineolojî tartışmaları, 'Batılı ve Batıcı (ya da 'beyaz'), evrenselci, antroposantrik, liberal, modernist ve kalkınmacı feminizmlere',[12] postkolonyal, de(s)kolonyal ve siyahi feminist bakış açılarıyla benzer bir biçimde eleştiriler getirdi. Böylece, Jineolojî tartışmaları ekseninde, ulus-ötesi feminist arayışlar içerisinde, ötekilerin feminizmleri ile paralel bir biçimde, periferik feminizmler arasında bir "yer" edindi. Özellikle, Kürt kadınlarının kolektif siyasal deneyimlerini ve bu deneyimin sonucu gelişen bilme/sezme biçimlerini,[13] de(s)patriyarkal ("erkeği öldürmek"[14]) bir perspektifle, siyasal anlamda konumlandırmaları, ayırt edici bir kadın özgürleşme perspektifi olarak değerlendirildi.[15]

Kürt Kadın Özgürlük Hareketi; genel anlamda "fark (veya ayrım)", "farklılık (veya ayrılık)", "farklılık politikaları" ve "siyasal farklılıklar (veya ayrılıklar)" gibi noktalara temas ederek geniş kapsamda siyasetin ötekiliğe ve ötekiliğin siyasete etkisine ışık tutan yerli halk hareketlerinden birisinin içerisinde gelişti. Batı/Kuzey akademik ve coğrafik konumlanmalardan doğru gerçekleşen ulus-ötesi feminist tartışmalar içerisinde de genel olarak bu periferik konumu üzerinden değerlendirilegeldi. Oysa, Kürtlere *reelpolitik* anlamda da fiziki anlamda da oldukça uzak olan; ancak Kürt Özgürlük Mücadelesi ile paralel bir biçimde de(s)kolonyal arayışlarla şekillenen toplumsal muhalefet hareketlerine "yakınlığı," Kürt kadın hareketinin ulus-ötesi ufuklarını genişletti. Diğer periferik konumlanmalardaki kadın mücadeleleri ile kurulan bağlar, Kürt kadınlarının Batı/Kuzey hattındakinden farklı bir konumlanma edinerek periferik feminizmlerle doğrudan iletişime geçmesini sağladı.

---

[11] Al-Ali ve Käser, *Beyond Feminism? Jineolojî*, p. 1-32.

[12] Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", ed. Anne McClintock, Aamir Mufti and Ella Shohat, *Dangerous Liaisons. Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 49-74.; María Lugones, "Toward a Decolonial Feminism", *Hypatia*, vol. 25, no. 4, 2010, p. 742-759.; Ochy Curiel, "El feminismo descolonial en Abya Yala", *Multitudes*, vol. 84, no. 3, 2021, p. 78-86.

[13] Elif Kaya, "Bilim-Paradigma İlişkisi ve Jineolojî," *Jineolojî*, no. 20 (Ocak, Şubat, Mart 2021): 10-26.

[14] Mahir Sayın, *Erkeği Öldürmek*, (İstanbul: Zelal Yayınları, 1998).

[15] Al-Ali and Käser, Beyond Feminism? Jineolojî, p. 1-32.

Kürt kadınlarının mücadeleleri de(s)kolonyal perspektifin doğduğu topraklarda, Abya Yala'daki[16] feminist tartışmalar içerisinde de yer buluyor. Her ne kadar tarihsel, kültürel ve siyasal arka planları farklı olsa da Abya Yala ve Kürdistan'ın, benzer bir mekân ve konumlanma bağımlı düşünsel-eleştirel süreci, eşzamanlı bir biçimde deneyimlediğini söyleyebiliriz. Zira, imparatorluklardan ulusdevletleşmeye giden "aydınlanmacı ve sömürgeleştirici modernitenin"[17] sonucu olarak Ortadoğu ve Latin Amerika, isimleri ile müsemma, periferik bir konumlanma ile ideolojik, siyasal, iktisadi ve kültürel bir yeniden doğuş yaşadılar. Ulusdevlet sınırları ve onun ulus tanımlamaları içerisine sığamayan halkların varlığı, "Kürt Sorununu" ve "Yerli Sorununu" (Cuestión Indígena) son yüzyılda, ulusal sınırlılıklar içerisinde tarihsel bir dönüşümden geçseler de hâlâ güncelliğini koruyan siyasal meseleler haline getirdi.

Hafıza ve toprak mücadelelerini içkin bir biçimde barındıran, bu siyasal meseleler içinde şekillenen, kadın mücadeleleri arasında "farklılar arasında eşit" diyebileceğimiz bir karşılıklı konumlanmadan ve bu konumlanmalar arası bir diyalogdan söz etmek mümkün. Kürt kadınlarının siyasal konumlanmalarını, tarihsel ve güncel anlamda hem özetleyen hem de belirleyen Jineolojî tartışmaları, Kürtlere dair bilgi üretme süreçlerinin tümünde olduğu gibi, farklı okuyucu/dinleyici kitlelerine yönelik bir çeviri/aktarma sürecini kaçınılmaz olarak içinde barındırıyor. Abya Yala ile Kürdistan arasında, sadece diller arası bir çeviri değil, kadınların siyasal deneyimlerinin sonucu geliştirdikleri kavramlar ve ideolojik duruşların da bir çevirisi mevzu bahis olan. Her ne kadar kavramsal bir çeviri/aktarım sürecinden bahsetsek de dolayımsızca aktarılan "hissi/sezgisel bir kavrayışın,"[18] yani acılarda ortaklaşma sürecinin de buna eşlik ettiğini görüyoruz.

Tarihsel ve kültürel arkaplanları birbirinden farklı olsa da modernizmin farklı bağlamlardaki tezahürü olarak "kadına karşı kolonyal şiddet ile devlet şiddetinin birbirine eklemlendiği,"[19] birbirinden "uzak" bu iki mekândaki kadınların deneyimleri arasında, güncel bir diyalog imkanının açıldığına tanıklık etmekteyiz. Her iki bağlamda da toprak ve hafıza temelli direnişler içerisinde beliren; kadınların

[16] 'Olgun Topraklar' anlamına gelen Abya Yala tabiri, Latin Amerika ibaresinin sömürgeci çağrışımları nedeniyle, bugünkü Panama sınırları içerisinde kalan Cuna yerli halkının bu topraklar için kullandığı isimdir ve yerli halk mücadelelerince tercih edilmektedir. Bkz. Armando Muyolema C., "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje", ed. Ileana Rodriguez, *Convergencia de Tiempos: Estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad*, Amsterdam & Atlanta: Rodopi B.V., 2001, p. 327-363.

[17] Quijano, Colonialidad y modernidad/racionalidad, p. 11-20.

[18] María Lugones, "Colonialidad y género", *Tabula Rasa*, no. 9, 2008, p. 73-101.

[19] Rita Segato, Las Estructuras Elementales de la Violencia: Ensayos sobre género entre antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010, p. 53-83.

düşünsel, eleştirel, sezgisel ve eylemsel süreçleri, birbirlerine ulus-ötesi ağlarla eklemlenmekte. Muhakkak ki, her biri detaylı bir inceleme konusu olan bu süreçlerin derinlemesine analizi, bu yazının kapsamını aşacaktır. Bu nedenle, iki periferide eşzamanlı olarak de(s)kolonyal ve de(s)patriyarkal mücadele veren kadınlar arası kurulmakta olan ağların izlediği birkaç siyasal güzergahı işaret etmekle yetineceğim.

Öteki Güzargâhlar: Kürdistan'dan Abya Yala'ya

Sondan başlarsak, 2018 ve 2022 yıllarında, Kürt Kadın Hareketi tarafından Almanya'da düzenlenen "Kadınlar Geleceği Örüyor"[20] konferanslarının her ikisine de Abya Yala'dan kadın liderler ve entelektüeller katıldı. 2018 yılındaki konferansa konuşmacı olarak Arjantinli, uzun yıllardır Brezilya'da yaşayan, feminist antropolog Rita Segato ve Honduras'tan OFRANEH (Honduras Siyah Kardeşlik Örgütü) çevre aktivisti Miriam Miranda ve Arjantinli, Abya Yala Çokuluslu Feministler ağının kurucularından Claudia Korol katılmıştı. 2022 yılındaki konferansta ise konuşmacı olarak Iximulew -sömürgeci adı ile Guatemala'dan- TZK'AT, Toplumcu Feminist Kadim Şifacı Kadınlar Ağı'ndan Lolita Chavez, Arjantin NiUnaMenos (Bir Kadın daha Eksilmeyeceğiz!) kolektifinin kurucularından, bir kayıp çocuğu olarak H.I.J.O.S (Unutuş ve Sessizlik Karşısında Kimlik ve Adalet için Kayıp Çocukları) topluluğu temsilcilerinden, feminist, lezbiyen, yazar Marta Dillon, Kolombiya'nın Cauca eyaletindeki Nasa ve Misak yerli halklarından, Pueblos en Camino (Halkların Yürüyüşü) ağı kurucularından Vilma Rocío Almendra Quiguanás ve Şili'nin Aracuanía bölgesinden Mapuche halkından Lof Juan Paillalef Lonko'su (lideri) ve aynı zamanda İşkenceye Karşı Etik Komisyonu kurucularından olan Ñizol Lonko Juana Calfunao bulunuyorlardı.

Her bir katılımcı kadının ve temsilcisi oldukları halkların ve bu halkların kadınlarının mücadelelerini bu yazı kapsamında işlemek mümkün değil. Ancak akılda tutulması gereken bir diğer nokta; bu konferansa katılımın arka planında, 2015 yılından bu yana, Abya Yala ile Kürdistan kadınları arasında kurulmakta olan dayanışma ağlarının olduğu. Bu dayanışma ağları ise kadınların, devlet şiddetine, kadın kırımına (*feminicide*), devletsiz halklara ve doğaya karşı sömürgeci, kapitalist, ataerkil savaşa karşı verdikleri; hakikat, hafıza, toprak/doğa, beden ve kadın özgürlüğünü savunma mücadeleleri ekseninde kurulageldi.

[20] Network Women Weaving the Future, *Our Revolution: Liberating Life*, 2022. Access: https://womenweavingfuture.org/

Abya Yala'dan Kürdistan'a Devlet Şiddeti: Anneler ve Hakikat Arayışı ve Hafıza Politikaları

Bu bölüme, her ne kadar bahsi geçen konferanslara katılmamış olsa da 2013 yılında Diyarbakır Newroz'una katıldığından bu yana, bu dayanışma ağlarının ilk ilmeğini atan Plaza de Mayo annesi Nora Cortiñas'tan başlamak gerekir. Arjantin'den İstanbul ve Diyarbakır'a yaptığı seyahatlerde Cumartesi Anneleri ve Barış Anneleri ile buluşan Nora Cortiñas'ın bu seyahati "Pañuelos para la Historia"[21] (Tarihe Eşarplar) adıyla belgeselleşti. Birbirlerinin sadece gözlerine bakıp ellerini tutarak anlaşan anneler, devlet terörizmi ile gelen kayıplarının acılarını ve adalet çağrısının duyulması ve görülmesi için verdikleri mücadeleleri birbirlerine aktardılar. "Hakikat, hafıza ve adalet" arayışlarının simgesi olan beyaz eşarplarıyla Birleşmiş Milletler Ankara Temsilciliği'ne giderek ortak bir mektup sundular. Hâlâ, her perşembe günü Plaza Mayo'da düzenlenen Ronda'da[22] Kürt kadınlarının mücadelesi ve dayanışma çağrıları yer ve ses buluyor.

Abya Yala'dan Kürdistan'a Kadın-Kırımı ve Devlet Şiddeti

Marta Dillon, 2022 yılındaki konferansta, "Bizler Latin Amerika'da katledilen gerillaların, katledilen çocuklarının kemiklerini arayan Plaza de Mayo Anneleri'nin torunlarıyız. Aynı zamanda Kürdistan dağlarındaki gerillaların da yoldaşlarıyız. NiUnaMenos hareketimiz mücadele eden kadınların bir araya geldiği bir harekettir. Yok edilmeye karşı kadınlar bedenlerini ortaya koydular..."[23] derken, devlet şiddeti ile kadın-kırımına/feminiside karşı verilen kadın mücadelelerinin bağını kuruyordu. Abya Yala ile Kürdistan kadınlarının ortak mücadelelerine ve bu bağın oluşturduğu kadın deneyimleriyle kurulan dayanışma ağlarına işaret ediyordu.

Abya Yala'da da Kürdistan'da da kadınlar; "erkek/maço ahlâkına", yani kadın bedenine tahakkümün adeta "doğal bir hak" olarak anlaşıldığı ve bu anlayış ve "ahlâka" dayanan devlet ve adalet sisteminin devlet terörizminden, kadın-kırımına kadar sonuçları olduğunu[24] görüyor ve bu sistematik şiddete karşı mücadelelerini birleştiriyorlardı. Kürtaj yasağından, fuhuş ve narkotrafik şebeke ağlarında binlerce genç kadının kaybedilmesine, kadın cinayetlerinin yaygınlığından,

[21] Alejandro Haddad and Nicolás Valentini, *Pañuelos Para la Historia*, INCAA, 2015. Documentary Access: https://youtu.be/yPb8OmtJDx0?feature=shared

[22] Halka, yörünge, insanların oluşturduğu çember.

[23] Şen Süer, "Kadınlar Geleceği Örüyor Konferansı'ndan Notlar – Kadın Devrimi Beklemez", *Jin Dergi*, 2022. Erişim: https://kadineki.com/detay/kadinlar-gelecegi-oruyor-konferansindan-notlar-kadin-devrimi-beklemez/

[24] Segato, Las Estructuras Elementales de la Violencia, p. 105-129.

tecavüz davalarının sonuçlanmadan bırakılmasına ve kadın halk liderlerinin öldürülmesine kadar; kadınlara karşı topyekûn ataerkil saldırıya karşı dayanışma ağları kurup bunu ulus-ötesi ağlara taşıyorlardı.

"Çok-Ulusluluk, Abya Yala'dan Kürdistan'a Kadar"[25]: Toprak-Beden Mücadeleleri

Rita Segato, kadın bedenini tahakküm altına almaya yönelik bu "ahlak bütününün" kökenlerini, sömürgeci tarihle ilişkilendiriyor ve toprağın bir izdüşümü olarak görülen kadın bedenine, toprağa el konulurcasına el konulması pratiğinin ve fikrinin, sömürge tarihinden bu yana devam ettiğini söylüyor.[26] Farklı tarihsel süreçler ve kültürel ve dinî inanışlarla iç içe geçen, ama temelde erkek egemenliğine dayalı toprak sistemi ve mülkiyet rejimine dayanan bu kolonyal ve ataerkil kurucu şiddet, Kürdistan'da da Abya Yala'da da yansımasını buluyor. Bu tespitlerden yola çıkarak ve bunun karşısında toprakların savunusu ile kadın bedeninin savunusunu mücadelelerinin merkezine koyan Abya Yala ve Kürdistan kadın mücadeleleri arasında bu uğurda yaşamını yitiren kadınların "bedenlerinden" bir köprü oluşuyor.

2018'de "Kadınlar Geleceği Örüyor" konferansında Claudia Korol Abya Yala ve Kürdistan'da kadın mücadelelerinin hem teorik hem de pratik olarak eklemlenmeye başladığını söylüyordu:

> "Bizim kıtamızda toprağı, dereleri, ormanları, halkların topraklarını koruyan ve onlar için mücadele eden kadınlar öldürülüyor. Örneğin dereleri korumak için mücadele eden Şili'deki Macarena Valdês gibi, Honduras'lı Berta Caceres gibi, Bety Cariño, Marielle Franco gibi. Bu toprakları koruyan, halkların liderlerini öldürerek bu hareketleri de bitirebileceklerini düşünüyorlar... Kürt Kadın Hareketi'nin başlattığı devrimi kendi devrimimiz gibi üstlendik... Teoride ortak bir derinleşmeyi sağladık. Pratikte ise ataerkil ve faşizme karşı hayatı ve özgürlüğü savunmak için örgütlendik. Bölünmüş olarak değil de beraber hareket ediyoruz."[27]

Berta Caseres'in mücadele arkadaşı Miriam Miranda ise aynı konferansta, "Kürt kadınlarıyla bizim toprak ve doğaya bağlılığımız benzerdir..."[28] diyerek Kürt kadınlarının da "*Jin, Jîyan, Azadî*" sloganıyla özetledikleri gibi; insanî varoluşu, dünyanın varoluşundan ayrı düşünmeden, hayatın devamlılığına ve sürdürülebilirliğine vurgu yapan bu yerli kadın mücadelelerinin paralelliğine işaret ediyordu.

---

[25] ¡Plurinacional, desde Abya Yala, hasta Kurdistán!

[26] Rita Segato, *La Escritura en el Cuerpo de las Mujeres Asesinadas en Juárez*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

[27] Ülkem Zeremya, "Yapım Aşamasındaki Devrim," *Newaya Jin*, 2018. Erişim: https://www.newaya-jin.net/yapim-asamasindaki-devrim/

[28] Ülkem Zeremya, *Yapım Aşamasındaki Devrim*, 2018.

Hayatın bir bütün olarak dengesinin bozulması ile kolonyal, ataerkil şiddet arasındaki ilişki, dünyanın farklı yerlerinden de olsa yerli kadın mücadelelerinin birincil gündemi. 2022'deki konferansın açılışını yapan Lolita Chavez'in de mensubu olduğu, Iximulew-Guatemala'dan TZK'AT, Toplumcu Feminist Kadim Şifacı Ağı'ndan (*Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario*) kadınların sözleri ile ifade edecek olursak: "... yerli kadınların yaşadıkları çok katmanlı şiddete, özellikle tecavüze, topraklarına karşı yapılan saldırıya ve kadın katliamlarına karşı mücadeleler, tarihî mücadelelerdir; ama hâlâ günceldirler. Onurumuzu yeniden kazanmak için bedenimizi iyileştirmek ve doğayla ilişki içerisinde olarak neşe bulmak özgürleştirici bir siyasal iddiadır."[29]

Sonuç

Kısacası, bir periferiden başka bir periferiye doğru bir bakış, Kürt kadın hareketinin ulus-ötesi bir yerli kadın hareketi olarak nasıl "öteki küresellikler"[30] içerisinde, ulusal ve bölgesel anlamda coğrafî ve fikrî sınırları aşarak yeniden konumlandığına ve konumlanacağına dair ipuçları verecektir.

Zira; ne Kürt kadınlarının varolma mücadeleleri sonucu şekillenen bir "kolektif bilgi/sezgi süreci olan Jineolojîk yöntem,"[31] ne de Abya Yala kadınlarının kolonyal şiddet karşısında varolma mücadeleleri sonucu gelişen ve Maria Lugones'in[32] *sentipensar* (hissi-düşünüm) süreci olarak gördüğü de(s)kolonyal feminist bakış açısı, toplumsal mücadelelerden koparak ilerleyen ve her geçen gün "neoliberal üretim mentalitesine daha çok tabi hale gelen Batı/Kuzey merkezli bilimsel bilgi üretim süreçlerine"[33] indirgenebilir. Çünkü, Kürt kadınlarının mücadeleleri ile Abya Yala kadınlarının mücadeleleri, "emperyal gözler"in[34] aracılığı olmadan, ortak acıların paylaşıldığı, aktarıldığı ve anlamlandırıldığı eylemsel ve düşünsel süreçlerin güzergahlarını izleyerek doğrudan iletişime geçebiliyorlar. Evrenselci değil, yerli ve yerel kadın hareketlerinin ulus-ötesi ağlarını ve halk temsilcisi kadınların evrensel hissi-düşünüm güzergahlarını izliyorlar. "Periferiden" kadınlar olarak değil; toprağı, bedeni, hakikat, hafıza ve adaleti savunan "analar, yoldaşlar ve tanrıçalar"[35] olarak bir araya geliyorlar. 100 yıllık yalnızlıktan 100 yıllık bir direniş yaratarak...

[29] Dilan Bozgan, *Var Etmeyi Hatırlatan Hafıza: Toprak-Beden Direnişi*, Newaya Jin, 2020. Erişim: https://www.newayajin.net/var-etmeyi-hatirlatan-hafiza-toprak-beden-direnisi/

[30] Roberto Cardoso de Oliveira, "Etnicidad, Eticidad y Globalización", ed. Miguel A. Bartolomé and Alicia M. Barabas, *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, Ciudad de México: INAH, 1998, p. 47.

[31] Kaya, *Bilim-Paradigma İlişkisi*, p. 10-26.

[32] Lugones, *Colonialidad y género*, p. 73-101.

[33] Miguel Bartolomé, "En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural", *Avá*, no. 5, 2004, p 69-89.

[34] Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londra: Routledge, 1992.

[35] Handan Çağlayan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

KÜRT TOPLUMSAL CİNSİYET ÇALIŞMALARI'NIN GELİŞİMİNE DAİR TARİHSEL BİR DEĞERLENDİRME

Necla Açık[1]

Bu makalede, Türkiye'de Kürt sorununun şekillenmesinde toplumsal cinsiyetin nasıl bir rol oynadığını, Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları'nın bir disiplin olarak son on yılda kat ettiği mesafe ile düşünerek eleştirel bir şekilde incelemek istiyorum. Bu eleştirel bakış açısının alternatif fikir ve perspektifleri çoğaltarak Kürt kadınlarının toplumsal ve siyasi rolü üzerine düşünmeyi güçlendireceğine inanıyorum.

Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca, Kürt kadınları ve toplumsal cinsiyet meseleleri Kürt sorunun şekillenmesinde önemli bir rol oynadı. Kürt kadınlarını 'geri kalmış' olarak resmeden Kemalist söylemde 'Kürt kadını,' modernleşmesi gereken ataerkil aşiret geleneklerinden kurtarılmaya muhtaç bir varlık olarak tasavvur edildi.[2] Bu resmedilme, Kürtlerin Türk devleti tarafından baskı altına alınmasını meşrulaştırmak için seçilen söylemlerden yalnızca biri oldu. Kürtler için ise Kürt ulus inşası sürecinde kadınlığa, Kürt kültürünün 'esas' halini ve dilini gelecek nesillere aktarmada kilit bir rol ve önem atfedildi[3] ve 'kadın' bu işlev üzerinden tanımlandı.[4] Kürt toplumu içerisinde ulusal mücadele yürüten siyasi hareketler tarafından kadınlara atfedilen bu rol, Türkiye gibi, etnik-milliyetçi; tek dil, tek din, tek ırk ilkeleri üzerine kurulan ve Kürt kimliğini asimile eden tekçi bir cumhuriyet rejimine karşı önem kazanarak, ulus inşası mücadelesinde temel

[1] Necla Açık bir sosyal bilimcidir ve Londra Middlesex Üniversitesi'nde Araştırma Görevlisidir.

[2] Rosa Burç, "One state, one nation, oneflag—one gender? HDP as achallenger of the Turkish nation state and its gendered perspectives", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 21, no. 3, 2019, p. 319–334.

[3] Necla Açık, "Ulusal mücadele, kadın mitosu ve kadınların harekete geçirilmesi," *90'larda Türkiye'de Feminizim*, der. A. Bora and A. Günal, İstanbul: İletişim, 2002, s. 279-306.

[4] Ebru Sungun, "Language as a Means of "Civilizing" the Kurdish Women in Turkey," *Social Inequality & The Politics of Representation: A Global Landscape*, der. Celine-Marie Pascale, California: Sage, 2013, p. 229-242; Duygu Atlas, "The role of language in the evolution of Kurdish National Identity," *Kurdish Awakening: National Building in Fragmented Homeland*, der. Ofra Bengio, Austin: University of Texas Press, 2014, p. 155-173.

söylemsel unsurlardan biri haline geldi.

Kadınlar cephesinde ise, Kürt varlığının kriminalize edilmesi ve uzun süren silahlı çatışma dönemleri, kadınların hayatları üzerinde olumsuz somut etkiler bıraktı. Kadınların eğitime, ücretli işe, sağlık, sosyal hizmetler ve hukuki korumaya ulaşmasının önünde engeller oluşturdu. Bu durum kadınları ailelerine daha bağımlı hale getirmekle birlikte kadınların ailelerine bakmalarını da zorlaştırdı; temel vatandaşlık haklarından faydalanmalarını sınırlandırdı. Kadınların karşı karşıya olduğu bu çok boyutlu kuşatılmanın yanında iç savaşta (veya devletin şiddete ve inkara dayalı resmi baskı politikaları altında) yaşadıkları insan hakları ihlallerine de değinmek gerekir: Kadınlar, gözaltında cinsel şiddet ve tecavüzü de içeren devletin şiddetli güvenlik stratejilerinin önemli hedeflerinden biri haline geldiler.[5] Bu nedenle, Kürt kadını kimliği üzerinden somutlaşan toplumsal cinsiyet konusuna tarihsel açıdan bakıldığında, bu mesele hem söylemsel hem de pratik olarak Kürt sorununda temel bir rol oynayageldi.

Kürt Hareketi İçerisinde Cinsiyet Eşitliğini Hedeflemek

Pratikte kimi zaman göz ardı edilmekle birlikte, cinsiyet eşitliği, prensipte Kürt ulusal hareketinin hâkim bir söylemi ve politik bir stratejisi haline gelmiştir. Her türlü ekonomik zorluk ve politik zulme rağmen, Kürt kadın hareketi giderek güçlenmiş ve Kürt hareketi içerisinde örgütlü bir güç niteliği kazanmıştır. 90'lı yılların başında kadınlar ilk kez toplumsal ayaklanmaya önemli ölçüde katılım gösterdi. Kürt kadınları, verdikleri mücadeleyi insan hakları meseleleri etrafında örgütlemiş ve Kürt hareketinin öne çıkan partilerinin (HEP, HADEP, DEHAP vb. gibi) seçim kampanyalarına dinamik bir güç katmışlardır.[6] Kadın gerilla savaşçılarının olması da kadınların toplumda ve siyasetteki pozisyonunu güçlendirmiştir. Kürt ulusal hareketinin Kürt kadınına bakışı 1980'lerdeki silahlı mücadelenin ilk yıllarında birçok ulusal özgürlük hareketinde olduğu gibi 'korumaya muhtaç' pasif kadın iken, bu durum 2000'lere doğru kendi özgürlükleri için mücadele eden kadınlara doğru evrilmiştir.[7] Bu dönemi yakından inceleyen araştırmacı

[5] Umut Erel ve Necla Açık, "Enacting intersectional multilayered citizenship: Kurdish women's politics in Turkey/ North Kurdistan," *Gender, Place & Culture* 27, no.4, 2020, p. 479-502; Ayşe Betül Çelik, "Gendered aspects of conflict, displacement and peace process in Turkey," *International Migration* 55, no.5, 2017, p. 136–49; Özge Dilan Bozgan, "Kürt Kadın Hareketi Üzerine Bir Değerlendirme," *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar. Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, der. Serpil Sancar, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, p. 757-799.

[6] Burç, "One state, one nation, oneflag"; Bozgan, "Kürt Kadın Hareketi Üzerine"

[7] Handan Çağlayan, *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar; Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İstanbul: İletişim, 2007; Handan Çağlayan, *Women in the Kurdish Movement; mothers, comrades, goddesses, Cham:* Palgrave Macmillan, 2020.

Handan Çağlayan, PKK'nin sunduğu bu radikal toplumsal cinsiyet özgürlüğü perspektifinin ve nispeten büyük bir kadın gerilla gücünün varlığının, örgütün ötesine geçerek kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinde önemli bir etkiye sahip olduğunun altını çizer:

> Öte yandan bizzat bu partilerin kendi söylemleri de kadınların parti içinde kadın kimlikleriyle tanınma ve temsil mücadelesinin dayanaklarından birisini sunuyordu. İlgileri esas olarak Kürtlerin tanınma ve temsil taleplerine ve hak ihlallerinin son bulmasına odaklanan söz konusu partiler, söylemlerinde eşitlik talebine ve hak vurgusuna o denli ağırlık vermişlerdi ki, bu vurgu kadınların cinsiyete dayalı eşitsizlikler konusundaki farkındalıklarını oluşturmalarında da etkili olmuştu.[8]

Kürt kimliğinin siyasal alanda tanınması, temsiliyeti ve hak ihlallerinin sona ermesi üzerinden hak eksenli bir düzlemde örgütlenen Kürt hareketinin hak ve eşitlik perspektifi, söylemsel bir unsur olmanın ötesine geçerek hem toplumsal hayatta hem de siyasal mücadelede kadınlara göz ardı edilemeyecek bir alan açmıştır. Bu doğrultuda, eşitlik ve hak eksenli mücadele, kadınların cinsiyet eşitsizliği konusunda bilinç kazanmaları ve eşitlik için talepte bulunmaları konusunda temel bir arka plan oluşturdu. Kürt Özgürlük Hareketi içinde toplumun tüm kesimlerini harekete geçirme girişimi olarak başlayan bu itici güç, kadınların liderlik rolü üstlenerek harekete geçtiği ve Kürt hareketinin başarısında önemli bir unsur olmalarına giden süreci başlattı. Kürt hareketinin cinsiyet eşitliğinin sağlanması konusundaki ideolojik desteği de önemliydi. Yine de tanınmış insan hakları avukatı Reyhan Yalçındağ'ın da dediği gibi, bu başarı kadınların verdiği mücadelenin sonucuydu:

> Kürt kadınları evde durarak bu taleplerde bulunmadılar. Gerektiğinde eline silah aldı, gerektiğinde sokak gösterilerinde yer aldı ve gerektiğinde hapiste açlık grevine girdi. Bunun gibi pek çok örnek var. Ben, kararlılık ve bağlılığın onu bugün olduğu yere getirdiğine inanıyorum. Kadınlara karşı her gün cinayetlerin işlendiği bizim gibi bir toplumda bu çok kolay olmamıştır. [Reyhan Yalçındağ ile görüşme, 3 Ocak 2014, Diyarbakır]

Akademik literatürde de vurgulandığı üzere, Kürt hareketi içerisinde Kürt kadın hareketinin büyüyüp gücünü koruyabilmesi, Kürt kadınlarının üç politikanın/prensibin uygulanması konusunda ısrarcı olmasının bir sonucu olarak görülebilir.[9] Bunlar:

1. Parti içinde ve seçilmiş pozisyonlarda (belediye vs.) kadınların eşit temsili için cinsiyet kotasının getirilmesi,

[8] Handan Çağlayan, *Kürt Kadınların Penceresinden: Resmi Kimlik Politikaları, Milliyetçilik, Barış Mücadelesi*, İstanbul: İletişim, 2013, s. 149.

[9] Erel ve Açık, "Enacting intersectional multilayered citizenship"

2. Yerel, bölgesel ve Türkiye çapında kurulan kadın meclisleri ve bu meclislerin, parti içerisindeki kadınları temsil ederek, seçimler için kadın adaylar önermesi,
3. Ve hayata geçirdikleri en önemli uygulama olarak değerlendirilebilecek, eş başkanlık sistemi. Parti liderliği, konsey, belediye başkanlığı gibi her türlü liderlik pozisyonu için bir kadın ve bir erkek seçilmesini sağlayan tamamen kendine özgü bu politika, kadınların hareketin içinde her türlü pozisyonda liderlik rolünü üstlenmelerinin önünü açmıştır.[10] Bu nedenle, mücadelenin cinsiyet eşitliği ideolojisi, gerilla savaşçılarının mücadelesi ve 'sıradan' kadınların yaptığı fedakarlıklarla birlikte, bu üç somut politika hem Kürt siyasi hareketi içerisinde ve hem de Kürt hareketinin ötesine geçerek Türkiye ölçeğinde, kadınların siyasal hayattaki rolünü genişletmiş ve güçlendirmiştir. Türkiye gibi siyasetin, özellikle de temsili politikaların, cinsiyetçi olduğu bir ülkede görece bu kadar kısa sürede önemli bir başarı elde edilmesi dikkat çekicidir.

Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları ve Ağının Gelişimi

Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının tarihi, otuz yılı aşkın bir süre öncesine uzanıyor. İlk kez 1990'ların ortalarında Avrupa'da, özellikle Berlin ve Paris'te, Avrupa'dan Kürdistan'a ve eski Sovyetler Birliği'nden Kuzey Amerika'ya kadar yayılmış farklı coğrafi bölgelerde Kürt Çalışmaları yürüten akademisyenleri bir araya getiren bir dizi akademik etkinlik düzenlendi. Bu etkinlikler ağırlıklı olarak Paris Kürt Enstitüsü ve Berlin Özgür Üniversitesi Öğrenci Birliği ve onların Kürdistan Çalışma Grubu (Kurdistan AG) tarafından organize edildi. Bu etkinlikler, kıdemli akademisyenler ile genç akademisyenler ve öğrenciler arasında değişim ve ortak çalışmalar için zemin hazırladı. Uluslararası Kürt Kadın Çalışmaları Ağı (IKWSN) 1996 yılında Prof. Shahrzad Mojab ve benim gibi kadın araştırmaları konusunda etkinlik düzenlenmesine ilgi duyan bir dizi genç akademisyen ve öğrenci tarafından kuruldu. IKWSN "... Kürt kadınlarına uluslararası alanda; kadın hakları, kadın çalışmaları, diasporadaki ve Ortadoğu'daki Kürt toplulukları arasında toplumsal cinsiyet adaletini teşvik" etmek amacıyla akademik etkinlikler etrafında bir araya gelen bir dizi genç akademisyen ve öğrenci tarafından 1996'da kuruldu.[11] Sonraki yıllarda Berlin, Paris ve Londra'da bir dizi yıllık toplantılar düzenlendi ve bu çalışma ağı, Kürdistan ve diasporadaki kadın aktivistleri de kapsayacak şekilde genişletildi. Bu girişimler ve ağ, Kürt kadınları hakkında ilk

[10] Erel ve Açık, "Enacting intersectional multilayered citizenship"

[11] Marlene Schäfers."Feminism, gender and power in Kurdish Studies: An interview with Prof. Shahrzad Mojab", *Kurdish Studies* 9, no. 1, 2021, p. 101; Ayrıca bkz. Shahrzad Mojab "Educational voyaging in a globalizing planet: The conference of the rich, the poor, and the oppressed" *Atlantis: A Women's Studies Journal* 24, no. 2, 2000, p. 123-134; Shahrzad Mojab "Crossing boundaries of nationalism, patriarchy, and Eurocentrism: The struggle for a Kurdish Women Studies Network" *Canadian Woman Studies* 17, no. 2, 1997, p. 68-72.

derlenmiş kitaplardan birinin yayınlanmasını sağladı.[12] Kürt çalışmaları etkinliği ve IKWSN'nin oluşumu, şüphesiz yeni nesil genç akademisyenleri Kürt kadınları üzerine akademik çalışmalar yapmaya motive etti.

Türkiye'de 2000'li yıllarda başlayan siyasi açılımlar ile Kürt kadın alanında yapılan çalışmalar, Türkiye ve Kürdistan'da yürütülen akademik çalışmaların konularına da yansıdı. Böylelikle, Türkiye'deki üniversitelerde yürütülen ve Kürt kadınlarına odaklanan bir dizi araştırma tezi ve akademik çalışma ortaya çıktı. Ancak 2015 yılında barış süreci görüşmelerinin sona ermesi sonucunda Türk siyasetinde Kürt sorununa çözüm bulma yönündeki iradeden sert bir şekilde vazgeçilmesi ve bunun ardından hükümetin artan otoriter politikalara başvurması Kürt meselesi üzerine çalışan akademisyen ve öğrencilerin 'terörist' yaftasıyla yeniden susturulmasının önünü açtı. 2016 yılına gelindiğinde, aydınlara, gazetecilere, akademisyenlere, insan hakları aktivistlerine, çözüm sürecinde Türkiye'nin tüm bölgelerinde toplumsal bir güç ve temsiliyete ulaşan Halkların Demokratik Partisi'nin eş başkanlarına, meclis üyelerine ve belediye eş başkanlarına yönelik saldırgan tasfiye sürecinin ardından, Kürt sorunu üzerinde çalışma imkanları Türkiye'de yeniden daraldı ve bu durum birçok kişiyi yurt dışına sığınmaya zorladı. Bu süreçte özellikle başta kadın aktivist ve politikacılar olmak üzere binlerce kişi gözaltına alındı ve hapsedildi.[13]

Tüm bu yıldırma siyasetine rağmen, kadınlar direniş ve mücadelelerine kaldıkları yerden cezaevinde devam ettiler. Diyarbakır Belediye Eş başkanı Gültan Kışanak'ın tutukluluk döneminde editörlüğünü yaptığı "Kürt Siyasetinin Mor Rengi" kitabı bu direnişin çarpıcı bir örneğidir.[14] Kitap, Türkiye ve Kuzey Kürdistan'daki Kürt kadın hareketinin gelişimine mükemmel bir genel bakış sunuyor. Tutuklu olmalarına rağmen önde gelen belediye eş başkanları, meclis üyeleri ve aktivistler otobiyografik anlatımları ile kitaba katkı sağladı. Kitap, Kürt kadınları ve mücadeleleri ile dayanışma amacıyla dünyanın dört bir yanından bir grup feminist aktivist ve akademisyen tarafından İngilizce 'ye çevrildi.[15] Böylece Kürt kadın direnişi hapishane duvarlarının, temsili siyasetin ve taban aktivizminin ötesine geçti.

---

[12] Eva Savelsberg, Siamend Hajo and Carsten Borck, der., *Kurdische Frauen und das Bild der kurdischen Frau.* Kurdologie, Band 3, Münster: LIT Verlag, 2000; Shahrzad Mojab, der., *Women of a Non-State Nation: The Kurds*, Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2001; Siamend Hajo Carsten Borck, Eva Savelsberg ve Şukriye Dogan, der., *Gender in Kurdistan und der Diaspora.* Beiträge zur Kurdologie, Band 6, Münster: Unrast-Verlag, 2004.

[13] Gültan Kışanak, *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, Ankara: Dipnot yayınları, 2018; Mesut Yegen, "Ethnopolitics to geopolitics: the Turkish State and the Kurdish question since 2015", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2022.

[14] Gültan Kışanak, *Kürt Siyasetinin Mor Rengi.*

[15] Gültan Kışanak, der., *The purple color of Kurdish politics: Women politicians write from prison.* Translation coordinated by Ruken Isik, Emek Ergun and Janet Biehl, Las Vegas: Pluto, 2022.

Kürt kadın mücadelesi üzerine yapılan çalışmaların ve Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları'nın gelişmesine ve bu alanda bilgi üretiminin ivme kazanmasına Kürdistan dışındaki yani diasporadaki akademik olanaklar önemli bir katkı sağladı. 2000'li yılların ortalarından bu yana, Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları altında araştırma yapan bilim insanlarının ve çalıştıkları konuların sayısı arttı ve çeşitlendi. Bu süreçte, 2009 yılında Kürt Çalışmaları Ağı (Kurdish Studies Network, KSN) kuruldu.[16] Bu ağ, öğrenciler, gazeteciler, aktivistler ve akademisyenlerin bağlantı kurması, kaynak önermesi ve herhangi bir yayın hakkında birbirlerini bilgilendirmesi için önemli bir platform oldu. Buna rağmen, ne yazık ki, üniversitelerde Kürt Çalışmaları'nı destekleyen çok az araştırma merkezi ve bölüm bulunmaktadır. Bu sayı Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları söz konusu olduğunda daha da sınırlı. Kürt Çalışmaları Ağı gibi uluslararası akademisyen ve araştırmacı ağları, bu alanda çalışma yürüten akademisyenler için çok önemli olmuştur. Bunun yanı sıra akademide cinsel taciz ve erkek şovenizmine yönelik eleştirilerin bölgesel çalışmalar yürüten akademik gruplarda da yankı bulmasının ardından, Kürt Çalışmaları alanındaki kadın akademisyenler arasında kendi ağlarını güçlendirme ihtiyacı doğdu. Bu vesileyle 2020 yılının yaz ayları sırasında COVID salgınının çevrimiçi (online) platformların kullanımını yaygınlaştırdığı bir dönemde Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Ağı (KGSN) kuruldu. KGSN, kuruluşunun ilk iki yılında kapsamlı çevrimiçi paneller serisi düzenledi ve Kürdistan'ın yanı sıra Avrupa, Kuzey Amerika ve Latin Amerika başta olmak üzere dünyanın farklı noktalarından akademisyenleri bir araya getirdi. Etkinliklerin çoğu İngilizce yapılmakla beraber bazı etkinlikler, özellikle sanat ve edebiyatla ilgili olanlar, Kürtçe gerçekleştirildi. Ağ, üyelerinin coğrafik anlamda farklı bölgelerde olmalarına rağmen daha derinlemesine tartışmalara ve fikir alışverişine izin veren çevrimiçi atölye çalışmaları ve bir okuma grubu düzenledi. KSGN, çevrimiçi toplantıları yeni bir normallik haline getirirken farklı konumlarda bulunan öğrenciler, akademisyenler ve aktivistler arasındaki sınırlı kalmış kolektif çalışmaların artmasını da sağladı. Elbette ki pandemi olmasaydı böyle bir bilgi alışverişinin sağlanması ve bu ağın oluşturulması muhtemelen bu kadar kısa süre içinde mümkün olmayacaktı.

Akademisyenlerin ve aktivistlerin etkinliklere, çalıştaylara ve okuma grubuna aktif katılımı, değişim, destek, rehberlik ve dayanışma ihtiyacını göstermektedir. Ağ, Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları alanındaki birçok genç bilim insanının deneyimlediği kurumsal destek eksikliğinin yerini dolduruyor denebilir. Ayrıca,

[16] Marlene Schäfers, "Feminism, gender and power in Kurdish Studies: An interview with Prof. Shahrzad Mojab" ve Necla Acik and Berivan Kutlay, "The Kurdish Gender Studies Network (KGSN); a brief introduction." in *Wiener Jahrbuch for Kurdische Studien*, 10, eds. Ronya Alev, Katharina Brizić, Agnes Grond, Christoph Osztovics, Thomas Schmidinger, Wien: Praesens Verlag: 2022, p. 254-256.

araştırmalarına ve doktora sonrası çalışmalarına yurtdışında devam eden İngilizce bilen birçok Kürt akademisyen veya feminist akademisyen Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları'na ilgi duydu. Özellikle, bu ağ, Rojava'da devam eden yeni bir özerk yaşam kurma mücadelesinden ve oradaki Jineoloji çalışmalarından etkilenen yeni bir uluslararası genç nesil için de bir etkileşim ağı sağladı. KGSN'nin oluşumu ve kuruluşundan bu yana gerçekleşen fikir alışverişi, tartışma ve ortak çalışmalar, Kürt kadınlarının temsiliyeti, araştırmacıların araştırmalarındaki kişisel konumlanmaları ve araştırma etiği türünden tartışmaları da yeniden canlandırdı. Bu durum uzun süredir feminist çevrelerde ve akademik alanlarda geniş olarak çalışılan postkolonyal ve dekolonyal tartışmaların daha kapsamlı bir şekilde Kürt Kadın Çalışmaları alanında tartışılmasını sağladı. Kürdistan ve Kürt kadını üzerinde uygulanan kolonyal politikalar uzun bir geçmişe dayanmakla birlikte bu tarihsel ilişkiselliğin Kürt Çalışmaları alanında toplumsal cinsiyet ve sömürgecilikten kurtulma (decolonization) odaklı olarak okunması çok yenidir ve buna ilişkin tartışmalar da yeni yeni yaygınlaşmaktadır.

Sonuç

Kürt kadınının artan toplumsal görünürlüğü ve iradesi ile eşzamanlı ortaya çıkan Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları, gelişimini toplumsal hareketlere paralel olarak sürdürmektedir. Kürt toplumsal cinsiyet çalışmaları, genel-geçer oryantalist ve Avrupa-merkezci epistemolojiye meydan okuyarak ve Kürt kadınlarının tecrübelerine dayanarak meşru bilgi üretiminin merkezini değiştirme amacı doğrultusunda etki alanını genişletmeye devam ediyor. Bu anlamda Kürt kadın direnişi çok katmanlı ve çok yönlüdür. Akademisyenler, öğrenciler, hak savunucuları, politikacılar ve feministler arasında Kürdistan sınırları içinde ve uluslararası alanda kolektif çalışma ağları giderek derinleşiyor. Toplumsal cinsiyet, yalnızca Türkiye'deki Kürt sorununun çerçevelenmesinde değil, aynı zamanda baskın ataerkil, milliyetçi ve hegemonik devlet söylemlerinin ifşasında, eleştirisinde ve yapısökümünde de kilit bir rol oynuyor. Kürt Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları etrafında bir araya gelen bilim insanları hem Kürt Çalışmaları içindeki hem de egemen devlet söylemleri ve diğer güç ilişkileri içindeki bilgi üretimi hiyerarşilerine alternatif eleştirel bir akademik akımın gelişimine katkıda bulunmaktadır. Bu, çeşitli kolektifleri ve konuyla ilgilenenleri bir araya getiren etken Avtar Brah'in deyimiyle "dayanışma politikaları"dır.[17] Başka bir deyişle, alternatif bilgi üretimi için alanlar yaratma ve Kürtler gibi kriminalize edilmiş grupların baskılanmasına karşı yol ve yöntemler bulmaya duyulan arzu ve bağlılıklarıdır.

[17] Avtar Brah, *9ı*, London: Goldsmiths Press, 2022.

GÖÇ VE DİASPORA

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E SÜREGELEN BİR MESELE: KÜRT MÜLTECİLERİ

Serhat Bozkurt[1]

1913-1918 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda uygulanan nüfus politikasının, Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini belirtmek mümkündür. Dil, din ve kültür açısından heterojen Osmanlı toplumundan homojen bir toplum yaratma amacının devamlılığı bunun temel nedenidir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin uygulamaya koyduğu "Türkleştirme" politikası, Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya Savaşı'nda yenilmesiyle kısmen sekteye uğrasa da Cumhuriyetin ilk yıllarında itibaren devam ettirildiği görülmektedir.[2]

İttihat ve Terakki döneminde Kürtlerin Türkleştirilmesi siyaseti I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı-Rus savaş alanına dönen Trabzon vilayetinin Rusya sınırına yakın bölgeleriyle Erzurum, Erzincan, Bitlis ve Van gibi bölgelerden iltica eden Türk ve Kürt mültecilerine uygulanan ikili iskân uygulamalarında gün yüzüne çıkmaktadır. Bu siyaset; dönemin Dahiliye Nezareti ile vilayetler arasındaki yazışmalardan, Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi telgraflarından ve 1332/1916 yılında Dahiliye Nezareti Aşair ve Muhacirîn Müdüriyyet-i Umumiyyesi (AMMU)[3] tarafından hazırlanan, savaş bölgelerinden gelen mültecilerin sevk, iskân ve iaşeleri

[1] Araştırmacı.

[2] İttihad ve Terakki Cemiyeti dönemi nüfus politikası için bkz. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, 3. bs, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007; Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, 2. bs, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürtlere uygulanan iskân politikası için bkz. Namık Kemal Dinç, "20. Yüzyıl Kürt Göç Hareketlerinde Birinci Dalga: Kürtlerin Yeniden İskânı ve Kürt Mültecileri Meselesi", *Toplum ve Kuram*, sy 1, Mayıs 2009, s. 211-38. 1916 tarihli *Menatık-ı Harbiyyeden Vürud Eden Mültecilerin Sevk, İskân, İaşe ve İkdarlarını Mübeyyin Talimatname* ile 1934 tarihli *İskân Kanunu* arasındaki sürekliliği tartışan bir çalışma için bkz. Serhat Bozkurt, "The Kurds and Settlement Policies from the Late Ottoman Empire to Early Republican Turkey: Continuities and Discontinuities (1916-1934)", çev. Djene Bajalan ve Ezgi Ulusoy-Aranyosi, *Iranian Studies: Journal of the International Society for Iranian Studies* 47, sy 5 (t.y.): p. 823-37.

[3] AMMU için bkz. Serhat Bozkurt, *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak "Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi"* İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,

hakkındaki talimatnameden (bundan sonra "Mülteci Talimatnamesi"[4]) takip edilebilmektedir.

Mülteci Talimatnamesi ve İskân Siyaseti

42 maddeden oluşan ve küçük bir kitapçık halinde yayınlanan Mülteci Talimatnamesi'nin ilk maddesinde "muhacir" ve "mülteci" gibi döneminde sıklıkla kullanılan kavramlara açıklık getirilir: "Savaş bölgelerinden iltica eden Müslüman Osmanlı tebaası 'mülteci' ve Balkan savaşından sonra yapılan anlaşma ve daha önceki anlaşma gereğince kaybedilen topraklardan yerleşmek için Osmanlı topraklarına gelenler 'muhacir' ve yerleştirmek için Almanya'dan celp edilen Müslüman esirler 'esir muhacir' kabul edilir. Siyasi gereklilikler üzerine bir mahalden diğer mahalle nakil olunan şahıslar ve aileler mensup oldukları milletler ismiyle anılır: Kürt, Arap, Ermeni gibi."

Mülteci Talimatnamesi'nde mülteciler iki kısma ayrılır: Kürt ve Türk mülteciler. Aynı bölgeden iltica eden mülteciler arasındaki bu ayrım, iskân politikasının "milliyet" esasına göre yürütüleceğinin bariz bir kanıtıdır. Talimatname'nin 2-7 maddeleri özel olarak Türk mültecilerine, 8-18 maddeleri Kürt mültecilerine ve kalan maddeleri genel hükümlere ayrılmıştır.

Kürt ve Türk mültecilerine uygulanan iskân politikasındaki farklılığın ilki iskân mıntıkalarıdır. Mülteci Talimatnamesi'nin 2. maddesinde Türk mülteciler için Adana Vilayetinde merkez, Mersin, Cebel-i Bereket (Osmaniye) ve Kozan sancakları; Halep Vilayetinde merkez ve Ayıntap sancakları; Diyarbekir Vilayetinde merkez, Mardin, Siverek ve Ergani Madeni sancakları; Sivas Vilayetinde merkez ve Karahisar-ı Şarki (Şebinkarahisar) sancakları; Mamuretülaziz Vilayetinde merkez ve Malatya sancakları; Musul Vilayetinde merkez, Kerkük ve Süleymaniye sancakları; Van Vilayetinde Hakkâri sancağının güney ve batı tarafları; Urfa, Canik (Samsun), Zor ve Maraş müstakil livaları iskân mıntıkaları olarak belirlenmiştir. Burada iltica edilen yerlere yakın ve Türk nüfusunun arttırılmak istenilen bölgelerin seçildiği görülmektedir. Örneğin Türk mültecilerin Diyarbekir'de Ermenilerin boş kalan hanelerine (emval-i metruke) yerleştirilmesi planlanmışken, bu hanelerin zabitan, memur ve ahali tarafından işgal edilmesi üzerine Dahiliye Nazırı Talat, Diyarbekir Vilayetine buraların Türk mültecilerine ayrıldığını hatırlatmak zorunda kalır: "Van ve Bitlis'ten gelen Türk mültecilere

2013.

[4] Dahiliye Nezareti Aşair ve Muhacirîn Müdiriyyet-i Umumiyyesi, *Menatık-ı Harbiyyeden Vürud Eden Mültecilerin Sevk, İskân, İaşe ve İkdarlarını Mübeyyin Talimatname*, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1332.

iskân mahalli olarak tahsis kılınmış olan Diyarbekir emval-i metrukeden olan hanelerin..."[5]

Talimatname'nin açık olan maddelerine ve merkezden vilayetlere gönderilen emirlere rağmen işlerin istenildiği gibi yürütülmediği görülmektedir. Ağustos 1916'da, 15 gün zarfında Sivas Vilayetine iltica eden Türk mültecilerinden 35.279 kişi farklı yerlere yollanır. Belgede "Kürt Mültecileri" sütunu boştur ve "Türk mültecileri" sütununda bunların Yozgat, Çorum, Konya, Niğde, Amasya, Tokat, Kayseri gibi Kürt mültecilerine ayrılan mıntıkalara gönderildiği kayıtlıdır.[6]

Mülteci Talimatnamesi ve Kürtlerin Konumu

Kürt mültecilerin iskân edilmesi, planlanan mıntıkaların nasıl ve neye göre belirlendiği hususlarında Dahiliye Nazırı Talat'ın bir telgrafı fikir vermektedir. Bu mıntıkaların belirlenmesinden önce Nazır Talat, Anadolu'nun batısı olarak tarif edilen vilayet ve mutasarrıflıklara yolladığı bir şifre telgrafla oradaki Kürt nüfusu hakkında bilgi ister. Konya, Kastamonu, Ankara, Sivas, Adana, Aydın ve Trabzon vilayetleriyle Kayseri, Canik, Eskişehir, Karahisar ve Niğde mutasarrıflıklarından, nerelerde ne kadar Kürt köyü olduğu ve burada ne kadar nüfus yaşadığı, dillerini ve adetlerini koruyup korumadıkları, uğraşları, Türk köylüsü ve köyleriyle ilişkilerinin ne derecede olduğunun acil bir şekilde bildirilmesi istenir.[7]

Kürt mültecileri için ayrılan iskân mıntıkaları belirlenmesinde bu ve daha önce yapılan araştırmaların etkili olduğu görülmektedir.[8] Talimatname'nin 9. maddesinde, Kürtler için Ankara Vilayetinde Haymana hariç olmak üzere merkez, Mecidiye kazası hariç Kırşehir ile Yozgat ve Çorum sancakları; Sivas Vilayetinde Amasya ve Tokat sancakları; Konya Vilayetinde merkez, Burdur ve Aydın sancakları; İçel, Teke (Antalya), Karahisar-ı Sahib (Afyon), Kayseri ve Niğde müstakil livaları iskân mıntıkası olarak belirlenmiştir. Haymana ve Mecidiye kazalarının iskân mıntıkaları dışında tutulması, buralardaki Kürt varlığıyla ilgili olduğunu belirtilmekle yetinelim.

İskân mıntıkalarının belirlenmesi, sadece Kürt varlığıyla ilişkili olmadığını da belirtmek gerekir. Örneğin Nazır Talat, Diyarbekir Vilayetine gönderdiği şifrede, Kürt mültecilerinin Urfa ve Zor gibi güney bölgelere gönderilmelerinin uygun

[5] BOA.DH.ŞFR. 67/174, 21 Ağustos 1332/3 Eylül 1916.

[6] BCA. 272.12.36.14.8, 20 Ağustos 1332/2 Eylül 1916.

[7] BOA.DH.ŞFR. 62/140, 13 Kânunusani 1331/26 Ocak 1916; Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, s. 139-40.

[8] Kürt aşiretleri hakkında bilgi toplamak amacıyla 1914 yılında vilayetlere gönderilen ve Ziya Gökalp tarafından hazırlanan sosyolojik anken bu araştırmalara örnek verilebilir. Anketin ayrıntılı incelenmesi için bkz. Dündar, *Müdern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 404.

olmadığı, bunların "oralarda ya Arablaşmak veyahut milliyetlerini muhafaza etmek suretiyle yine faydasız ve zararlı bir unsur halinde kalacakları"nı belirtir.[9] Urfa mutasarrıflığına gönderdiği diğer bir şifrede, Urfa'ya sevk edilen dokuz kafilede yer alan 873 Kürt mülteciyi "asimile ederek faydalı bir hale koymak için Anadolu'nun içlerinde ve Türkler arasında müteferrikan iskân" etmenin "zaruri" olduğunu vurgular.[10]

Talimatname'nin 10. maddesinde, Kürt mültecileri için toplanma merkezleri olarak Diyarbekir, Mamuretülaziz, Sivas ve Musul vilayetleri belirlenir. Nisan-Eylül 1916 arasında Diyarbekir'den Niğde, Konya, Kayseri, Malatya, İçel, Antalya ve Adana'ya en az 8603 Kürt mülteci gönderilir.[11] 14 Ekim 1916 tarihinde Nazır Talat, Diyarbekir vilayetinden, oradaki Kürt mültecilerinin şimdilik Urfa'ya sevkini ister.[12] Ekim 1916'dan itibaren Urfa'ya sevkler başlar ve yaklaşık üç ay içinde en az 44.640 kişi gönderilir.[13] 2 Haziran 1333/1917 tarihine gelindiğinde Mamuretülaziz, Diyarbekir ve Urfa'da 200 bin mülteci birikmiştir. Bunların 10 bininin merkez livasına yerleştirilmek üzere Ankara'ya, 30 bininin Hamidabad, Burdur, Teke ve Menteşe'ye iskân edilmek üzere Konya'ya gönderilmesi amaçlanır.[14]

İskân mıntıkaları belirlemedeki ikili durum iskân edilme şekillerinde de gün yüzüne çıkar. Türk mültecilerinin memleketlerine dönmeleri savaşın sonucuna bağlıdır. Bunun için ilk etapta "geçici" olarak iskân edileceklerdir. Kürt mültecilerinin dönüşü ise söz konusu değildir. Bunların "mahalli nüfus sicillerine" kesin kayıtları yapılacaktır. Kürt mültecileri "hiçbir vesile ile başka tarafa dönüşlerine müsaade edilmeyecektir." Türk mültecilerine tanınan, akrabalarının yanına yerleşme, iş ve hastalık gibi zorunlu durumlarda başka yere gitme gibi haklar Kürt mültecilerine tanınmaz. Hiçbir şekilde bunların başka yere gitmelerine izin verilmeyecektir.[15] Talimatname'nin bu hükümleri pratikte de karşılık bulur. Bitlis ve Muş'un geri alınması üzerine Kürtler memleketlerine dönmeye çalışırlar. Dahiliye Nezareti, Ağustos 1916'da Ankara, Sivas, Konya, Diyarbekir vilayetleriyle

---

[9] BOA.DH.ŞFR. 63/172-173, 19 Nisan 1332/2 Mayıs 1916; Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, s. 141.

[10] BOA.DH.ŞFR. 63/222, 23 Nisan 1332/6 Mayıs 1916; Dündar, *Müdern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, s. 416.

[11] BOA.DH.ŞFR. 518/109, 518/110, 519/34, 519/8, 519/45, 519/98, 519/100, 527/53, 529/48, 530/32, 530/88, 531/9, 533/103, 534/63.

[12] BOA.DH.ŞFR. 69/7, 1 Teşrinievvel 1332/14 Ekim 1916.

[13] BOA.DH.ŞFR. 535/16, 535/21, 535/81, 535/89, 535/92, 536/13, 536/54, 536/96, 536/104, 536/111, 537/20, 537/44, 537/72, 537/102, 538/32, 538/42, 538/62, 538/78, 539/48, 539/58, 539/91, 539/97, 540/6, 540/18, 540/70, 540/85, 540/85, 540/116, 541/51, 541/119.

[14] BOA.DH.ŞFR. 77/8.

[15] Dahiliye Nezareti Aşair ve Muhacirîn Müdiriyyet-i Umumiyyesi, *Menatık-ı Harbiyyeden Vürud Eden Mültecilerin Sevk, İskân, İaşe ve İkdarlarını Mübeyyin Talimatname*, 5, 6, 8.

İçel, Teke, Karahisar-ı Sahib, Kayseri ve Niğde livalarına, Talimatname hükümlerine aykırı olması gerekçesiyle Kürtlerin dönüşlerinin engellenmesini emreder.[16]

1916 yılı Mülteci Talimatnamesi'ndeki Kürt mültecilerinin kalıcı iskân durumu, daha sonra çıkarılan talimatnamelerle de desteklenmiştir. Örneğin 1917 yılında yapılan anlaşmayla Rusların işgal ettiği yerlerden çekilmeye başlamasından sonra, Osmanlı hükümeti buradan iltica eden mültecilerin geri dönüşleriyle ilgili çalışmalara başlamış ve 1918 yılında bu geri dönüşleri düzenleyen bir talimatname hazırlanmıştır.[17] Talimatname'nin 36. maddesine göre, "iskân-ı kati" (kesin olarak iskân edilenlerin) muamelesine tabi tutulanlar memleketlerine geri dönüşleri esnasında hükümetten yardım alamayacaklar ve 24. maddesine göre bunlardan emlak ve arazi verilmiş olanların memleketine dönüşüne izin verilmeyecektir.[18]

Mülteci Talimatnamesi'nde Türk mültecileri için söz konusu edilmemiş olan genel nüfusa oranla dağınık iskânı, Kürt mültecileri için ayrıntılı belirtilmiştir. Kürt mültecileri, dağınık ve aşiret reislerinden ve şeyhlerden ayrı olarak genel nüfusun %5'ini aşmayacak şekilde iskân edilecektir. Talimatname'nin 12 ve 13. maddeleri şu şekildedir:

> Madde 12 – Kürt mültecileri; miktarı üç yüzü aşmayacak ufak kafilelere ayrılacak ve silahlarından arındırılarak bir aşiret birkaç kısma bölünecek ve her kısmı farklı mıntıkalara gönderilecek, oralarda da genel nüfusun yüzde beşini aşmayacak şekilde dağınık olarak iskân olunacaktır.
>
> Madde 13 – Aşiret reisleri ile şeyh, molla ve nüfuzlu kişiler öncelikle fertlerden ayrılmayarak toplu olarak tertip olunan mahallere sevk olunacak ve ayrılan mahallerde adı geçen reisler fertlerden ayrılarak bir daha ilişkide bulunamayacak bir şekilde ayrı ayrı ve aşiret fertlerinden uzak yerlerde iskân olunacaktır. Reisler ve şeyhler ile nüfuzlu kişiler tercihen şehir ve kasabalarda yerleştirilip hükümetin nezareti altında bulundurulacaktır.

Askeri açıdan yararlanılan Kürt aşiret reisleri ve fertleri şimdilik harp mıntıkalarına yakın yerlerde iskân edilecektir. Orada geçici olarak kaldıkları için nüfus sicillerine kayıtları yapılmayacak; askeri açıdan kendilerinden beklenen görevleri yerine getirmeyenlere, diğer Kürt mültecileri gibi muamele edilecek; görevini ya-

---

[16] BOA.DH.ŞFR. 62/140, 28 Temmuz 1332'den aktaran Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, s. 148.

[17] Dinç, "20. Yüzyıl Kürt Göç Hareketlerinde Birinci Dalga: Kürtlerin Yeniden İskânı ve Kürt Mülteci leri Meselesi", s. 231.

[18] Dahiliye Nezareti Aşair ve Muhacirîn Müdiriyyet-i Umumiyyesi, *Ahval ve Zaruret-i Harbiyye Neticesile Bir Müddet İşgal Altında Kalmış Olan Vilayat Ahalisinden Dahile Mecbur-ı İltica Olanların Suret-i Sevk ve İadesi Hakkında Talimatname* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1334). Dinç, "20. Yüzyıl Kürt Göç Hareketlerinde Birinci Dalga: Kürtlerin Yeniden İskânı ve Kürt Mültecileri Meselesi", s. 231-32.

panların durumu harpten sonra kararlaştırılacaktır (Madde 16-17). Bunun yanında İran'dan iltica edenler de Osmanlı tebaası mülteciler gibi görülecek, ancak Türk olanlar Türkler gibi, Kürt olanlar ise Kürtler gibi iskân edilecektir (Madde 18).

Mülteci Talimatnamesi ve Süreklilik

Mülteci sayılarını ve nerelerde iskân edildikleri, ne kadarının memleketine döndüğü gibi sorularına net olarak cevap vermek güçtür. Fakat elimizde bazı veriler mevcuttur. Bu verilerden biri, sevk ve iskândan sorumlu resmi makam olan Aşair ve Muhacirîn Müdiriyet-i Umumiyesi genel müdürü Hamdi (Arpağ) Bey, 24 Mart 1918 tarihli Meclis-i Ayan oturumunda, Ahmet Rıza Bey'in "İttihatçılar Türkçülük siyaseti yapıyor" eleştirisine verdiği cevapta karşımıza çıkar. Hamdi Bey, kayıtlarına göre 825.991 mülteci olduğunu belirtir.[19] Diğer bir verinin kaynağı, 24 Mayıs 1920 tarihli Aşair ve Muhacirîn Müdiriyet-i Umumiyesi'nin bir raporudur. Bu rapora göre, mülteci sayısı 868.962 kişidir. Raporda, mültecilerden 361.062 kişinin memleketlerine gönderildiği, 407.900 kişinin gönderilmeyi beklediği belirtilir.[20] *Tasvir-i Efkâr* gazetesinin 4 Ocak 1919 tarihli sayısına göre ise, mülteci sayısı 704.905 kişidir ve 83.153 kişi hükümetin yardımıyla memleketine dönmüştür. Geri kalan 621.752 kişi çeşitli vilayet ve livalarda dönmeyi beklemektedir.[21] Aynı gazetenin 11 Mayıs 1919 tarihli sayısına göre, Trabzon, Erzurum, Bitlis, Van ve Erzincan'dan iltica eden 902.865 kişiden 300.000 kadarı memleketine dönmüş, 672.847 kişisi hâlâ dönmeyi beklemektedir.[22] 30 Nisan 1919 tarihli *Serbesti* gazetesinde, Burdur ve Isparta'da memleketlerine dönmeyi bekleyen Kürt mültecileri listesi yayınlanır. Burada kafilenin ismi, kafilede kaç kişi olduğu ve bulunduğu yer verilir. Buna göre, Van, Bitlis ve Muş eşrafında 2675 kişi Burdur'da; Erzurum, Muş, Bitlis ve Van eşrafından 2070 kişi Isparta'da olmak üzere toplamda 4745 kişi memleketlerine dönmeyi beklemektedir.[23]

Kürt mültecilerine uygulanan batıda ve Kürtlerin yoğunlukta olmadıkları yerlerde iskân edilmelerine dair politika, Cumhuriyet dönemine de aktarılmıştır.

[19] *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi, Devre 3, İctima Senesi 4, İtikad 41, 24 Mart 1334 (1918)*, c. 2 (TBMM Basımevi, 1991), s. 217.

[20] Efiloğlu, "'24 Mayıs 1920 Tarihli Raporu'na Göre Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi ve Faaliyetleri", s. 121.

[21] "Muhacirler: Türk-Rum Muhacirler Hakkında Malumat-ı İhsaiye ve Bir Mukayese", *Tasvir-i Efkâr*, Kânunusani 1333, s. 1.

[22] Namık Kemal Dinç, "20. Yüzyıl Kürt Göç Hareketlerinde Birinci Dalga: Kürtlerin Yeniden İskânı ve Kürt Mültecileri Meselesi", s. 224.
"Kürd Muhacirîni Hakkında Bir Vesika-i Katiye-i İhsaiye", *Serbesti*, 30 Nisan 1919, s. 1.

Türk ve Kürt mültecilerine uygulanan ikili durum bu dönemde de sürdürülmüştür. Namık Kemal Dinç'in bu konudaki önemli makalesinden birkaç örnek vermekle yetinilecektir.[24] Türk ve Kürt mültecilerine uygulanan ikili durumu gösteren ilk örnek 11 Eylül 1924 tarihinde dönemin Muhacirin Müdüriyeti tarafından mıntıka müdürlerine yollanan bir emirdir. Bu emirde, "memleketlerine sevk edilmekte bulunan vilayat-ı şarkiye muhacirlerinden yalnız Kürdlerin sevk edilmemesi ve Kürd olduklarından dolayı sevk edilmediklerinin kendilerine ihsas olunmaması (sezdirilmemesi)" istenir.[25] Diğer bir örnek, 18 Eylül 1924 tarihinde, Mübadele, İmar ve İskân Vekaleti tarafında Adana'ya gönderilen şifrede Trabzon, Gümüşhane, Erzurum, Erzincan, Tortum, İspir, Tercan, Bayburt, Van, Ahlat, Adilcevaz ve Edremit'te bulunan Türk mültecilerinden isteyenlerin Eylül ayı sonuna kadar sevkleri devam edilmesi istenirken, Kürtlerin daha önce belirtildiği gibi edilmemeleri emredilir.[26] Yine 9 Ekim 1924 tarihli bir belgeden İzmir'de bazı Kürtlerin alıkonulduğu anlaşılmaktadır. Mübadele, İmar ve İskân Vekaleti, "İzmir İmar"dan bunların kaç nüfus olduğu, nereden gönderildikleri, "bunların iaşesine imkân olmadığından mıntıka dahilinde münasip mahallerde yerleştirildikleri taktirde" kendileri çalışarak geçimlerini sağlayıp sağlayamayacaklarını sorar.[27]

Sonuç

Bu yazıda, 1916 yılında hazırlanan talimatname ve arşiv belgeleri temel alınarak, I. Dünya Savaşı esnasında Osmanlı ile Rusya arasında savaş alanına dönen vilayetlerden kaçan Türk ve Kürt mültecilerin sevk ve iskânında dönemin hükümeti İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin uyguladığı ikili politika ve bu ikili politikanın Cumhuriyet devrinde de devam ettiğine kısaca değinilmeye çalışıldı. Konu hakkında başlangıç düzeyinde bilgi sahibi biri olarak, bu dönem ve sonrası için merak ettiğim bazı konuları belirtmek isterim:

Eldeki veriler, Türk mültecilerine memleketlerine gönderilmeye çalışıldığı ve Kürt mültecilerin dönüşlerinin engellenmeye çalışıldığı yönündedir. Ancak Türk mültecilerin ne kadarının döndüğü, göç ettikleri yerlere mi döndüğü yoksa başka

[24] Görüldüğü kadarıyla Cumhuriyete aktarılan Kürt mültecileri meselesi hakkında daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Bu kısmın temel referans kaynağı konu hakkındaki öncü çalışmalardan biri olan Namık Kemal Dinç'in ilgili makalesidir: "20. Yüzyıl Kürt Göç Hareketlerinde Birinci Dalga: Kürtlerin Yeniden İskânı ve Kürt Mültecileri Meselesi"

[25] BCA. 272.0.0.12.19.93.18 numaralı belgeden aktaran Dinç, "20. Yüzyıl Kürt Göç Hareketlerinde Birinci Dalga: Kürtlerin Yeniden İskânı ve Kürt Mültecileri Meselesi", s. 234.

[26] BCA. 272.0.0.11.19.94.15 numaralı belgeden aktaran Dinç, "20. Yüzyıl Kürt Göç Hareketlerinde Birinci Dalga: Kürtlerin Yeniden İskânı ve Kürt Mültecileri Meselesi", s. 234-235.

[27] BCA. 272.0.0.11.19.96.23.

yerlerde mi iskân edildiği; Kürt mültecilerin dönüşlerine ne düzeyde engel olunabildiği; hem Kürt hem de Türk mültecilerin bu süreçteki yaşam deneyimleri; Kürtler için iskân mıntıkası olarak belirlenen yerlerden varsa geri dönmeyenlerin bugünkü durumları; telgraflarda sıkça belirtilen bunların Türklüğe asimile etme amacının ne düzeyde başarıya ulaştığı gibi konuların çalışılması 1910'larda uygulama konan ve Cumhuriyet döneminde devam ettirilen "Türkleştirme" planının etki alanını anlamak için önemli olduğu kanısındayım.

KÜRT COĞRAFYASINDA CUMHURİYETİN NÜFUS TAHAYYÜLLERİ (1924-1938)

Şükrü Aslan[1]

Giriş

Cumhuriyetin kuruluş süreci-ilanıyla birlikte en önemli uğraş alanlarından birisinin *Kürtlerin nüfusu* olduğunu gösteren pek çok resmi belge bulunmaktadır. Her biri başka bir bağlamda toplam nüfus ve onun içinde 'Türk kültürlü nüfusun' artışına paralel biçimde 'Kürt nüfusun azaltılması ve dağıtılması' hedeflerine odaklanan bu belgeler arasında özellikle yönetim aygıtı içinde hazırlanmış raporlar dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda erken Cumhuriyet yıllarında yazılmış iki raporun altını çizmek gerekir. Birincisi 1925 yılında yazılmış ve yeni rejimin yol haritasını içeren Abdülhalik Renda'nın raporudur. Renda raporunda, açık biçimde "*elimizde kalan Türkiye arazisinde iki milletin aynı kudret ve selahiyetle hakim bulunması ihtimalinin katiyen görmediğini*"[2] yazmıştı. *Türkiye arazisindeki* iki millet raporda açıkça yazıldığı gibi Türkler ve Kürtlerdi! Bu durumda ikincisinin bir şekilde halledilmesi gerekiyordu ki rapor bu konuda da ayrıntılı öneriler içeriyordu. Bunlardan birisi de Kürt nüfusun dağıtılması ve yerlerine "Türk kültürlü" nüfusun yerleştirilmesiydi. "Tedip" ve "tenkil" olarak literatüre giren iki yöntem de bu politikanın teknik ve politik araçları olarak aynı dönemde inşa edilmişti.[3]

Bu politik tercih, ağır ekonomik ve toplumsal maliyetine karşın, her aşamada özenle geliştirilip uygulanmıştı. Bu çerçevede çeşitli yasal düzenlemeler yapılmış; nüfusun taşınması ve/veya yerleştirilmesiyle ilgili kurumlar oluşturulmuştu. Keza kilometrekareye düşen nüfus kesafeti ve her bir köy ya da kente kaç hanenin

[1] Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

[2] *Kürt Sorunu ve Devlet: Tedip ve Tenkil Politikaları* (1925-1947) Necmeddin Sahir Sılan Arşivi 3, Der: Tuğba Yıldırım, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 7 (Raporun tamamı bu kitapta yer almaktadır).

[3] Kürtlerin nüfusuna dair 1926 tarihli bir rapora göre takribi olarak bütün dünyada 3.500.000'e yakın Kürt vardı ve bu yekunun 2.250.000'i Türkiye'de, 900.000'i İran'da, 300.000 kadarı Irak'ta, 50.000'e yakını Rusya'daydı" (Kürt Sorunu ve Devlet: Tedip ve Tenkil Politikaları (1925-1947) Necmeddin Sahir Sılan Arşivi 3, Der: Tuğba Yıldırım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 53).

yerleştirilebileceği inceden hesaplanmıştı.

1930'lu yılların ortalarına gelindiğinde "Geçen Dört Yılda Yapılan ve Gelecek Dört Yılda Yapılması Planlanan İşler Hülasası" başlıklı bir rapor daha hazırlanmıştı. Nüfus İşleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan raporun en önemli konularından birisi yine Kürtlerin nüfusunu azaltmak ve dağıtmaktı. Bunun için yapılan ve yapılacak işler tek tek yazılmış; bölgeler ve iller etüt edilmişti. Bu makalede söz konusu resmi raporların yanı sıra, yasal düzenlemeler ve uygulamaya konu metinlerden hareketle Kürt nüfusun, devlet eliyle yer değiştirilmesi politika ve uygulamaları belgelerle ele alınacaktır.

"Türkiye Arazisinde İki Millet" Huzursuzluğu

Abdülhalik Renda'nın raporu, daha bir resmi sayım yapılmadığı halde Kürtlerin nüfusuna dair ayrıntılı bilgiler içeriyordu. Rapora göre *"Fırat'ın şarkında ve Bingöl dağlarının cenubunda bulunan Urfa, Mardin, Siverek, Genç, Diyarbakır, Ergani, Elaziz, Dersim, Muş, Bayezıd, Van, Hakkâri, Bitlis ve Siird vilayetleri ile Erzurum vilayetinin Hınıs ve Kiğı; Erzincan'ın Pülümür kazalarının nüfusu 1.361.000 kişiydi... Bu mıntıkadaki ahalinin 993.000'ni Kürtler teşkil eder. Türklerin miktarı ancak 251.000 ve Arapça konuşanların miktarı da 117.000'den ibaretti."*[4]

Rapor büyük çoğunlukla Kürtlerin yaşadığı coğrafyada birer "kültürel adacık" olarak "Türk yerleşmeleri"ni de tespit etmişti. Buna göre *"bu mıntıka dâhilinde nefs-i Birecik kasabası ile kazasının birkaç köyü, Urfa, Diyarbakır, Bitlis, Ahlat şehirleri ve Erciş'in etrafında 11 köy, Muş, Palu, Mezraa şehirleri, Mezra'nın sekiz nahiyesinden dördü, Harput kasaba ve kazası, Çarsancak kazası merkezi ile iki nahiyesi, Çemişgezek kazası, Dersim vilayet merkezi olan Hozat ile bir köyü ve Ovacık kazasının merkezi (Zeranik) ile altı köyü Türktü".*[5]

Renda, bahse konu kimlik manzarasını değiştirme imkanı üzerine önerilerini de detaylı olarak belirtmişti. Kürt nüfusunu dağıtmak ona göre elzemdi ve bu

---

[4] Kürtlerin nüfusuna dair bir rapor da 1939'da Abdullah Alpdoğan tarafından yazılmıştı. "Kürt nüfus" sözcüğünden de artık rahatsız olan Alpdoğan, İstatistik Umum Müdürlüğünün 1937/38 tarih ve Neşriyat Müdürlüğünün yayınladığı İstatistik Yıllığı adlı kitap üzerine; *"Bu eserin faydaları şüphesiz çoktur. Fakat bir büyük yanlışlığı vardır ki bunun doğurduğu zarar da az değildir. O da 96'ncı sahifede 1935 sayımına göre "ana lisanlar" hanesinde yazılı Kürtçe söylenen nüfusun 1.480.246 gösterilmiş olmasıdır. Bu rakamlar, bu mefhum yanlıştır. Türklük için büyük bir mahsur vücuda getirecek fahiş bir yanlışlıktır. Lisanı ve şekli böyle bambaşka olan insanları yukarıda saydığım yazıcılar Kürt ve anadili Kürtçe demişler. Halbuki bunlar soyca en asil Türktürler ve güzelce de Türkçe konuşurlar. Konuştukları Türkçeyi Türklüklerine delil toplamayarak, çobanları ile anlaşmak için kullandıkları karışık bir dil yüzünden bunlara Kürt demek kanaatimce çok büyük bir hatadır"* demektedir. Bkz.: *Kürt Sorunu ve Devlet: Tedip ve Tenkil Politikaları* (1925-1947) Necmeddin Sahir Sılan Arşivi 3, Der: Tuğba Yıldırım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 110.

[5] A.g.e., s. 2.

fırsat henüz vardı ama gecikilirse temelli kaybetmek de mümkündü. *Hatta "Tedabir-i lazime ittihaz edilmezse pek az zaman sonra Fırat'ın şarkındaki vilayetlerimizden sarf-ı nazar etmek mecburiyetinde kalınabilirdi. Kürtler, Ankara'ya kadar yayıldıkları cihetle iş Fırat'ın yalnız şarkını kaybetmek ile kalmayacak, Fırat'ın garbında da Malatya vilayeti gibi birçok yerler tehlikeye girecekti. Binaenaleyh bütün memlekette Türk nüfuzu, nüfusuna hakim kılmayı farz ve zaruri idi".* Bunun için *"en mühim menzil hatları üzerindeki köylere Türkleri yerleştirmek ve yeniden Türk köyleri tesis etmek, Fırat'ın garbındaki vilayetlerin bir kısmında dağınık surette yerleşmiş Kürtleri Türk yapmak"*[6] gerekiyordu.

Renda'nın raporunda önerilen politikanın istikrarlı bir şekilde uygulanmasını engelleyecek ihtimaller de hesaplanmış; önleyici tedbirler alınmıştı. Mesela 1925'de doğu illerinde sıkıyönetim tedbirlerinin yeter geleceğini ileri süren başbakan Fethi Okyar'ın yerine, *"kargaşalık hareketinin yok edilmesi ve devrim hamlelerinin yapılması için en sert tedbirlere hemen başvurulmasını isteyen"* İsmet İnönü başbakan yapılmıştı. Bu "tedbirler"in başında *"İstiklal Mahkemelerinin kurulması, ihtilal-devrim ilkelerine aykırı yayın yapan gazete ve dergilerin kapatılarak sahip ve yazarlarının cezalandırılması, Cumhuriyetin en uzak tehlikelerden dahi korunması"* geliyordu. Bu değişiklik için verilen önerge 60 muhalif ve 94 oyla kabul edilince Fethi Okyar, Cumhurbaşkanına istifasını vermiş, yeni hükümetin teşkiline memur edilen İsmet İnönü 24 Mart günü yeni kabinesini açıklamıştı. Takriri Sükûn kanunu da bundan sonra çıkarılmıştı.[7]

Böylece Renda'nın raporundaki önerilerin uygulanabilmesinin önünde bir engel kalmamıştı. Başka bir deyişle Kürt nüfusun bu coğrafyadan çıkarılmasını amaç edinen politika, pek çok araçla işleyecekti. Nitekim 1926 yılında çıkarılan 675 sayılı "Mahalli İskânlarını Bila Mezuniyet Tebdil Eyleyen Muhacir ve Mültecilerle Aşair Hakkında Kanun" (ki iskan edilmiş kişilerin beş yıl boyunca mahallerini terketmelerini yasaklıyordu) ve 31 Mayıs 1926'da çıkarılan 885 sayılı kanun Kürtlerin iskanıyla ilgili ilk örneklerdi. 885 sayılı kanun, ilk kez *"dâhili memleketteki seyyar aşiretlerin, göçebelerin ve sıhhi esbab dolayısıyla nakli icap edenlerin, dağınık bazı köylerde ikâmet edenlerin nakli"* konusunda Dâhiliye Vekâletine yetki veriyordu. Bir yıl sonra 1927'de çıkarılan 1097 sayılı *Bazı Eşhasın Şark Mıntıkasından Garp Vilâyetlerine Nakillerine Dair Kanun* ile *"1400 kadar eşhas ve ailesiyle 80 kadar asi ailesinin garp vilâyetlerine nakli için hükümete yetki verilmiş; bu kişilerin seyahat haklarının geçerli olduğu fakat terk ettikleri mıntıkaya dönemeyecekleri"* öngörülmüştü. Önde gelen çok sayıda Kürt ailenin "yasal yollarla" adım adım yerlerinden edilmesi bu kanunla daha da oturmuştu.[8]

---

[6] A.g.e., s. 23-24

[7] Reşat Hallı, *Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar*, Ankara: Genelkurmay Basımevi,1972, s. 112-113

[8] Konuya dair örnekler için bkz. Şeyhmus Diken, *İsyan Sürgünleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005

Ancak Kürt nüfusun yerinden edilmesi ve/veya bölgeden tasfiye edilmesi için kullanılan yegane araç, yasal düzenlemeler değildi. İkinci bir yol askeri müdahalelerdi. İlgili resmi belgelere bakılırsa Kürtlerin yaşadığı coğrafyada neredeyse kesintisiz biçimde "isyan"lar olmuştu. Mesela Genelkurmay Belgelerine göre 1924-1938 yılları arasında tamamı Kürt coğrafyasında toplam 13 "isyan" ya da "ayaklanma" gerçekleşmişti.[9] Bunların bastırılması için askeri birlikler kullanılmış ve bu müdahaleler on binlerce insanın ölümüyle sonuçlanmıştı. Mesela 16.07.1930 tarihli Cumhuriyet Gazetesi "Zilan deresinin binlerce ecsat ile lebalep dolu olduğunu" yazmıştı.

Yeni Tahayyüllerin Sınırları: İskan Kanunu ve Yapılacak İşler Hülasası

1934 yılına gelindiğinde bütün bu politikaların en sistematik metni olan 2510 sayılı İskan Kanunu çıkarılmış; bu kanuna göre ülke üç mıntıkaya ayrılmıştı: *Bir numaralı mıntıka: Türk kültürlü nüfusun tekâsüfü istenen yerler, iki numaralı mıntıka: Türk kültürü olmayan nüfusun nâkil ve iskânına ayrılan yerler ve üç numaralı mıntıka: yer, sıhhat, iktisad, kültür, siyaset, askerlik ve inzibat sebeplerle boşaltılması istenen iskân ikamet kanunen yasak edilen yerler* olarak tanımlanmıştı. 2510 sayılı kanun, gerçekte 1925 yılında A. Renda tarafından yazılan bütün önerilerin geliştirilmiş bir biçimiydi.

Kanun ülkeyi üç mıntıkaya ayırsa da bunların somut olarak hangi şehirler ve ilçeler olduğu hakkında bilgi içermiyordu. Oysa bu ayrımın somut bir bağlamı olmalıydı ve o bağlam 1935'de yazılan "Geçen dört yılda yapılan ve gelecek dört yılda yapılması planlanan işler hülasası" başlıklı İçişleri Bakanlığı raporunda yer almıştı.

Raporda bir numaralı mıntıka; *Birinci Umumi Müfettişlik sahası ile birlikte Erzincan, Malatya, Gazianteb vilayetleri, Kars vilayetinin Iğdır, Tuzluca, Kağızman, Sarıkamış kazaları, Erzurum vilayetinin Hınıs, Pasinler, Çad, Tercan kazaları, Sivas vilayetinin Zara, Hafik, Kangal, Gürün, Divriği, Maraş vilayetinin Elbistan, Göksu kazalarını, Kayseri'nin Pınarbaşı kazasını kapsıyordu.* Başka bir deyişle rapora göre bu vilayetler ve kazalar Kürt nüfusun çoğunlukta olduğu yerlerdi.[10]

O kadar ki nüfusun dağıtılması ve/veya yerleştirilmesi öngörülen alanların nüfus kesafeti bile çıkarılmıştı. Mesela *Malatya ve Maraş vilayetlerinin bazı kısımları ile Divriği, Kangal, Gürün kazalarında 578.197 nüfus vardı ve kilometre murabbama 17.6 kişi düşmekteydi. Bu kısmın ovaları Balkan muhacirleri için çok uygundu.*[11] *Rapora göre*

[9] *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992

[10] Geçen Dört Yılda Yapılan ve Gelecek Dört Yılda Yapılması Planlanan İşler hülasası, İçişleri Bakanlığı, Nüfus İşleri Genel Müdürlüğü Yayını, 1935, s. 28

[11] A.g.e., s. 30.

iskân işleri için demiryoluna da ihtiyaç vardı. Fevzi Paşa-Malatya-Elaziz demiryolu, Malatya-Divriği-Sivas ve Divriği-Erzincan demiryollarının çevresinde yarı oturak vaziyette bulunan halkı, kanunen oturmaları lazım olan mıntıkaya (iki nolu mıntıka) yerleştirmek zaruri idi. Başka bir deyişle bu güzergahtaki Kürt nüfusu yerinden almak, kanuna uygun olarak başka bölgelere yerleştirmek ve bu alanı da Türk kültürlü yeni nüfus grupları ile doldurmak hedeflenmişti. Keza rapora göre *Osmaniye ve Çermikten Güneye doğru Siverek, Hilvan'dan geçip Urfa'ya kadar uzanan ve oradan Batıya, Fırat'a kadar giden yayla saha, Orta Anadolu ve Balkan Türklerine iskân yeri olabilecekti. Diyarbekir düzü denen Beşiriye kadar Dicle ve Tutak havzasındaki vadilere ve bu ovalara bakan dağların eteklerine Anadolu ve Rumeli Türk'ünün iskanı için araştırma yapmak gerekirdi. Birecik-Urfa-Viranşehir-Mardin, Midyat'ın güneyinde güzel ve geniş ovalarda, dağların eteklerinde de Türk muhacirler oturtulacaktı.*[12]

Rapor adeta tüm Kürt coğrafyasını "Türklerin iskanı" için tek tek araştırmıştı. Buna göre *Murad ve Van gölü havzalarının her tarafı Orta ve Güney Anadolu ile Balkan Türkleri için kayıtsız-şartsız yerleşmeye elverişliydi. Deliorman Türk muhacirleri Karaköse, Malazkirt, Çaldıran ve Van ovalarında; İştip Köprülü Türk muhacirleri Bulanık, Muş ve Konya ovalarında; Firzüvik Türk muhacirleri Şar etekleri ve Aladağ eteklerinde aynı müreffeh hayat kurabilirlerdi. Nevrekop, Ropçoz, Paşmaklı Pomakları, gerek Munzur'dan Ağrıya kadar uzanan dağ zinciri ve gerek doğu Toroslar eteklerinde aynı hayatı kurmakta iklimin müşkülatını görmezlerdi. Elaziz ve Palu Ovalarında Türk iskanı bir zaruretti. İskanda kanunen bu mıntıkada oturmamaları lazım gelenleri başka sahalara atmak ve hiç olmazsa (yarı oturak) seyyar olanları başka taraflara kaldırmak icab edecekti. Kültür bakımından ve bilhassa Elaziz ve Erzurum Türk sahalarını Muş ovasına bağlamak için Türk İskânı icab etmekteydi.*[13]

Rapor bu bölgeye yerleştirilecek Türk kültürlü nüfusun miktarını da içeriyordu. Buna göre yılda 50.000 olmak üzere beş yılda 250.000 göçmenin nakil ve iskanları öngörülmüştü. Bunlardan 50.000'i Karadeniz kıyılarından toprağı az veya hiç toprağı bulunmayan halkın Vangölü çevresi ile Muş ovasına yerleştirilmesiyle, diğer 200.000 nüfus ise Romanya, Bulgaristan ve Yugoslavya Türklerinin nakliyle gerçekleşecekti. Bu icraat arasında Karadeniz'in topraksız halkını Tercan-Pülümür, Erzincan, Kemah sahalarında iskânı da unutulmayacaktı. [14]

Kürt Coğrafyasında Yeni Türk Adacıkların İnşası

Rapor, "yapılan işler içinde" Kürt coğrafyasında adım adım inşa edilen "Türk yerleşmeler" hakkında da detaylı bilgiler içeriyordu. Buna göre *1931 yılında Rusya*

[12] A.g.e., s. 33-34.
[13] A.g.r., s. 35.
[14] A.g.r., s. 41-43.

ve İran'dan iltica eden Türkler Bayazıd, Van ve Muş vilayetlerine yerleştirilmişti. Bulgaristan ve Romanya'dan 100 hane muhacir Elaziz ve Diyarbekir vilayetlerinde iskan edilmişti. Trabzon ve Rize'den kendi istekleri ile gelmeğe talip 225 evde 140 hane halkı Van-gölü civarına yerleştirilmişti ki bugünkü Tatvan ilçesi, bu iskan kararıyla birlikte kurulmuştu. *Romanya ve Bulgaristan'dan gelecek muhacirler için Elazizin Aşvan köyünde altmış köy evi yapılmıştı. 1931'de Romanya'dan gelen aileler için Elazığ'ın Avşan, Zafran, Çorçuk, Hirgirik, Hüseynik, Gölcük, Kesrik, Sürsürü, Hogo, Hersenk Ağsı köylerinde 2.241 dönüm toprak tevzi olunmuştu. 1932-1933 senelerinde Elaziz Merkez kazasında yeniden teşkil olunan müstakil Türk muhacir köylerinin sekize balig olması kayda şayandı. Yanı sıra Rusya'dan gelen 81 mülteci Bulanık kazasına iskan edilmişlerdi. Erzurum ve Artvin'den gelen 907 nüfus Türk de Muş'a nakledilmişlerdi.*[15]

Keza *Romanya ve Bulgaristan muhacirleri için 1932 ve 1933 senelerinde Elaziz merkez kazası ve sekiz köyde 329 ev yapılmıştı. Diyarbekir'in merkez kazasının Kırtipi mevkiinde 23 ev yapılmış ve Diyarbekir merkezinde muhacirler için 21 ev satın alınmıştı. 1933'de 23 hanede 84 nüfus Yugoslavya'dan, 8 hanede 24 nüfus Bulgaristan'dan, 2 hanede 7 nüfus Halep'ten, 1 hanede 9 nüfus Revan'dan ki cemanyekün 58 hanede 210 nüfus göçmen gelmiş ve hepsinin iaşeleri ve iskanları temin edilmiş ve arazileri de verilerek Diyarbakır'a yerleştirilmişlerdi. 1934 senesinde ise bu vilayete gelen göçmenler 59 hanede 288 nüfustu. Bunlardan 30 hanede 136 nüfus Kapı Köyünde, 10 hanede 34 nüfus Silvan'ın Şimşim köyünde, 4 hanede 29 nüfus il merkezinde yerleştirilmişti.*[16]

1933 senesinde *Bayezit'e gelen 30 göçmen vilayet merkezinde, 264 nüfus göçmen Iğdır'da 420 nüfus göçmen Karaköse'de ve 1400 nüfus göçmen de Eleşkirt'te yerleştirilmişler ev ve arazi verilerek ve icap ed en yardımlar yapılarak müstahsil hale geçirilmişlerdi. 1933'de 196 muhacir, Kars'a, Rusya'dan iltica eden 2.594 kişi de bu vilayetçe Birinci Umumi Müfettişlik mıntıkasına sevk edilmiş, yerleştirilmişti.*[17] Keza *1934'de Rusya'dan 50 hanede 264 nüfus, İran'dan 171 hanede 840 nüfus göçmen gelmiş ve bunlardan 43 hanede 216 nüfus Erciş kazasında, 43 hanede 153 nüfus Van'ın Gem Köyünde, 25 hanede 110 nüfus merkez kazada ve 115 hanede 609 nüfus ta Muş vilayetine yerleştirilmişlerdi.*

Böylece Kürt coğrafyası daha 1930'lu yıllar biterken Türk kültürlü nüfusun ikametine ayrılan çok sayıda yeni yerleşmeler ile tanışmış bulunuyordu.

Sonuç

Cumhuriyetin on beşinci yılı tamamlandığında Kürt coğrafyasında nüfus politika ve pratikleri mekânsal ve toplumsal olarak ilginç sonuçlar üretmişti. Bunlardan

[15] A.g.r., s. 54
[16] A.g.r., s. 57
[17] A.g.r., s. 58

birisi bazı Kürt şehirlerin nüfusunda meydana gelen radikal değişimdi. Alışılageldiği gibi şehirlerde nüfus istikrarlı olarak artarken bazılarında çok küçük artışlar ve bir kısmında radikal azalmalar olmuştu.

Mesela 1927-1931 yılları arasındaki askeri müdahaleler ve kitlesel sürgünlere maruz kalan Ağrı'da, 1927'de 104.586 olarak tespit edilen nüfus, 1935'de sadece 107.206 olabilmişti. Yani 3.000 artış bile yoktu ki bu sonraki artış oranlarıyla mukayese bile edilemeyecek kadar düşüktü. Gazetelere göre bile ö dönem "isyanları bastırmak" gerekçesiyle binlerce insan kırılmıştı (Cumhuriyet, 16.07.1930). Aynı şekilde Mardin'de de 1927'de 229.921 olan nüfus, sekiz yıl sonraki ikinci nüfus sayımında ancak 234.457 olabilmişti. Yine son derece düşük bir artış vardı. Benzer durum Siirt'te vardı. 1935'de 127.512 olarak tespit edilen nüfus 1945 yılında 133.627 olabilmişti ancak.

Diğer bazı vilayetlerde ise son derece radikal nüfus düşüşleri gerçekleşmişti. Mesela Bitlis'te 1927'de 90.631 olarak tespit edilen nüfus, 1945'de 71.950'e düşmüştü. Gerçi Muş 1927'de Bitlis'in ilçesiydi ama il olduktan sonra 1935'de yapılan nüfus sayımında 143.899 olarak tespit edilen nüfusu 1945'de 82.699'a düşmüştü. Aynı şekilde Van'da da 1935'de 143.434 olan nüfus, 1945'de 127.853'e düşmüştü. Bu radikal düşüşün bir örneği de Dersim'de yaşanmıştı. 1935 yılı sayımında bugünkü Tunceli vilayeti ve ilçelerinin toplam nüfusu 107.000 idi ama 1940 yılında yapılan Genel Nüfus Sayımında 94.000'e düşmüştü.[18]

Bütün bunlar nüfus sayımları gibi resmi belgelerde görebildiğimiz sonuçlardı. Gerçekte sayılar daha yüksekti. Mesela Tunceli Valisi N. Sahir Sılan CHP Genel Sekreterliğine yazdığı raporda, 1938'de buradan batının köylerine sürgün edilenlerin sayısının 20.000 olduğunu yazmıştı.[19]

Dünyanın her yerinde böyle radikal nüfus azalmalarının nedenleri de resmi açıklamaların konusu olur, olması gerekir. Türkiye'de ise bu tuhaf durum üzerine bir sıradan açıklama bile yapılmamıştı. Çünkü nasıl olduğu 1925 yılındaki ilk rapordan başlayarak zaten yazılagelen politik stratejinin gereği ve bu stratejiye konu olan nüfus tahayyüllerinin sonuçlarıydı.

---

[18] Şükrü Aslan vd. *Türkiye'nin Etnik Coğrafyası: 1927-1965 Anadil Haritaları*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, 2015

[19] *Doğu sorunu, Necmeddin Sahir Sılan Arşivleri*, (1939-1953) Der: Tuba Akekmekçi ve Muazzez Pervan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. 443

AVRUPA'DA KÜRT DİASPORA KİMLİĞİNİN İNŞASI

A. Celil Kaya[1]

Türkiye Cumhuriyeti ve Kürtler arasındaki yüzyıllık fırtınalı ilişkinin en önemli veçhelerinden biri göçtür. Kürtler Cumhuriyet tarihi boyunca defalarca göç ve sürgüne maruz kaldı. Göç ettirme yöntemi Osmanlı İmparatorluğu'ndan miras alınmıştı. Osmanlı yönetimi, özellikle 19. yüzyılın ortasından itibaren uygulamaya koyduğu merkezileştirme siyasetine karşı gelişen Kürdistan menşeli isyanlara sürgün ve zorunlu göç ile karşılık veriyordu. Cumhuriyet yönetimi de kuruluşundan itibaren sürgün ve toplu göç ettirmeyi, Kürtleri cezalandırma ve asimile etme yöntemi olarak uyguladı[2]. Asimilasyon konusunda murat edilen sonuç elde edilemese de Kürtleri yersiz yurtsuzlaştırma siyaseti devletin yönetim araçlarından biri olarak kalıcı hale geldi. Türkiye'de devletin izlediği yersiz yurtsuzlaştırma siyaseti, yaşadıkları yerlerden koparılarak ekonomik ve siyasi zorluklarla karşı karşıya bırakılan Kürtlerin Avrupa'ya göç etmesinin de en önemli nedenlerinden biri oldu.

Avrupa'daki Kürt varlığı 19. yüzyılın sonundan itibaren tespit ve takip edilebilir. Fakat 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar Avrupa'da bulunan Kürtler genellikle üst sınıf ailelerin çocuklarından, Osmanlı İmparatorluğu tarafından görevlendirilen bürokratlardan (1920'lere kadar) ve az sayıda politik muhaliflerden oluşuyordu[3]. Kitlesel göçten ve bir göçmen topluluğundan söz edebilmek için 1960'ları beklemek gerekir. Avrupa'daki Kürtler farklı ülkelerin vatandaşları olarak geldikleri için toplam sayılarına dair güvenilir veri bulmak zordur. Paris Kürt Enstitüsü'nün 2016 verilerine göre Batı Avrupa ülkelerinde yaklaşık 1,5 milyon Kürt yaşamaktadır[4]. Yaklaşık 900 bin kişiyle en yüksek Kürt nüfusa ev sahipliği

[1] Doktora Öğrencisi, Siyaset Bilimi Departmanı, Université Paris-Dauphine.

[2] Wadie Jwaideh, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, New York: Syracuse University, 2006, p. 205-206.

[3] Amir Hassanpour ve Shahrzad Mojab, "Kurdish Diaspora", ed. M. Ember, C.R. Ember and I. Skoggard, *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World* 1, New York: Springer, 2005, p. 217-218.

[4] Institute Kurde de Paris, *Diaspora Kurde*, 2022. Erişim: https://www.institutkurde.org/info/diaspora-kurde-1232550920

yapan Almanya'yı Fransa, Hollanda ve İsviçre takip etmektedir.

Avrupa'daki Kürt diaspora topluluğunun ana gövdesi üç büyük göç dalgası üzerinden şekillenmiştir: Birinci dalga, 1960'ların başında başlayan işçi göçü; ikinci dalga, 1970'lerin ortasından itibaren süregelen siyasi ve zorunlu göçler; üçüncü dalga ise 1980'lerin sonunda başlayan zorunlu ekonomik göçler.

Birinci Dalga: Emek Göçü

Avrupa Kürt diasporasının birinci büyük kaynağı 1960'ların başında başlayan emek göçüdür. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çok hızlı bir ekonomik büyüme ivmesi yakalayan Batı Avrupa ülkeleri istihdam ihtiyaçlarını karşılamak için bazı ülkelerle işgücü antlaşmaları yapmaya başladılar. Bu ülkelerden biri de Türkiye'ydi. Türkiye, en çok işçi gönderdiği Almanya'yla İşgücü Antlaşması'nı 1961 yılında imzaladı. Sonraki birkaç yıl içinde Avusturya (1964) Belçika (1964), Hollanda (1964) ve Fransa'yla (1965) benzer antlaşmalar imzalandı[5]. 1970'lerin başındaki ekonomik durgunluk nedeniyle Batı Avrupa Ülkeleri 1973'te toplu işçi alımını durdurdu. Fakat bu tarihten sonra da aile birleşimi ve kaçak göç yoluyla Batı Avrupa'ya, özellikle Almanya'ya yönelik insan hareketliliği devam etti. Federal Almanya İstatistik Dairesi'nin verilerine göre 1975'te ülkeye Türkiye'den giden göçmen sayısı 1 milyonun üzerine çıkmıştı[6]. Türkiye'den Batı Avrupa ülkelerine giden işçiler arasında önemli sayıda Kürt de vardı fakat ne Türkiye'de ne de Avrupa ülkelerinde işçilerin etnik aidiyetleri kayıt altına alındığı için göç eden Kürt işçilerin sayısı belirsizdir. Yine de farklı araştırmalara göre Türkiye'den göç edenlerin dörtte birinin Kürt olduğu tahmin edilmektedir.[7]

İkinci ve Üçüncü Dalgalar: Zorunlu Göç

1970'lerde Türkiye'de Kürt ulusal kimliğini merkezine alan siyasi hareketler çoğalıp kitleselleşmeye başladı[8]. Kürt ulusal bilinci, dar bir çevrede etkili olmaktan çıkıp geniş kitlelere yayıldı. Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt meselesindeki siyasi sürekliliğinin bir parçası olarak Kürt siyasi hareketleri ciddi bir baskıya uğradı. Sistematik olarak uygulanan baskı ve şiddet 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle birlikte doruğa ulaştı. 1970'ler boyunca cezaevi, işkence ve infaz tehdidiyle karşı karşıya kalan birçok Kürt Türkiye dışına göç etmek zorunda kaldı. Bunların önemli

[5] Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, İkili İşgücü Anlaşmaları, 2022. Erişim: https://www.csgb.gov.tr/ uigm/genel-bilgiler/ikili-isgucu-anlasmalari/

[6] Nermin Abadan-Unat, *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten ulus-Ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002, s. 38.

[7] Östen Wahlbeck, "The Future of the Kurdish Diaspora", ed. Michael M. Gunter, *Routledge Handbook on the Kurds*, New York: Routledge, 2019, p. 417.

[8] Ahmet Hamdi Akkaya, "Kürt Hareketinin Örgütlenme Süreci Olarak 1970'ler", *Toplum ve Bilim*, no. 127, 2013, s. 88-120.

bir kısmı hem can güvenliklerini sağlayabilecekleri hem de siyasi faaliyetlerine devam edebilecekleri Batı Avrupa ülkelerine yerleşti.

İkinci dalgayla bağlantılı olarak Kürtlerin üçüncü büyük göç dalgası 1980'lerin sonunda başladı. 1970'lerin sonunda Kürt meselesindeki en büyük silahlı aktör haline gelen PKK (Partîya Karkerên Kurdistan / Kürdistan İşçi Partisi) ile Türk Silahlı Kuvvetleri arasında 1984'te başlayan ve kısa zamanda şiddetlenip geniş bir coğrafyaya yayılan çatışmalar, üçüncü göç dalgasının ana nedenidir. Çatışmaların cereyan ettiği yerlerde devlet sürgün politikasını yeniden devreye soktu. 1980'lerin sonundan başlamak üzere binlerce Kürt köyü zorla boşaltıldı ve yüz binlerce Kürt zorunlu göçe tabi tutuldu. Yerinden edilen Kürt köylüleri önce kendilerine yakın şehir merkezlerine, sonra da başta İstanbul, Adana, İzmir, Mersin olmak üzere Türkiye'nin büyük kentlerine göç ettiler. Bu dalga, siyasi olan ile ekonomik olanın iç içe geçtiği bir göç hareketiydi; çünkü devlet tarafından zorla yerinden edilen köylüler için bu durum aynı zamanda mülksüzleşme ve yoksullaşma anlamına geliyordu. Kürdistan'daki şehirlerin ekonomik kapasitesi bu hızlı göçle başa çıkabilecek kadar güçlü değildi, dolayısıyla yerinden edilen Kürtler Türkiye'nin endüstrileşmiş kentlerine gittiler. Bu şehirlere gidenlerin bir kısmı da hem siyasi hem ekonomik nedenlerle Avrupa ülkelerine göç etti[9]. Bu dönemde Avrupa'ya göç eden Kürtlerin tam sayısını kestirmek güç ancak 1987-2000 arasında Almanya'ya 300.000 sığınma başvurusu yapılmıştır ve bunların önemli bir kısmının Kürt sığınmacılar olduğu söylenebilir.[10]

Göçmenlikten Diasporaya

1960'larda Avrupa'ya gitmeye başlayan Kürtlerin diaspora kimliğinin oluşması uzun sürdü. Gelen işçiler güçlü bir ulusal bilince sahip değillerdi. Ev sahibi ülkeler de Türkiye'den gelen tüm işçileri Türk olarak değerlendiriyorlardı; dolayısıyla Türkiye'den göç edenlerin yaşadığı zorluklar Kürtler için katmanlı olarak tezahür ediyordu.[11] Bu durumla mücadele etmek için gerekli olan araçlardan ve mekanizmalardan mahrum olan Kürt işçiler, uzun yıllar boyunca bu görünmezlik engelini aşamadılar. Kürt diaspora kimliği gelişecek alanı ve imkânları bulmakta zorlandı. Bugün dünyanın en organize ve aktif diaspora topluluklarından biri olarak de-

[9] Hassanpour and Mojab, *Kurdish Diaspora*, p. 218-219.

[10] Bilgin Ayata, "Mapping Euro-Kurdistan", *Middle East Report*, no. 247, 2008, p 20.

[11] Almanya'ya göç eden Kürtlerin yaşadığı zorluklarla ilgili çarpıcı bir örnek Bingöllü bir Kürt göçmenin hikâyesidir. Ailesi 1960'larda Bingöl'den İstanbul'a göç eden Kürt çocuk hiç Türkçe bilmediği için okula kayıt yaptıramıyor ve yaşadığı mahallede çok zorluk yaşıyor. 1973 yılında Almanya'ya işçi olarak giden bu kişi burada üniversite okumak istiyor ancak bu sefer de Almanca bilmediği için uzun yıllar beklemek zorunda kalıyor. Bkz. Gürsel Köknal, *Hürriyet Tanıklığında Göçün 50 Yılı 1961-2011*, İstanbul: Doğan Media International, 2011, s. 42-45.

ğerlendirilen Kürtlerin hem kendilerinin organize olabilmesi hem de seslerini duyurabilmeleri, toplu göçlerinin başlamasından çok sonra oldu. Avrupa'daki Kürt göçmenlerin bir diaspora topluluğu haline gelebilmeleri bahse konu olan ikinci ve üçüncü göç dalgaları üzerinden gerçekleşti.

1970'lerin ortasından sonra siyasi nedenlerle Avrupa ülkelerine göç eden Kürtler bu ülkelerde de siyasi faaliyetlerine devam ettiler. Göç ettikleri ülkelerde hâlihazırda yaşayan Kürtler arasında ulusal bilinç çok yaygın değildi. Siyasi sığınmacılar ise Türkiye'den giderken hem siyasal bilinçlerini hem de örgütsel deneyimlerini gittikleri ülkelere taşıdılar. Diaspora topluluklarında siyasal ve kültürel faaliyetlere öncülük eden kişiler hem diaspora topluluğunun hem de anavatanın durumunun iyileşmesi için bulundukları ülkelerde lobi faaliyetleri yürütürler[12]. Kürt diasporası için bu aktivist kuşağının faaliyetleri 1970'lerin sonunda başladı. Farklı siyasi hareketlere mensup olan bu kişiler her ne kadar kendi örgütlerinin ekseninde hareket etseler ve çoğu zaman birbirleriyle anlaşamasalar da nihai olarak Kürt ulusal bilincinin yayılması amacını paylaşıyorlardı.

Kürt diasporasının kimlik inşa sürecini takip etmek için üç temel ölçüt kullanabiliriz: Anavatan fenomeni, ev sahibi ülkeyle ilişkiler, diasporanın iç ilişkileri ve faaliyetleri.

Anavatan: Kürt diaspora kimliğinin inşasında en temel bileşenlerden biri, diğer diaspora kimliklerinde olduğu gibi, anavatan fenomenidir.[13] Diaspora toplulukları için terk edilmek zorunda kalınan, zamanı belirsiz olmakla birlikte bir gün dönülecek olan bir anavatan vardır. Bu anavatan gerçek ya da muhayyel olabilir. Kürt diasporası için anavatan, sınırları tam belli olmayan, Türkiye, İran, Irak ve Suriye devletlerinin egemenlik alanlarına dağılmış şekilde bulunan Kürdistan'dır. Modern dönemde siyasi sınırları ulusal sınırlarıyla çakışmamış olan, yani ulus devlete sahip olmayan Kürtler için zihinlerinde Kürdistan'ı bir bütün olarak canlandırmak ve bir anavatan olarak kimliğinin parçası haline getirmek kolay değildir. Ancak yukarıda adı geçen dört devletten göç eden Kürtler, diasporada karşılaşıp etkileşime girince Kürdistan'ı yalnızca siyasi harita olarak değil; kültürel, tarihsel ve duygusal olarak da bütünsellik içinde algılamak kolaylaştı.[14] Anavatana dönüş miti diğer diasporalarda olduğu gibi Kürt diasporasında da mevcuttur. Anavatan, bir gün mutlaka dönülecek, eşi benzeri olmayan bir yerdir. Dönüş

[12] Khachig Tölölyan, "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 5, no. 1, 1996, p. 18-19.

[13] Rogers Brubaker, "The 'Diaspora' Diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, no. 1, 2005, p. 5.

[14] Kürt diasporası için anavatan, romantize edilen bir yerden ibaret değildir. Yalnızca küçük bir kısmı uluslararası hukuki statüye sahip olan anavatan, aynı zamanda özgürleştirilmesi gereken bir yerdir. Bu anlamda Kürt diaspora kimliğinde anavatan mefhumuna yaklaşım noktasında Sikh, Tamil ve Filistin diasporaları ile benzerlikler vardır.

hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olsa bile ona olan inanç ve anavatana duyulan sadakat, diaspora kimliğinin sağlamlığı ile sürekliliğinin ana dayanaklarından biridir[15]. Kürt diasporası için de Kürdistan'ı özgürleştirmek ve bir gün oraya dönme arzusu, diaspora kimliğinin kurucu unsurlarındandır.

Ev Sahibi Ülkelerle İlişkiler: Göçmen toplulukları, diaspora kimliklerini inşa etmek ve korumak için ev sahibi ülkedeki yönetim ve toplum ile aralarında bir sınır çizmek ve bu sınırı sürdürmek durumundadır.[16] Bu sınırın her durumda gettolaşma ve soyutlanma anlamına gelmesi şart değildir. Ev sahibi devlet ve toplumla çatışmadan da diaspora kimliğinin korunup geliştirileceği alanlar kurulabilir.[17] Fakat Batı Avrupa ülkelerinin uzun yıllar süren olumsuz göçmen politikaları ve Kürt göçmenlerin yaşadığı çok katmanlı görünmezlik bu sınırın kendiliğinden çizilmesine yol açtı. Kürt göçmenler Avrupa'ya çeşitli ülkelerin vatandaşları olarak geldiler ancak geldikleri ülkenin hâkim uluslarının mensupları değillerdi; bu durum aşmaları gereken en önemli engellerden biriydi. Türkiye'den gelen işçiler Türk olarak kategorize edildikleri için uzun yıllar boyunca kolektif haklarından mahrum kaldılar. Örneğin resmî kurumlarda Kürtçe çeviri, Kürt çocuklarının anadillerinde eğitim alabilecekleri okullar uzun zaman mahrum kalınan haklardı. Bu durum 1980'lerde siyasi sığınmacıların göç etmesiyle değişmeye başladıysa da günümüzde hala devam etmektedir. Örneğin Almanya'da hala Kürtçenin seçmeli olarak alınabileceği çok az okul var.[18]

Almanya'nın ve diğer Avrupa devletlerinin Kürt diasporasına yönelik yaklaşımları yalnızca eğitim alanında değil başka birçok konuda da Türkiye Cumhuriyeti ile olan ilişkilerinin durumuna göre şekillenmektedir. Avrupa devletlerinin Türkiye'yle olan siyasi, askerî ve ticari ilişkileri, Kürt diasporasına yaklaşımlarında Türkiye'nin belirleyici etmenlerden biri olmasına yol açmıştır. Dış politikadaki çıkarlarıyla demokratik ilkeler arasında seçim yapmaları gerektiğinde Avrupa devletleri hemen her zaman demokratik değerlerden taviz vererek diaspora politikalarını Türkiye'nin telkinlerine, bazen şantajlarına göre belirliyorlar.[19]

[15] William Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, no. 1, 1991. p. 83-99.

[16] Rogers Brubaker, The 'Diaspora' Diaspora, p. 6.

[17] ABD ve Fransa'daki Yahudi ve Ermeni diasporaları bunun yaygın/bilinen örnekleridir.

[18] Almanya devleti, Kürtçe dersleri verecek kişileri Türkiye'den talep ettiği için bu öğretmenler Kürt diasporası tarafından kabul görmüyor. Almanya'daki Kürt siyasetçiler ve kültür kurumları dersleri verecek kişilerin kendi toplulukları içinden atanması için devlet nezdinde faaliyetlerini sürdürüyorlar.

[19] 2022'de İsveç ve Finlandiya NATO'ya üye olmak için başvurdu. NATO üyesi olan Türkiye, her NATO üyesinin sahip olduğu veto yetkisini kullanmamak için İsveç'e Kürt aktivistlerden oluşan bir liste göndererek bu kişilerin iade edilmesini istedi. Basına yansıyan haberlere göre Aralık 2022 itibariyle bu listeden iade edilen kimse yoktu ancak siyasi sığınma arayan bazı Kürtler sınır dışı

Diaspora Topluluğunun Faaliyetleri: Ulusal kimliğe benzer şekilde, diaspora kimliğinin de inşa edilmesi, sürdürülmesi ve gerektiğinde seferber edilmesi için kurumlara, siyasi ve kültürel faaliyetlere ihtiyaç vardır. 1956-1975 arasında faaliyet gösteren Kürt Öğrenciler Topluluğu, diasporadaki ilk önemli Kürt kurumlarındandır.[20] 1970'lerde Avrupa'ya gelen göçmenler bu ülkelerde siyasi faaliyetlerine devam etmek için mensup oldukları siyasi hareketlere yakın kurumlar kurmaya başladılar. Bu kurumlar zamanla faaliyet alanlarını genişletip Kürtçe kitap ve gazete yayımlayan, Kürt ailelerin çocukları için Kürtçe dil kursları açan, topluluğun bir araya geldiği kültürel ve sanatsal etkinlikler düzenleyen kurumlar haline geldiler. Avrupa'nın birçok büyük şehrinde kurulan enstitüler ve kütüphaneler, Kürt kültürü, tarihi ve Kürtçeyle ilgili önemli çalışmalar yaptılar. Paris Kürt Enstitüsü gibi kurumlar, diaspora kimliğini güçlendirmenin yanı sıra bulundukları devletler nezdinde lobi faaliyetleri yürüterek Kürt diaspora topluluğunun koşullarını iyileştirmek, Kürtlerin görünürlüğünü artırmak yönünde önemli adımlar attılar.

Türkiye'de Kürtçe gazete, dergi ve kitap basmanın, hatta müzik yapmanın bile yasak olduğu 2000'li yıllara kadar diaspora, Kürtçenin standartlaşmasına ve bir edebiyat dili olarak gelişmesine de önemli katkılarda bulundu. 1975-2003 arasında Türkiye'den göç eden Kürtler tarafından 77 gazete ve dergi yayımlandı[21]. Bu konuda İsveç'e ve oradaki Kürt topluluğuna özel bir parantez açmak gerekir. Diğer Avrupa ülkelerine göre daha destekleyici göçmen politikalarına sahip olan İsveç'e giden Kürtler de görece daha eğitimli ve hâlihazırda politik bilince sahip kişilerdi. İsveç devlet kurumları, kültürlerini geliştirmeleri amacıyla göçmen topluluklarına ekonomik destek de sağlıyordu[22]. Bu sayede Kürtçe İsveç'te edebiyat, çeviri ve yayıncılık alanında çok önemli ilerleme kaydetti. Kürtçe yayıncılığa benzer şekilde Kürt basını da Avrupa'da özgür bir alan bularak gelişme şansı elde etti. 1995'te Londra'da yayına başlayan Med TV, diasporada ve Türkiye'de geniş Kürt kitlelerine ulaştı[23]. Med TV ve ardılları Kürdistan'da geniş kitlelere ulaştıkları gibi diaspora Kürtleri için de ulusal bilincin ve kimliğin güçlenmesine katkı sağladı.

edilerek Türkiye'ye gönderildi. Bkz. Reuters, *Sweden deports man with alleged ties to Kurdish militant group*, 2022. Access: https://www.reuters.com/world/europe/sweden-extradites-man-with-alleged-terrorism-links-turkey-media-2022-12-03/

[20] Hassanpour ve Mojab, *Kurdish Diaspora*, p. 219.

[21] Mino Alinia, *Diaspora Mekanları: Kürt Kimlikleri, Öteki Olma Deneyimleri ve Aidiyet Politikaları*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2007, s. 39.

[22] Alinia, *Diaspora Mekanları: Kürt Kimlikleri, Öteki Olma Deneyimleri ve Aidiyet Politikaları*, s. 39

[23] Med TV, Avrupa devletlerinin Kürt diasporasına yönelik politikalarını belirlerken Türkiye'nin etkisinde kalmalarına iyi bir örnektir. Med TV ve devamı olan medya kuruluşları Türkiye'nin baskısıyla sıkça lisans iptallerine maruz kaldı ve ülke değiştirmek zorunda kaldı. Bilgin Ayata isabetli bir şekilde Med TV'nin Avrupa ülkelerindeki yolculuğunu Kürdistan gazetesinin 19. yy. sonu – 20. yy. başındaki yolculuğuna benzetiyor. Bkz. Ayata, *Mapping Euro-Kurdistan*, p. 21.

Kürt diaspora kimliğinin inşasında ve yeniden üretilmesinde en önemli rolü oynayan unsurlardan biri de siyasi ve kültürel organizasyonlardır. Başta Newroz kutlamaları olmak üzere bu kitlesel organizasyonlar diaspora Kürtlerini bir araya getirerek ortak kimliğin güçlenmesi ve kuşaklar arasında aktarılmasına vesile oluyorlar. Ayrıca düğünler, piknikler, bayramlar ve sosyal medya ağları da diaspora Kürtleri için buluşma ve ortak değerleri paylaşma fırsatı yaratıyor.

Diaspora topluluğundaki siyasi faaliyetler de kimlik inşasında rol oynayan etmenlerdendir. Siyasi gösteriler, mitingler, seçim çalışmaları gibi faaliyetler, kitlesel bir araya gelişlere zemin yaratıyor. Kürt diasporasının görünürlüğünün arttığı dönemler yine bu siyasi faaliyetler aracılığıyla oldu. Örneğin 1999'da PKK lideri Abdullah Öcalan'ın yakalanması Avrupa'nın ve dünyanın birçok büyük kentinde kitlesel eylem ve protestolara yol açtı.[24] Basında da geniş yer bulan bu protestolar Kürt diasporasının Avrupa ülkeleri ve toplumları nezdinde görünürlüğünü ciddi biçimde artırdı. 2014'te Irak Şam İslam Devleti (IŞİD) örgütünün Suriye'nin kuzeyindeki Kürt şehri Kobani'yi kuşatmasından sonra yine Avrupa'nın birçok kentinde kitlesel gösteriler düzenlendi. Bu gösterilere Avrupa kamuoyu da destek veriyordu. 2022 yılında İran'da bir Kürt kadının polis tarafından darp edilmesi ve hayatını kaybetmesi sonrasında İran'da başlayan protestolar birçok Avrupa şehrinde de karşılık buldu ve bu şehirlerde de gösteriler düzenlendi. Her ne kadar gösteriler sadece Kürt diasporası tarafından düzenlenmiyor olsa da hem İran'da yaşayan hem de Avrupa'ya İran'dan göç etmiş olan Kürtlerin görünürlüğünü arttırıcı etkisi oldu. Batı ve Doğu Kürdistan'la ilgili faaliyetler ve protestolar Avrupa'daki Kürt diasporasının da ortak kimlik ve bütüncül anavatan algısını güçlendirdi.

Sonuç

Diasporalar tek yönlü değil çift yönlü kimliklerdir. Yani inşa edildikleri yerde donup kalmazlar; göç yolculuğuna başladıkları yerle etkileşimleri devam eder. Özellikle ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte son yarım yüzyılda bu etkileşim daha da artmıştır[25]. Kürt diasporası için bu çift yönlülük daha da ileri bir aşamaya taşınmış; Türkiye'de Kürt siyasi hareketi, Kürt kültürü ve dili üzerinde yoğun baskı olduğu için Kürt diasporası örneğine az rastlanır şekilde anavatandaki ulus inşa sürecine de önemli katkılarda bulunmuştur.

Avrupa'daki Kürt topluluğu kendi iç ilişkilerini geliştirmek ve diaspora kim-

---

[24] Eva Ostergaard-Nielsen, *Transnational Politics: Turks and Kurds in Germany*, Londra: Routledge, 2003, p. 7.

[25] Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*, Londra: Verso, 2002, p. 68.

liğini güçlendirmek açısından başarılı işler yapıyor olsa da ev sahibi devlet nezdinde politika geliştirmek ve lobi faaliyetleri yürütmek konusunda ciddi sorunlar yaşamaktadır. Bunun nedenlerinden biri parçalı örgütlenme modelleridir. Kürt diaspora topluluğundaki siyasi bölünmüşlük diaspora kurumlarına da sirayet etmekte ve ortak hareket etme kabiliyetini azaltmaktadır. Bir diğer neden, Kürt diaspora örgütlenmelerinin içine kapanık yapısıdır. Topluluk içi faaliyetlere ve iç asabiyeyi güçlendirmeye harcanan enerjinin az bir bölümü ev sahibi ülkeyle ve diğer diaspora topluluklarıyla ilişki kurmak için kullanılmaktadır. Ev sahibi toplum ve devletle etkileşimin az olması, Kürt diasporasının görünürlüğünü ve lobi gücünü azaltan bir etki yapmaktadır.

Avrupa'daki Kürt diasporasının etkinliğini azaltan etmenlerden biri de Türkiye'nin resmi ve/veya gayriresmî girişimleridir. Türkiye Cumhuriyeti için Avrupa'daki Kürt diasporası, kontrol ve baskı mekanizmalarını doğrudan uygulayamadığı bir topluluk olduğu için, özellikle diaspora faaliyetlerinin arttığı son 20 yılda ciddi bir tehdit olarak algılanmakta ve çeşitli yollarla etkinliği azaltılmaya çalışılmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin yöneticileri Avrupa'daki Türk diasporasını hem seçmen kaynağı hem de yumuşak güç olarak görürken çeşitli diplomatik girişimlerle Kürt diasporasının temel haklara erişmesine engel olmaya çalışıyor. Türkiye, bir yandan devletler nezdinde Kürt diasporası aleyhine girişimlerde bulunurken diğer yandan Avrupa'daki milliyetçi Türk grupları destekleyerek onların Kürtlere yönelik saldırgan faaliyetlerini teşvik ediyor.

Kürtler, dünyadaki en büyük devletsiz uluslardan biri oldukları gibi Kürt diasporası da en büyük devletsiz diasporalardan biridir. Bu durum, diaspora kimliğinin ciddi bir destekleyici unsurdan mahrum kalması anlamına geliyor. Fakat aynı zamanda tamamlanmamış bir uluslaşma süreci, diaspora topluluğunun daha aktif olmasını, siyasal diskurun geniş kitlelere ulaşmasını ve diaspora kimliğinin canlı kalmasını da sağlıyor.

DİASPORADAN ANAVATANI YENİDEN HAYAL ETMEK VE DEKOLONİZASYON

Janroj Yılmaz Keleş[1]

Giriş

Ulus-devletin ve iletişim teknolojilerinin ulusal kimliğin inşası, şekillenmesi ve idamesindeki rolünün birbiriyle bağlantılılığı üzerine genişleyen bir literatür bulunmaktadır.[2] Bu bağlamda, Benedict Anderson da "hayali topluluk"[3] kavramıyla ulus fikrinin, ulusal dil, semboller ve anlamların yayılmasında, ayrıca ulus-devlet sınırları içinde ve ötesinde ulusal bilinç ve aidiyetin yaratılmasında medyanın rolüne odaklanır. Gazete ve radyoların [günümüzde televizyon, interneti de dahil edebiliriz] özel olarak tüketildiğine, fakat her okurun veya dinleyicinin bu ritüelin aynı anda başka milyonlarca kişiyle paylaşıldığının pekala farkında olduğuna[4] dikkat çeken Anderson'a göre, birbirlerine "[basılı ve dijital] yayın aracılığıyla bağlı olan bu okur-yoldaşlar [...] ulusal olarak hayal edilen toplulukların nüvelerini oluşturdular."[5] Bu yolla medya, hayal edilen toplulukların üyeleri arasındaki eşitsiz güç ilişkilerine rağmen, "derin, yatay bir yoldaşlık"[6] ve anlamdaşlık olarak kavranabilecek, birleşik zaman ve mekânın yanı sıra, birleşik mübadele ve iletişim alanlarından müteşekkil politik olarak tanımlanmış bir bölgeye dair ortak bir aidiyet hissi yaratır. Gelgelelim mevcut çalışmalarda, sömür-

[1] Doç. Dr., Siyaset, İşletme ve Hukuk Fakültesi Bölümü, Middlesex Üniversitesi, Londra.

[2] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso, 2016.; Michael Billig, *Banal Nationalism*. Londra: SAGE, 1995.; Manuel Castells, *The Power of Identity*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.; Mirca, Madianou; *Mediating the Nation: News, Audiences and the Politics of Identity*. New York: Routledge, 2011.

"Imagined Communities" kavramı Türkçe'ye "Hayali Cemaatler" olarak çevrilmiştir. Ancak "cemaat" kavramının son dönemdeki olumsuz anlamı nedeniyle bu yazıda "cemaat" yerine "topluluk" kavramı kullanılacaktır.

[4] Anderson, *Imagined Communities*, 50.

[5] Ag.e., 60.

[6] Ag.e., 22.

geci güçlerin "ulusal egemenlik" yetkisi altında yaşayan ve kendi birleşik mübadele ve iletişim alanlarını yaratarak "alternatif ulus vizyonları"[7] geliştirme olanakları engellenen devletsiz uluslar ve etnik gruplar ile medya arasındaki ilişki daha az dikkate alınmıştır. Nitekim bu durum, konsolide edilmiş hayali topluluk ile tabi gruplarınki arasında sosyo-kültürel, politik ve bölgesel bir hegemonik mücadeleye yol açabilmektedir.[8]

Bu bağlamda, Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramını, farklı toplumsal grupların iktidardakilerle ittifak kurmak ya da hegemonyaya meydan okuyacak şekilde aşağıdan alternatif birtakım ittifaklar oluşturmak için sürekli bir mevzi savaşı içinde olduğu ulusal olarak hayal edilen topluluklardaki çatışma sorununa uygulamak faydalı olabilir. Gramsci hegemonyayı, hakim grubun madun toplumsal gruplar üzerinde iktidarını uygulayabilmesini sağlayacak bir ideolojik tahakküm konumu için verdiği mücadele olarak değerlendirmiştir. Gramsci'ye göre, hegemonya kurma sürecinde kültür, entelektüel ve ahlaki önderliği ele geçirmek açısından madun gruplar üzerinde ekonomik tahakküm kurmak kadar siyasi öneme sahiptir.[9] Hegemonya tarihsel ve toplumsal olarak konumlanan ve paylaşılan sağduyuya dayanır, ki bu da siyasi ve kültürel açıdan birleşik bir toplumu beraberinde getirir. Bu bağlamda medya, hakim grup milliyetçiliğinin sağduyu haline getirilmesinde "'rızanın' kazanıldığı ya da kaybedildiği kilit alanı"[10] temin etmesi bakımından önemli bir rol oynar.

Gramsci bir toplumsal grubun "iktidarını uyguladığında hakim hale geldiğini, ancak iktidarı sımsıkı elinde tutsa bile, hegemonik iktidarını meşrulaştırmak ve kontrol sürekliliğini kurmak için tüm iktidar mekanizmalarını kullanarak 'yönetmeye' devam etmesi gerektiğini" öne sürer.[11] Demek ki hegemonya statik olmak şöyle dursun, hakim grubun ideolojik önderliğini ve hayali siyasi toplulukların idame edilmesini pekiştirmek için verdiği bir "önderlik", güç ve hâkimiyet mücadelesidir. Buna karşılık, tabi konumdaki etnik ve ulusal gruplar da kendi madun karşı-kamularını[12] veya alternatif milletleşme tahayyüllerini geliştirebilir. Bu

[7] José Itzigsohn and Matthias vom Hau, "Unfinished Imagined Communities: States, Social Movements, and Nationalism in Latin America." *Theory and Society*, vol. 35, no. 2, 2006, p. 193–212.

[8] Oren Yiftachel, "Between Nation and State: 'Fractured' Regionalism among Palestinian-Arabs in Israel", *Political Geography*, vol. 18, no. 3, 1999, p. 285–307.; Daniel Chernilo, "Social Theory's Methodological Nationalism: Myth and Reality", *European Journal of Social Theory*, vol. 9, no. 1, 2006, p. 5-22. (2006): 5–22. https://doi.org/10.1177/1368431006060460.

[9] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, New York: Harper and Row, 1971.

[10] Stuart Hall, Charles Critcher, Tony Jefferson, John Clarke, and Brian Roberts, *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. Londra: Macmillan, 1978, p. 220.

[11] Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, p. 57-8.

[12] Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Social Text*, no. 25/26, 1990, p. 56-80.

madun etnik veya ulusal gruplar egemen ulusa meydan okuduklarında, bu durum karşılıklı yoğun bir hegemonik mücadeleye yol açabilir. Söz konusu mücadele çoğu durumda, tabi kılınan grubun zorla denetime alınarak bastırılmasına neden olabilir. Burada devreye giren baskı doğrudan fiziksel zor şeklini alabileceği gibi, sömürgeci güçlerin hakimiyetini ordu, polis, mahkemeler, eğitim ve medya vasıtasıyla yetkilendirip meşrulaştıran "bir dizi toplumsal kurum ve pratik"[13] yoluyla da kendini gösterir. Buradaki amaç, sömürgeci güçlerin kendi hayali politik topluluklarını ve toprak bütünlüklerini koruyup sağlamlaştırması adına tabi ulusların ve etnik grupların susturulmasıdır. Hal böyleyken, milyonlarca insanın yerinden edilmesi, göçe zorlanması ve hareketliliğinin yanı sıra, iletişim ve ulaşım teknolojilerinde yaşanan hızlı gelişim de hakim ulusları ve milliyetçiliği etkilemiştir.[14] Bu gelişmeler, tabi uluslara da gerek ülke içinde gerekse diasporada kendi ulusal bilinçlerini, gerçekliklerini, sağduyularını ve ulusal kolektif kimliklerini[15] oluşturma yönünde yeni fırsatlar sağlamıştır.[16]

Anderson'ın "hayali topluluk" ve Gramsci'nin "hegemonya" kavramlarının yanı sıra, ulus-ötesi ve diaspora teorilerini kalkış noktası olarak gören bu yazı, 2009, 2016 ve 2018 yıllarında Avrupa'daki Kürt medya ve yayınevi sahipleri, editörler ve yayıncılar ile yapılan görüşmelerden elde edilen ampirik verilere dayanmaktadır. Yazıda, Avrupa'da Kürt diasporasının kuruluşuna, Kürt medyasının gelişimine ve Kürtlerin varlığını, kültürünü, dilini inkâr ederek, kendi kaderlerini tayin haklarını zorlayıcı denetim ve güçle bastırmayı sürdüren Türkiye, İran, Irak ve Suriye gibi ülkelerin milliyetçi söylemine karşı ortak bir Kürtlük duygusunun yayılmasındaki rolüne dair kısa bir izahat sunulmaktadır. Bu bağlamda, yazı sadece Kürt diasporası ile anavatanı arasındaki etkileşimin önemini ve Kürt diasporası üzerindeki etkilerini vurgulamakla kalmıyor, diasporanın anavatandaki siyaseti nasıl şekillendirdiği ve onun tarafından nasıl şekillendirildiği de konu ediniyor.

Göç ve Diaspora: Avrupa'da Kürt Siyasi, Kültürel ve Kurumsal Yapılanması

Çatışma kaynaklı en büyük diaspora topluluklarından olan Kürt diasporası, 1970'lerden bu yana bir dizi savaş, çatışma ve Kürdistan'ın anavatan bölgesinde

[13] Douglas Litowitz, "*Gramsci, Hegemony, and the Law*", BYU Law Review, no. 2000, p. 515-51.

[14] Nikos Papastergiadis, *Dialogues in the Diasporas: Essays and Conversations on Cultural Identity*, Londra: Rivers Oram Press, 1998.

[15] Anderson, *Imagined Communities*.

[16] Janroj Yilmaz Keles, *Media, Diaspora and Conflict: Nationalism and Identity amongst Turkish and Kurdish Migrants in Europe*, Londra: Tauris, 2015.

gerçekleşen çok sayıda zorla yerinden edilme sonucunda oluşmuştur. Buna ilaveten, Avrupa genelinde Kürt diasporası geçtiğimiz birkaç on yılda işgücü göçü ve aile birleşimleri nedeniyle ve Kürt göçmenlerden doğan ikinci ve üçüncü kuşakların eklenmesiyle ciddi ölçüde büyümüştür.[17] Ne var ki, Avrupa'daki Kürt nüfusuna ilişkin kapsamlı istatistiki veriler yok denecek kadar azdır ve mevcut veriler de Avrupa ülkelerinin göçmenleri etnik aidiyetlerine göre değil, uyruklarına göre kaydetmesi, yani Kürtlerin Avrupa'ya geldiklerinde "Türk," "İranlı," "Iraklı" ve "Suriyeli" olarak kaydedilmesi nedeniyle hayli düzensiz ve karışıktır. Bu politika Kürt kimliğini, Kürtleri diğer azınlık etnik gruplardan ayırmayan bir etnik kategorizasyonun altına sokmakla kalmayıp, aynı zamanda Kürtlere, çoğunun hayatlarını karşı çıkarak geçirdiği, kabul edilemez bir "Türk," "İranlı," "Iraklı" ve "Suriyeli" ulusal kimlik de dayatmıştır.[18] Sheri J. Laizer'ın da belirttiği gibi, bu durum "Kürt kökeninin sadece Türkiye'den ayrılmadan önce değil, [...] yabancı topraklara varıldığı andan itibaren de gizlenmesine" yol açmıştır.[19] Gelgelelim, şu anda Avrupa'da iki milyon Kürdün yaşadığı, bunların bir milyondan fazlasının da sadece Almanya'da ikamet ettiği tahmin edilmektedir. Avusturya, Belçika, Fransa, Finlandiya, Yunanistan, İrlanda, İtalya, Hollanda, Norveç, İsveç, İsviçre ve İngiltere'de de kayda değer bir Kürt nüfusu bulunmaktadır. Kürtler ayrıca Avrupa dışında ABD, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda, Japonya, Lübnan, Ürdün gibi ülkelerde ve Ermenistan, Gürcistan, Kazakistan ve Azerbaycan gibi eski Sovyet cumhuriyetlerinde de topluluklar oluşturmuştur.

1950'lerde Almanya'da Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti'nin (KSSE) kurulması, Avrupa'da Kürt siyasi ve kültürel aktivizminin başlangıcına damga vursa da, bu daha çok Güney Kürdistanlı Kürt entelektüellerin katılımıyla kurulmuş bir dernekti. Ancak, Türk devletinin ve ideolojisinin Kuzey Kürdistan'daki Kürtler üzerindeki hegemonyası 1980'lere kadar Türk konsoloslukları, Türk göçmen örgütleri ve ağırlıklı olarak Türk medyası aracılığıyla on yıllar boyunca devam etmiştir. Bu ilk Kürt kuşağı, Kürtlüğe yahut diasporada verilen kimlik ve anavatan mücadelesine dair bir siyasi bilince ve olanaklara sahip değildi. Kürt diasporası içinde ulusal birlik ve entelektüel birikim, örgütleme ve liderlik eksikliği, bu ilk Kürt kuşağını kendi etnik bilinçlerini ve "dünya tasavvurlarını" inşa etmekten alıkoymuştur.[20]

Kürt siyasi güçleri ile Kürdistan'ı denetim altında tutan ülkeler arasındaki sa-

[17] Keles, *Media, Diaspora and Conflict*, p. 78.

[18] Abbas Vali, "The Kurds and Their 'Others': Fragmented Identity and Fragmented Politics", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 18, no. 2, 1998, p. 82–95.

[19] Sheri J. Laizer, *Martyrs, Traitors and Patriots: Kurdistan after the Gulf War*, Londra: Zed Books, 1996, p. 27.

[20] Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 386-8.

vaşın yoğunlaşması, Kürt diasporasının anavatan siyasetinden hareketle siyasallaşarak seferber olmasında can alıcı rol oynayan bir Kürt siyasi mülteci dalgasına yol açmış, bu da Kürdistan İşçi Derneği (KOMKAR, 1978), Londra Kürt Toplum Merkezi (1982), Paris'teki Kürt Enstitüsü (Institut Kurde, 1983) ve Londra Kürt Kültür Merkezi (1985) gibi Avrupa çapında çeşitli Kürt kültür derneklerinin kurulmasını beraberinde getirmiştir. Paris'teki Kürt Enstitüsü, sürgündeki Kürt kültürü, Kürt hakları ve Kürtlerin sürgünde kendi kaderini tayin hakkı savunuculuğu için kilit bir merkez olarak gelişmiş ve 1980'li ve 1990'lı yıllarda Saddam rejiminin saldırıları sonrasında Kürtlere korunma sağlanması için Fransız hükümetiyle yürütülen lobi faaliyetlerinde önemli rol oynamıştır. Bu arada, Kürdistan Sosyalist Partisi ve ona bağlı yerel/ulusal ve ulus-ötesi örgütler, Kürdistan Demokrat Partisi (PDK) ve Kürdistan Yurtseverler Birliği (YNK) gibi Kürt siyasi partileri, özellikle de Kürdistan İşçi Partisi (PKK) siyasi faaliyetlerine başlamış ve Kürt mültecileri ile ikinci kuşak Kürt gençlerini anavatan siyaseti için seferber ederek ulus devletlerin sınırları ötesinde faaliyet göstermiştir.[21] Bu partilerden bazıları gerek AB ülkelerinde gerekse başka ülkelerde temsilciler atamıştır. Bugün bu temsilciler Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin büyükelçilikleri gibi Washington, Londra, Paris ve Berlin'de Irak ve Güney Kürdistan'a ilişkin siyasi ve ekonomik kararların şekillendirilmesinde önemli rol oynamaktadır.

Diasporada ve Anavatanda Kürt Medyası

1990'lı yıllarda diasporada gerçekleşen bu siyasi ve kültürel kurumlaşma, Kürtçe yayıncılığın anavatanlarındaki sömürgeci güçlerin zorlayıcı politikalarından uzakta, diasporada gelişmesine yol açmıştır. 1970'lerde Kürt medyasının ve diğer kültürel ürünlerin gelişimi öncelikle, *Kurdistan Press* gazetesi ve bir dizi Kürt yayınevinin (Fırat, Nudem, Welat, Riya Teze, Roja Nu ve APEC) kurulmasıyla ilk olarak İsveç'te ortaya çıkan kitap ve gazete yayıncılığı girişimleri merkezinde gerçekleşmiştir. Sonrasında bu girişimlere, 1990'larda Berlin'de Evra adıyla kurulan ve daha sonra Soran adını alan başka yayın evleri de eklenmiştir. 1994'te *Özgür Ülke* gazetesinin İstanbul Merkez bürosunun bombalanmasının ardından gazete yayın hayatına Almanya'da *Özgür Politika* adıyla devam etmiş ve aynı yayın kuruluşu 2006 yılından itibaren *Yeni Özgür Politika* adındaki Kürtçe günlük gazeteyi yayınlamaya başlamıştır. 1995'te Londra'da kurulan MED-TV ve ardıllarının yanı sıra, Güney Kürdistan merkezli diğer birçok ulus-ötesi Kürtçe TV kanalının yayına başlamasıyla, başta Türkiye olmak üzere Ortadoğu'daki devletler, Kürtlerin yaşadığı bölgelerde halkın Kürtçe dilinde ve Kürt perspektifinden bilgi ve haber

---

[21] Andy Curtis, Nationalism in the Diaspora: a study of the Kurdish movement, Working Paper, Universiteit Utrecht, 2005.; Van Bruinessen, *Martin. The Kurds in movement: migrations, mobilisations, communications and the globalization of the Kurdish question, Working Paper*, no. 14, 1999.

alma hakkını ihlal eden yayıncılık tekellerini ve yayıncılık üzerindeki denetimlerini kaybetmiştir. Bu bağlamda, Amir Hassanpour'un belirttiği gibi, bu kayda değer gelişmeyle birlikte, "1918'den bu yana Kürtlerin yaşadığı toprakları bölen uluslararası sınırlar" aşılmış ve "kanal [MED-TV], Kürtlerin tarihlerinde ilk kez kendi aralarında güçlü bir iletişim tarzı tesis etmelerine ve onları çaresiz azınlıklar statüsüne indirgeyen devlet merkezli jeopolitik düzenin sarsılmasına olanak sağlamıştır."[22] Kürt medyası, Kürt kimliğini, tarihini ve dilini yeniden inşa edip canlandırmak suretiyle Kürtler arasında ulus-devletlerin dayattığı topraksal (teritoryal), yasal, kültürel ve siyasi sınırlarını aşan ulus-ötesi bir diyalog başlatmış ve gerek Kürdistan'da gerekse diasporada birbirine bağlı popüler, hayali bir Kürt topluluğu yaratmıştır.

Anderson'a göre, buradaki can alıcı nokta, medyanın farklı coğrafi mekânlardan insanları birbirine bağlayarak, onların kendilerini ortak deneyimler aracılığıyla bir ulusun parçası olarak hissetmesini sağlamasıdır. Avrupa'daki Kürt diasporasının anavatan siyasetine yönelik bir kaygı ile mobilize olması, diasporadaki Kürtlerin kendilerini Kürt siyasi hayali topluluklarının bir parçası olarak hissettiğini göstermektedir. Bu bakımdan, diasporadaki ve anavatandaki Kürt medyası alternatif bir Kürt hayali topluluğu yaratmıştır. Daha da önemlisi, ulus-ötesi Kürt uydu televizyonları, Kürt kimliğini inkâr eden veya bastıran devletlerin hegemonik ideolojilerine meydan okumuş ve Kürt kimliği ile Kürt diline ilişkin ayrımcı ve milliyetçi Türk yasalarını anlamsız hale getirmiştir.

Örneğin, Türk hükümeti 2001 yılında Radyo ve Televizyon Üst Kurulu'nu (RTÜK) "Türk Vatandaşlarının Günlük Yaşamlarında Geleneksel Olarak Kullandıkları Farklı Dil ve Lehçelerde Yapılacak Radyo ve Televizyon Yayınları Hakkında Yönetmelik" hazırlamakla görevlendirmiştir. Bu yönetmeliğin ardından devlet, günde 30 dakika, haftada 2 saat olmak üzere, Türkçe altyazılı ilk Kürtçe televizyon yayınını başlatmıştır. 2009 yılında yapılan yerel seçimlerden önce ise "ülkenin bütünlüğünü, devlet ve bireylerin çıkarlarını Anayasa çerçevesinde korumayı amaçlayan ve ülke halkının demokratik bilincine katkıda bulunan yayınlar yapan," 24 saat kesintisiz yayın yapan TRT6 (Kürtçe: TRT Şeş) TV kanalını kurmuştur.[23] Bu "yapısal değişimi"[24] hegemonyanın statik olmadığı, bilakis bir "önderlik" mücadelesi olduğu yönündeki Gramsciyen perspektiften analiz etmek mümkündür. Kürtlere yönelik Kürtçe haber programlarının ve başka programla-

---

[22] Amir Hassanpour, "Satellite Footprints as National Borders: Med-TV and the Extraterritoriality of State Sovereignty", *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 18, no. 1, 1998, p. 53.

[23] TRT'nin Kürtçe yayın yapan TV kanalı TRT 6 deneme yayınlarına [online olarak] 2009 tarihinde başlamıştır.

[24] Stephen Gill, *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

rın sunulması, ulusal projenin alternatif bir halk tahayyülünün meydan okumasıyla karşılaştığı bir toplumda devletin halkın rızasını devam ettirme girişimidir. Bu meydan okuma, Türk devletini Kürtlerin muhalefeti karşısında kendi dil politikasını bir ölçüde değiştirmeye zorlamıştır.

Sonuç

Avrupa ve başka yerlerdeki Kürt entelektüel mülteci nüfusu ve Kürt siyasi hareketleri, 1970'li yıllardan itibaren Kürt diasporasının diğer bölgelerine ve Kürt anavatanlarına yayılan Kürt kültürel üretiminin rönesansında kilit rol oynamaya başlamıştır. 1980'li ve 1990'lı yıllarda Avrupa'da Kürtlere ait çeşitli medya, yayıncılık ve iletişim kuruluşlarının ortaya çıkması, kolektif Kürt kimliklerinin inşasında olduğu gibi, Kürtlerin işgal altındaki anavatanlarında hegemonik devletlerin söylemlerine karşı koymada da önemli rol oynamıştır.[25] Bu durum da Kürt diaspora topluluklarının anavatanlarıyla dolaylı ortak deneyimler aracılığıyla giderek daha fazla bağlantı kurmasını beraberinde getirmiştir. Kürt diaspora toplulukları, anavatandaki hegemonik mücadelenin bir parçası olarak, anavatandaki Kürtlerin de sesi haline gelmiş; anavatanları için lobi faaliyetleri yürüterek Kürdistan sorununa ilişkin uluslararası farkındalığın artmasına vesile olmuştur. Bu süreç Kürt kimliğinin, kültürünün ve Kürtlerin kendi kaderini tayin etme mücadelesinin coğrafi sınırları aşan (*deterritorialization*) politik Kürt topluluğu tahayyülü olarak görülebilir.

Kürt dünya görüşünün ve Kürt alternatif milliyetçiliğinin medya aracılığıyla Kürdistan'a yayılması, kimliğin ve alternatif bilgi üretiminin yeniden anavatan ile bağlantılandırılması ve yeni bir ilişkiselliğin içine girilmesi (*reterritorialization*) olarak düşünülebilir. Bu yeniden bağlantılandırma ve ilişkilenme Kürtler arasında, Kürdistan'ı denetim altında tutan ülkelerin sınırları içinde ve ötesinde birleşik mübadele ve iletişim alanlarının yaratılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Başka bir deyişle, bahse konu olan bu süreç diaspora Kürtlerinin anavatanlarını sömürgecilikten arındırmaya yönelik çabası olarak görülebilir. Dahası, diasporadaki Kürtlerin anavatanla bağlantılı politik mobilizasyonu ve anavatanlarındaki mücadelelere eklemlenmesi, onların diasporada kendi karşı-hegemonik projelerini ve tasavvur ettikleri uluslararasılaşarak tanımlanmış coğrafi sınırları aşan hayali bir Kürt siyasi topluluğunun parçası olarak hissettiklerinin açık bir göstergesidir.

---

[25] Keles, *Media, Diaspora and Conflict*,; David Romano, "Modern Communications Technology in Ethnic Nationalist Hands: The Case of the Kurds", *Canadian Journal of Political Science*, vol. 35, no. 1, 2002, p. 127–49.; Jaffer Sheyholislami, "Identity, Language, and New Media: The Kurdish Case", *Language Policy*, vol. 9, no. 4, 2010, p. 289–312.

AVRUPA EMEK PİYASALARINDA KÜRT DİASPORASININ KONUMU

Mehmet Rauf Kesici[1]

Giriş

Bu çalışma Türkiye'den Avrupa'ya göç eden veya göç ettirilen Kürtlerden, bu göçmenlerin çocukları ve torunlarından oluşan Kürt diasporasının emek piyasalarındaki durumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Avrupa'da yaşayan Kürt diasporasını diğer göçmen topluluklardan ayrıştırarak incelemenin bazı zorlukları söz konusudur. Devletsiz bir ulus olarak Kürtler çoğunluğu Türkiye, Irak, İran, Suriye, eski Sovyet ülkelerinde otokton olarak, Avrupa ve Amerika başta olmak üzere birden fazla kıtada diaspora olarak yaşayan bir halktır. Türkiye'den Avrupa ülkelerine göç eden Kürt göçmenler kimi özellikleriyle Irak, İran, Suriye ve diğer ülkelerden göç eden Kürt göçmenlerden, kimi özellikleriyle de Türkiye ve Kıbrıs gibi ülkelerden göç eden Türk göçmenlerden ayrılmaktadır.[2] Ancak Türkiye'den Avrupa ülkelerine göç edenlerin emek piyasalarındaki durumuyla ilgili yapılan çalışmalarda Kürtler, çoğunlukla ayrıldıkları ülkenin hâkim milliyeti olan "Türk" kategorisi içinde ele alınmakta ve böylece Kürt kimlikleri görünmez kılınmaktadır.[3] Öte yandan Kürtler çoğunlukla Avrupa ülkelerindeki işgücüyle ilgili istatistiklerde ve nüfus sayımlarında da yer almamaktadır. Kürtlerin Avrupa'daki çalışma koşullarını ve emek piyasalarındaki durumunu doğrudan

[1] Doç. Dr. Mehmet Rauf Kesici, Freie Universität Berlin.

[2] Kürtlerin yaşadığı, Kürdistan olarak isimlendirilen coğrafyanın Türkiye sınırları içinde kalan kuzeyi Bakur, Irak sınırları içinde kalan güneyi Başûr, İran sınırları içinde kalan doğusu Rojhilat ve Suriye sınırları içinde kalan batısı Rojava olarak isimlendirilmektedir. Türkiye'den Avrupa'ya göç eden Kürtlerin bir kısmı Bakur'dan bir kısmı ise Bakur dışındaki bölgelerden gelmişlerdir.

[3] Bkz. Amelie Constant, Yochanan Shachmurove and Klaus F. Zimmermann, "What makes an entrepreneur and does it pay? Native men, Turks, and other migrants in Germany", *International Migration*, vol. 45, no. 4, 2007, p. 71-100.; Gönül Oğuz, *EU enlargement and Turkish labour migration*. Tokyo: UNU Press, 2012.; Michael S. Teitelbaum and Philip L. Martin, "Is Turkey Ready for Europe?", *Foreign Affairs*, vol. 82, no. 3, 2003, p. 97-111.; Philip L. Martin, *The unfinished story: Turkish labour migration to Western Europe, with special reference to the Federal Republic of Germany*. Geneva: International Labour Organization, 1990; Saniye Dedeoglu, *Migrants, work and social integration: Women's labour in the Turkish ethnic economy*. New York: Springer, 2014.

araştıran çalışmalar ise çok sınırlıdır.[4]

Böylelikle bu çalışmanın temel amacı; Almanya ve İngiltere'de yapılan saha çalışmaları, bu alandaki sınırlı literatür ve göçmenlerin çalışma hayatına dair teorik yaklaşımlardan yararlanılarak, Kürt diasporasının emek piyasalarındaki konumunu ortaya koymak ve bu konumun belirleyicilerini tartışmaktır. Çalışmada yararlanılan saha çalışmalarının ilki İngiltere, Londra'da on iki aylık bir sürede gerçekleştirilmiş ve 31.08.2015 tarihinde tamamlanmıştır. Almanya, Ruhr Havzası'nda üç yıl süren ikinci saha çalışması 31.12.2019 tarihinde; Almanya, Berlin'de yirmi yedi ay süren üçüncü saha çalışması ise -COVID-19 salgınından dolayı bazı eksiklerle- 31.03.2022 tarihinde tamamlanmıştır. Ana akım literatürün yok saydığı Kürt diasporasının Avrupa emek piyasalarındaki konumunun ve bu konumun belirleyicilerinin eleştirel bir süzgeçten geçirilebilmesi için bu çalışmada tabakalı emek piyasaları modeli (*labour market segmentation*)[5] ve göçmen azınlık enclave hipotezi (*enclave hypothesis*)[6] teorik yaklaşımlarından yararlanılmıştır. Bu çerçevede Avrupa emek piyasalarında Kürtlerin geçmiş çalışma deneyimleri, kurdukları işletmeler, çalışma koşulları, gelir durumları, etnik ekonomilerin (göçmen ekonomilerinin)[7] içinde ve dışında faaliyette bulunma durumları, Almanya ve İngiltere örneklerine odaklanılarak açıklanacak, ardından yer aldıkları emek piyasası tabakalarının belirleyicileri tartışılacaktır.

---

[4] Bkz. Jane Holgate, Janroj Keles, Anna Pollert and Leena Kumarappen, "Workplace problems among Kurdish workers in London: experiences of an 'invisible' community and the role of community organisations as support networks", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 38, no. 4, 2012, p. 595-612.; Janroj Yilmaz Keles, Eugenia Markova and Rebwar Fatah, "Migrants with insecure legal status and access to work: the role of ethnic solidarity networks", *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, vol. 41, no. 7, 2019, p 1047-1062.; Mehmet Rauf Kesici, "Labour Market Segmentation within Ethnic Economies: The Ethnic Penalty for Invisible Kurdish Migrants in the United Kingdom", *Work, Employment and Society*, vol. 36, no. 2, 2022, p. 328-344.

[5] Bkz. Amelie Constant and Douglas S. Massey, "Labor market segmentation and the earnings of German guestworkers", *Population Research and Policy Review*, no. 24, 2005, p. 489-512.; Jonas Felbo-Kolding, Janine Leschke and Thees F. Spreckelsen, "A division of labour? Labour market segmentation by region of origin: the case of intra-EU migrants in the UK, Germany and Denmark", *Journal of ethnic and migration studies*, vol. 45, no. 15, 2019, p. 2820-2843.; Tom Lusis and Harald Bauder, "Immigrants in the labour market: Transnationalism and segmentation", *Geography Compass*, vol. 4, no. 1, 2010, p 28-44.; Val Colic-Peisker and Farida Tilbury, "Employment niches for recent refugees: Segmented labour market in twenty-first century Australia", *Journal of refugee studies* vol. 19, no. 2, 2006, p 203-229.

[6] Bkz. Alejandro Portes and Leif Jensen, "What's an ethnic enclave? The case for conceptual clarity", *American Sociological Review*, vol. 52, no. 6, 1987, p. 768–771.; Alejandro Portes and Steven Shafer, "Revisiting the enclave hypothesis: Miami twenty-five years later", *Research in the Sociology of Organizations*, no. 25, 2007, p. 157-190.; Kenneth L. Wilson and Alejandro Portes, "Immigrant enclaves: An analysis of the labor market experiences of Cubans in Miami", *American Journal of Sociology*, vol. 86, no. 2, 1980, p. 295-319.

[7] Kürt diasporasının içinde bulunduğu, Kürt ve Türkler tarafından Avrupa ülkelerindeki ana ekonomiler içinde yaratılan etnik ekonomiler, bu toplulukların ekonomik ve sosyal karakteristiklerini barındıran bir çalışma, üretim ve tüketim ağı olarak ifade edilebilir (Kesici, 2022; Light and Gold, 2000; Räuchle adn Schmiz, 2019).

Avrupa Emek Piyasalarında Kürtlerin Durumu: Almanya ve İngiltere Örnekleri

Kürt diasporasının Avrupa emek piyasalarındaki durumu aynı etnik ekonomilerde faaliyette bulundukları ve aynı sosyal çevrelerde yer aldıkları için Türkiye'den gelen Türkler ile karşılaştırılarak ve ayrıca bu nüfusun barındırdığı (göçmenler, göçmenlerin çocukları ve torunları, kadınlar ve erkekler, kendi işinde çalışanlar, işçiler ve işsizler, etnik ekonomide ve etnik ekonominin dışında çalışanlar gibi) farklı gruplar birbirleriyle karşılaştırılarak açıklanabilir. Öte yandan başta Almanya olmak üzere Kıta Avrupası ve İngiltere'de emek piyasaları, çalışma koşullarının daha iyi olduğu birincil sektörlerden daha kötü olduğu ikincil sektörlere doğru çeşitli tabakalardan oluştuğu için Kürt diasporasının bu tabakalı yapı içindeki karşılaştırmalı durumu etnik ekonomiler ekseninde ortaya konulduğunda mevcut resim daha iyi kavranabilir.

Etnik Ekonomilerde Emek Piyasası Koşulları ve Çalışma

Almanya ve İngiltere hizmet sektörlerinde yoğunlaşan etnik ekonomiler birbirlerine oldukça benzemektedir. Bu ekonomilerde "dönerciler", lokantalar, toptancılar, bakkallar ve marketler, oyun salonları, kafeler, seyahat acenteleri, kuyumcular, ithalat ve ihracat şirketleri/ofisleri, taksi, temizlik ve inşaat firmaları gibi küçük ve orta ölçekli işletmelerden oluşmaktadır. Bu işletmeler, bir aileye veya bir grup akrabaya ait olup genellikle sahipleri de bu işyerlerinde aktif olarak çalışmaktadır.[8] Zamanla, özellikle Almanya'da imalathane ve fabrikalar, medya, sigorta, nakliye şirketleri ve sürücü kursları gibi büyük ölçekli işletmelerin de etnik ekonomilerde bu küçük ve orta ölçekli işletmelere eşlik ettiği görülebilir.[9] Çalışma rejimi esnekliğe ve güvencesizliğe dayalı bu etnik ekonomiler uzun çalışma süreleri, yorucu çalışma koşulları ve düşük ücretleriyle emek piyasalarının ikincil alt tabakalarında yer almaktadır. Bununla birlikte etnik ekonomiler de kendi içinde tabakalı bir yapı arz etmektedir. Bu ekonomilerin alt tabakalarına doğru inildikçe formel istihdam fırsatları, iş güvenliği, eğitim olanakları, kariyer beklentileri ve gelirler azalmakta, işsizlik ve sömürü artmakta, çalışma saatleri uzamakta ve çalışma koşulları kötüleşmektedir.

Saha araştırmalarım ve yukarıda ifade edilen sınırlı literatür göstermektedir

[8] Maria Kontos, "29 Immigrant entrepreneurs in Germany", ed. Léo-Paul Dana, *Handbook of research on ethnic minority entrepreneurship: A co-evolutionary view on resource management*, London & Massachuset: Edward Elgar Publishing, 2007, p. 445-463; Mehmet Rauf Kesici, "The visibility of an invisible community's labour exploitation in an ethnic economy: a comparative study on Kurdish movers in the United Kingdom", *Migration Letters*, vol. 17, no. 3, 2020, p. 461-470.

[9] Maggi WH. Leung, "30 Migrant Entrepreneurship in Germany", ed. Léo-Paul Dana, *Handbook of research on ethnic minority entrepreneurship: A co-evolutionary view on resource management*, London & Massachuset: Edward Elgar Publishing, 2007, p. 464-487.

ki Almanya'da iki topluluk arasındaki fark daha az olmasına rağmen, iki ülkedeki bu tabakalı yapı içinde Türkler ile karşılaştırıldığında Kürtler etnik ekonomiler açısından daha alt tabakalarda yer almaktadırlar. Kürtlerin işletmeleri daha küçük ölçekli iken Kürtler arasında istihdam ve kendi işine sahip olma düzeyi daha düşük, kayıt dışı istihdam ve işsizlik daha yaygındır. Ayrıca Kürtler arasında düzensiz istihdam ve yarı zamanlı çalışma daha belirgin, mesleki eğitime ulaşma olanakları daha azdır. İşçi olarak çalışanların yanı sıra kendi işinde çalışan Kürtlerin de çalışma süreleri oldukça uzundur. Etnik ekonominin içindeki yoğun sömürünün temel sağlayıcılarından biri ise bu uzun çalışma süreleridir. Bu yolla özellikle küçük işletmelerde işverenler hem çalışanlarını hem de kendilerini (*self-exploitation*) sömürmektedirler. Ağır çalışma koşullarında Kürtler genellikle döner işçisi, satış görevlisi, bakkal, market çalışanı, temizlikçi, bulaşıkçı, garson, şoför, berber olarak ve buna benzer işlerde çalışmaktadırlar. Etnik ekonomilerdeki bu dezavantajlı konum Kürtlerin elde ettiği gelirin de görece düşük kalmasına yol açmaktadır. Nihayetinde düşük istihdam, mesleki eğitim, işletme sahipliği ve gelir seviyeleri; daha yüksek işsizlik, kayıt dışı istihdam ve sömürü; daha uzun çalışma saatleri ve daha ağır çalışma koşulları, Kürtlerin etnik ekonomideki dezavantajlarının birer sonucu ve emek piyasalarının ikincil alt tabaklarında yer aldıklarının göstergeleridir.

Etnik ekonomilerin emek piyasalarındaki durumu açısından Kürtlerin kendi içinde de çeşitli farklılıklar söz konusudur. Emek piyasalarının daha alt katmanlarında yer alan gruplar erkeklerle karşılaştırıldığında kadınlar, kendi işinde çalışanlarla karşılaştırıldığında ise işçilerdir. Elbette hepsinin alt tabakasında ise işsizler yer almaktadır. Göç tarihi daha yeni olanlar, düzensiz göçmenler ve sığınmacılar daha eski göçmenler ile karşılaştırıldığında daha alt tabakalarda yer almaktadır. Nihayet göçmenler ile göçmenlerin çocukları ve torunları arasında da farklar mevcuttur. Göçmen ebeveynleriyle karşılaştırıldığında ikinci ve üçüncü kuşak mensupları emek piyasalarında daha iyi olanaklara sahip olsalar da göçmen kökenli olmayan kendi akranlarıyla karşılaştırıldığında eğitim süreci ile çalışma hayatındaki eşitsizlik ve ayrımcılıktan dolayı (istisnalar olsa da) hem dil becerileri hem de işle ilgili yetkinlikleri sınırlı kalmaktadır. Kürt göçmenlerin çocuklarının ve torunlarının hatırı sayılır bir kısmı ana akım sektörlerde uygun iş bulmakta zorlanmakta, etnik ekonomilerde aile işlerini devam ettirmek zorunda kalmaktadırlar.[10]

---

[10] Mehmet Rauf Kesici, "Londra'da Türkiyeli göçmenlerin emek piyasalarında ayrımcılık deneyim ve algıları", *Göç Dergisi*, vol. 3, no. 2, 2016, p. 261-281.; Robert Pütz, Verena Schreiber and Isabell Welpe. "31 Ethnicity, gender and entrepreneurship: Turkish entrepreneurs in Germany", ed. Léo-Paul Dana, *Handbook of research on ethnic minority entrepreneurship: A co-evolutionary view on resource management*, London & Massachuset: Edward Elgar Publishing, 2007, p. 488-510.

Etnik Ekonomi Dışında Kürt Emeği

Kürt diasporası Almanya ve İngiltere'de etnik ekonomiler dışında imalat sanayisi, hizmet sektörü ve inşaat sektörlerinde faaliyet göstermektedir. Ancak iki ülke ekonomisi kurumsal yapı ve piyasalar açısından birbirinden oldukça farklı olduğu için[11] bu sektörler ve dolayısıyla bu sektörlerdeki Kürt diasporasının çalışma koşulları farklılıklar göstermektedir. Emek piyasalarındaki konum açısından göç tarihi daha eski olan Almanya'daki göçmenler etnik ekonomi dışındaki emek piyasalarında daha üst katmanlarda kendilerine yer açabilmektedir.

İşverenler ve kendi işinde çalışanlar açısından Almanya'daki yoğun bürokrasi ve yüksek vergiler etnik ekonomi dışında Kürt girişimciliğini sınırlarken, İngiltere'de Kürt göçmenlerin göç tarihinin daha yeni olması ve dolayısıyla sermaye yetersizliği bu sınırlılıklara yol açmaktadır. Kürt diasporası için İngiltere'de dil yetersizliği ve rekabetçi piyasalar zorluklar yaratırken özellikle Almanya'da yakın zamana kadar Türk göçmenler olarak kodlanan Kürtler ırkçılıktan ve ayrımcılıktan dolayı etnik ekonomi dışında girişimci veya işçi olarak ya yer almamakta ya da en alt tabakalarda çalışmaktadır. Ancak Türkiye'de 2013 yılında başlayan müzakere dönemi ve sonrasında tekrar başlayan savaş sürecinde Kürt sorununun uluslararasılaşması, Suriye'de ve Irak'ta Kürtlerin (Irak ve Şam İslam Devleti) IŞİD'e karşı verdiği savaş, 2022'de İran'da Kürtlerin "Jin Jiyan Azadi" sloganıyla kadın özgürlüğü mücadelesinin en önemli aktörlerinden biri olması, Kürtlere yönelik ayrımcılığın değişmeye başlamasını sağlamıştır. Küçük yaşta Türkiye'den Almanya'ya ailesiyle göç etmiş ve görüşme tarihinde tıbbi asistan olarak çalışan bir Kürt kadın; "Mesela benim doktorum ne Türklerin lokantalarında yemeğe gider ne Türk yemeği yer ne de Türkleri işçi olarak alır. O beni Türk olarak görmüyor. Öyle görmüyor Kürtleri, çok seviyor" (Mülakat, Essen, 30.11.2017) diyerek bu durumu örneklendirmektedir. Öte yandan Almanya'ya gelen Kürtlerin 2022 yılından itibaren artık "Kürt" olarak kategorize edildiklerine dair haberler söz konusudur.[12] Kürtler için ekonomi ve emek piyasalarında pozitif sonuçlar doğuracağı öngörülen bu değişimlerin sonuçları ise zamana yayılarak ortaya çıkacaktır.

Nihayet her iki ülkede de Avrupa Birliği vatandaşlarının yararlandığı olanaklardan yararlanamamak, Kürt diasporasının eşit koşullarda yer alamamasına ve emek piyasalarının alt tabakalarına itilmelerine yol açmaktadır. Bu sınırlılıklara rağmen özellikle Almanya'da giderek artan sayıda eğitim görmüş gençler etnik ekonomilerin dışında yer alan eğitim, tıp, hukuk gibi alanlarda çalışmaktadır.[13]

[11] Jochen Clasen, Reforming European welfare states: Germany and the United Kingdom compared. Oxford: Oxford University Press, 2005.

[12] Zeki Özmen, *Almanya Kürtleri artık 'Kürt' olarak kabul ediyor*, *Rûdaw*, 2023. Access: https://www.rudaw.net/turkish/world/040220231

[13] Kesici, Labour Market Segmentation within Ethnic Economies.; Kontos, 29 Immigrant entrepreneurs in Germany.

Avrupa Emek Piyasalarında Kürtlerin Konumunun Belirleyicileri

Kürt göçmenlerin yukarıda bir çerçevesi çizilen Avrupa emek piyasalarındaki dezavantajlı konumlarının ve yaşadıkları eşitsizliklerin kökenleri, bu göçmenlerin göç tarihi ve menşe ülkeleri olan Türkiye ile bağlantılıdır.

Kısa Bir Göç Tarihi

Avrupa'ya Kürt göçünün tarihi 1900'lü yılların başlarından, Bedirxan Ailesi'nin mensuplarının göçü üzerinden başlatılabilir.[14] Ancak bir Kürt diasporasının oluşumu için gerekli kitlesel yoğunluk 1970'lerin sonlarından itibaren başlamıştır. 1961 yılında Türkiye ile Batı Almanya arasında imzalanan misafir işgücü (*Gastarbeiter*)[15] alım antlaşması, Türkiye'den Batı Avrupa'ya büyük bir işçi hareketi dalgasının başlamasına yol açsa da 1970'li yıllara kadar bu grubun içindeki Kürtlerin oranı oldukça düşüktür.[16] Az sayıda olduğu tahmin edilen bu Kürt göçmenler de "Türk" olarak kayıtlara geçmiştir.[17] İngiltere'deki Türkiye ve Kıbrıs kökenliler incelendiğinde ilk göçmenlerin göç tarihleri 1950'lere kadar giden Kıbrıslı Türkler, sonrasındakilerin ise Türkiyeli Türkler olduğu görülmektedir.[18] Ancak 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Türkiye'den Avrupa'ya Kürt göçü hız kazanmıştır. Türkiye'de 1971 muhtırasıyla rejim muhaliflerine yönelik devlet destekli şiddet, 1978 Maraş ve 1980 Çorum Alevi Katliamları, 1980 darbesi ve sonrasındaki sıkı yönetim döneminde özellikle Kürtler ve Aleviler olmak üzere muhaliflere dönük zora dayalı uygulamalar[19], 1980'li yılların ortalarında Bakur'da Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) ve Kürdistan İşçi Partisi (PKK) arasında başlayan savaşla birlikte ilan edilen

---

[14] Kenan Engin, "Kurdische Migrant_innen in Deutschland", ed. Kenan Engin, *Kurdische Migrant_innen in Deutschland: Lebenswelten–Identität–politische Partizipation*, Kassel: Kassel University Press, 2019, p. 5-20.

[15] Bu ülkede, Türkiye'den gelen göçmenlere, istihdamlarının belirli süreli olması planlandığı için misafir işçi (Gastarbeiter) denmiş ve bu işçilerin iki yıl sonra Türkiye'ye dönmeleri beklenmiştir.

[16] Engin, Kurdische Migrant_innen in Deutschland.; Martin van Bruinessen, *Transnational aspects of the Kurdish question*, Working Paper, Florence: European University Institute, 2000.; Östen Wahlbeck, "Kurds in Europe: From labor migrants to asylum seekers", ed. Mohammed M. A. Ahmed and Michael Gunter, *Kurdish Exodus: From Internal Displacement to Diaspora*, Washington D.C.: Ahmed Foundation for Kurdish Studies, 2001, p. 73-101.

[17] Birgit Ammann, "Kurds in Germany", ed. Melvin Ember, Carol R. Ember and Ian Skoggard, *Encyclopedia of diasporas: immigrant and refugee cultures around the world. Diaspora Communities II*, New York: Springer, 2005, p. 1011-1019.; Bruinessen, *Transnational aspects of the Kurdish question*.

[18] Inge R. Strüder, Do concepts of ethnic economies explain existing minority enterprises?: the Turkish speaking economies in London, Working Paper, London School of Economics, 2003.; Wahlbeck, Kurds in Europe: From labor migrants to asylum seekers.

[19] Deniz Yonucu, *Police, provocation, politics: Counterinsurgency in Istanbul, Ithaca*: Cornell University Press, 2022.

olağanüstü hâl döneminde devletin gerçekleştirdiği insan hakları ihlalleri ve zorunlu köy boşaltmaları Avrupa ülkelerine yönelen Kürt göçüne büyük bir ivme kazandırmıştır. Öyle ki 1980 ve 90'lar boyunca, önemli bir kısmı Kürt olan 500.000'den fazla insan Türkiye'den kaçarak Avrupa ülkelerine sığınmıştır.[20]

Bu veriler göstermektedir ki, Almanya'ya yapılan göçlerin tarihi diğer ülkelerdekinden biraz daha uzun olsa da, Avrupa ülkelerinde aynı etnik ekonomileri paylaştığı diğer göçmen gruplarla karşılaştırıldığında, Kürt diasporasının çoğunluğu daha kısa bir göç ve istihdam geçmişine sahiptir.[21] Daha kısa göç tarihi, bulunulan ülkenin diline, kültürüne, kurumsal, ekonomik ve sosyal yapısına daha az aşina olmak anlamına gelmekte ve Kürt diasporasının Avrupa emek piyasalarının alt katmanlarında yer almasına yol açmaktadır. Ayrıca özellikle İngiltere'de olmak üzere, Kürt göçünün yoğunlaştığı 1980-90'lı yıllar Avrupa'da sanayi sektörünün gerilediği (*deindustrialisation*) ve güvenceli işlerin azaldığı bir dönemdir. Bu yüzden Kürtlerin çoğu sanayi sektörlerinde görece güvenceli işlerde çalışarak sermaye biriktirme şansı bulamamıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak Kürtler için büyümekte olan hizmet sektörü ağırlıklı etnik ekonomilerde emek piyasalarının daha üst tabakalarını işaret eden işyeri kurma ve kendi işinde çalışma olanakları daha az olmaktadır.

Göç Gerekçeleri: Politik Sığınmacılar ve Düzensiz Göçmenler

Bu görece kısa göç geçmişinin yanı sıra Kürtlerin göçmen statüsü, daha çok sığınmacı ve mülteci olmaları da onların Avrupa emek piyasalarının alt kesimlerine doğru itilmesinde etkili olmaktadır. Kürtlerin 80 ve 90'lı yıllarda Türkiye'de maruz kaldığı yerinden edilme, ırkçılık, ekonomik ve sosyal ayrımcılık, siyasal baskı ve şiddet Almanya, Fransa ve İngiltere başta olmak üzere Avrupa'ya düzensiz göç yoluyla sığınmalarına neden olmuştur. Türkiye'den Avrupa ülkelerine Kürt sığınmacı akışı "Çözüm Süreci'nin" sonlandığı 2015 yılından itibaren tekrar canlanmıştır.[22]

---

[20] Carl Dahlman, "The political geography of Kurdistan", *Eurasian Geography and Economics*, vol. 43, no. 4, 2002, p. 271-299.; Kemal Kirisci, "Refugee movements and Turkey", *International Migration*, vol. 29, no. 4, 1991, p. 545-560.; Mehmet Rauf Kesici, "The History of Migration from Turkey to Western Europe: A Multi-theoretical Analysis of the Routes to Germany and the United Kingdom", *Border Crossing*, vol. 11, no. 2, 2021, p. 175-192.; Pinar Enneli, Tariq Modood and H. K. Bradley, *Young Turks and Kurds: a set of invisible disadvantaged groups,*: Rowntree Foundation, 2005.

[21] Ammann, *Kurds in Germany.*; Bruinessen, *Transnational aspects of the Kurdish question.*; Kesici, *Labour Market Segmentation within Ethnic Economies.*; Russell King, Mark Thomson, Nicola Mai and Yilmaz Keles, "'Turks' in the UK: Problems of Definition and the Partial Relevance of Policy", *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, vol. 6, no. 3, 2008, p. 423-434.

[22] Enneli, Modood & Bradley, *Young Turks and Kurds.*; *Kesici, Labour Market Segmentation within Ethnic Economies.*

Düzensiz göçmenler, sığınmacılar ve mültecilerin ise diğer göçmenler ile mevcut işçilere kıyasla sömürüye karşı daha savunmasız oldukları emek literatüründe birçok çalışmaya konu olmuştur.[23] Bu grupta işsizlik yaygın, istihdam ise genellikle kayıt dışı ve güvencesizdir. Bu göçmenlerin ücretleri düşük, çalışma saatleri uzun ve koşulları daha zordur.[24] Öte yandan yıllar alan sığınma sürecinde kendilerine çalışma izni verilmemekte ve Avrupa'da mevcut sosyal güvenlik düzeyinin çok daha altında yaşamak zorunda kalmaktadırlar.[25] İfade edilen bu nedenlerle Avrupa'daki Kürt diasporasının mensuplarının çoğu Avrupa'daki ilk yıllarını düzensiz göçmen, sığınmacı veya mülteci statüsünde geçirmekte, kimisi uzun yıllar boyunca oturum ve çalışma haklarından mahrum kalmaktadır.[26] Örneğin, Türk devleti tarafından Bakur'daki köylerinde kendilerine zorla köy koruculuğu dayatıldığı için 1995 yılında ailesiyle birlikte Türkiye'den kaçıp Almanya'ya sığınmacı olarak gelen 45 yaşındaki, küçük ölçekli firma sahibi erkek bir görüşmeci Almanya'daki ilk üç yıllık süreci şöyle izah etmektedir: Ailesinin tüm fertlerinin altışar aylık geçici oturma izinleri ile yaşadıklarını, çalışma izni alamadıkları için sosyal yardımlarla geçindiklerini, iltica taleplerinin kabul edildiği üçüncü yıldan sonra kendisinin düzeni olarak çalışmaya başladığını ve ancak on yıl sonra Almanya vatandaşlığına geçebildiğini ifade etmektedir (Mülakat 21, Gelsenkirchen, 02.05.2018). Avrupa ülkelerine sığınan Kürtlerin büyük çoğunluğunun göç hikayeleri buna benzerdir. Bu yüzden Kürtler Avrupa emek piyasalarında hem bu ülkelerin vatandaşlarından hem de birlikte faaliyette bulundukları diğer göçmenlerden daha alt tabakalarda ancak yer bulabilmektedir.

Sömürgeciliğin Avrupa'ya Uzanması ve Süregiden Etnik Ayrımcılık

Türkiye'de Kürtlere uygulanan sömürgeci yaklaşımlar ve pratikler[27] çeşitli biçim-

---

[23] Bkz. Colic-Peisker & Tilbury, *Employment niches for recent refugees.*; Kesici,*Labour Market Segmentation within Ethnic Economies.*; Maria Cristina Morales, "The ethnic niche as an economic pathway for the dark skinned: Labor market incorporation of Latina/o workers", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, vol. 30, no. 3, 2008, p. 280-298.; Nabil Khattab, "'Winners' and 'losers': the impact of education, ethnicity and gender on Muslims in the British labour market", *Work, Employment and Society*, vol. 26, no. 4, 2012, p. 556-573.

[24] Peter Dwyer, Stuart Hodkinson, Hannah Lewis, and Louise Waite, "Socio-legal status and experiences of forced labour among asylum seekers and refugees in the UK", *Journal of International and Comparative Social Policy*, vol. 32, no. 3, 2016, p. 182-198.

[25] Louise Waite, Hannah Lewis, Peter James Dwyer and Stuart Hodkinson, "Precarious lives: Refugees and asylum seekers' resistance within unfree labouring", *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, vol. 14, no. 2, 2015, p. 479-91.

[26] Avrupa ülkelerindeki oturma izinlerinin çoğu durumda sıkı sıkıya iş sözleşmelerine bağlanmış olması kayıt dışı istihdam düzeyinin yüksek olduğu Kürt diasporası için önemli bir handikaptır.

[27] Bkz. Cengiz Güneş, *The Kurdish national movement in Turkey: From protest to resistance*, London: Routledge, 2013.; İsmail Beşikçi, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, İstanbul: Yurt Kitap-Yayın, 1991.; Paul J. White, "Economic marginalization of Turkey's Kurds: the failed promise of modernization

lerde Avrupa'ya da uzanmakta ve Kürtlerin ortak etnik ekonomilerinde dahi etnik ayrımcılığa maruz kalmalarına yol açmaktadır. Bunun temel sonuçlarından biri Kürtlerin etnik ekonomilerde başarı için hayati bir unsur olan sosyal ve kültürel birikimlerini (*social capital*) yeterince kullanamamaları ve bir dereceye kadar gizlemek zorunda kalmalarıdır.[28] Örneğin, göç tarihlerinin daha eski olduğu Almanya'da bazı istisnalar olsa da, ortak etnik ekonomilerinde kullanılan dil genellikle Türkçe olduğu için Kürtler Avrupa iş hayatında ana dillerini kullanamamakta; Kürtlerin restoranlarına Türk restoranı ve marketlerine Türk marketi denmekte; menü ve fiyat listeleri Kürtçe değil Türkçe ve bulundukları ülkenin ana dilinde sunulmakta; restoranlarında ve kafelerinde sundukları ürünler Türk Mutfağı olarak zikredilmekte ve işyerlerinde Kürtçe müzik yerine ya Türkçe ya İngilizce ya da bulundukları ülkenin anadilinde müzik çalmaktadırlar.[29] Almanya ve İngiltere'deki saha çalışmalarında Kürt göçmenler sosyal ve kültürel birikimlerini gizleme gerekçelerini "etnik ekonomilerde ayakta kalabilmek", "müşteri kaybetmemek", "saldırıya uğramamak"[30] gibi nedenlerle açıklamaktadırlar.

Kürt göçmenlerin sosyal ve kültürel birikimlerini kullanamaması bu göçmenlerin neden ortak etnik ekonomilerindeki diğer göçmen kökenli gruplara kıyasla emek piyasalarının daha alt tabakalarında yer aldığını biraz daha açıklığa kavuşturmaktadır. Çünkü göçmen azınlık (*enclave*) hipotezi[31] göstermektedir ki, köken toplumdan aktarılan sosyal ve kültürel birikimin ekonomik getirisi, etnik ekonomide göçmen işgücünü istihdam eden ana akım ekonomi sektörlerinden daha yüksektir. Diğer bir deyişle, etnik ekonomide çalışan bireyler aynı etnik kökenden gelen, benzer bilgi birikimine sahip ve ana akım ekonominin sektörlerinde istihdam edilen akranlarına kıyasla daha yüksek getiri elde etmektedir.[32] Dolayısıyla, etnik topluluklarda genel ekonomiden daha güçlü olan sosyal ve kültürel birikimin etkisi etnik ekonomilerde önemli bir rol oynamaktadır. Burada etnik gruplar, rekabetçi sektörlere ait olmalarına rağmen, sadece tekelci sektörlerde elde edilebilecek bazı ekonomik faydalar elde etmektedir. Burada işletmeler bu avantajları,

and reform", *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 18, no. 1, 1998, p. 139-158.; Veli Yadırgı, *The political economy of the Kurds of Turkey: From the Ottoman Empire to the Turkish Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

[28] Kesici, *Labour Market Segmentation within Ethnic Economies.*

[29] Ammann, *Kurds in Germany.*; Bruinessen, *Transnational aspects of the Kurdish question.*; Kesici, Labour *Market Segmentation within Ethnic Economies.*

[30] Bu saldırıların son örneklerinden biri 2022 yılının sonunda Fransa'nın Roubaix şehrinde gerçekleşti: Gazete haberlerine göre; Hewlêrli Zîkrî Elî Avşîn adlı berber Kürtçe müzik dinlediği için Türk müşterisinin saldırısına uğradı ve bu ırkçı saldırıda ağır yaralandığı için ameliyata alındı. Bkz. Özgür Gelecek, *Fransa'da Kürtçe müzik dinleyen genç ırkçı saldırıya uğradı*, 2022, Erişim: https://ozgurgelecek46.net/fransada-kurtce-muzik-dinleyen-genc-irkci-saldiriya-ugradi

[31] Wilson ve Portes, *Immigrant Enclaves.*

[32] Portes ve Shafer, *Revisiting the Enclave Hypothesis.*

üretim zincirinin farklı seviyelerini kontrol etmelerini sağlayan sosyal ve kültürel birikimleri ve etnik bağları sayesinde elde edebilmektedir.[33] Ancak açıklandığı üzere, Avrupa'daki Kürt diasporası sömürgeciliğin Avrupa'ya uzanan etkileri nedeniyle sosyal ve kültürel birikimleri ve etnik bağlantılarını yeterince kullanamamakta ve bu açıdan da büyük bir kayıp yaşamaktadırlar.

Sonuç

Bu makale, Avrupa'da Kürt diasporasının nasıl ve neden emek piyasalarının ikincil tabakalarında yer aldıklarını tartışmaktadır. Bakur kökenli Kürtler, Türkiye'den göç eden Türklere kıyasla daha kısa bir göç tarihine sahiptir. Bu yüzden Avrupa ülkelerindeki Kürt diasporası hem bu ülkelerin diline, kültürüne, kurumsal, ekonomik ve sosyal yapısına daha az aşina olabilmiş hem de sanayi sektörlerinde görece güvenceli işlerde çalışarak sermaye biriktirme şansı bulamamıştır. Öte yandan, Türkiye'den Avrupa'ya göç eden Kürtlerin çoğu, Türkiye'de maruz kaldıkları çeşitli formlardaki ırkçılık, ayrımcılık ve şiddetten dolayı, Almanya ve İngiltere gibi Avrupa ülkelerine düzensiz göçmen ve sığınmacı olarak gelmekte ve ilk yıllarını hem oturum hem de istihdam açısından belirsizlik içinde geçirmektedir. Nihayet Avrupa'daki Kürt diasporası Türkiye'nin Bakur'daki sömürgeciliğinin Avrupa'ya uzanan etkileri nedeniyle Avrupa ülkelerindeki etnik ekonomilerinde ayrımcılığa maruz kalmakta, ekonomik hayatta ve özellikle etnik ekonomilerinde sosyal ve kültürel birikimleri ile bağlantılarını kullanamamaktadır. Bütün bu faktörler Kürt diasporası için (etnik ekonomilerinin dışında daha az, içinde ise daha fazla olmak üzere) Avrupa ekonomilerindeki olanakları kısıtlamaktadır. Başka bir deyişle, bu etmenler Kürtler için hizmet sektörü ağırlıklı etnik ekonomilerde emek piyasalarının daha üst tabakalarını işaret eden işyeri kurma ve kendi işinde çalışma olanaklarının daha az olmasına, görece olarak işsizlik ve kayıt dışı istihdamın yaygın, çalışma koşullarının kötü ve gelirlerin ise düşük olduğu ikincil emek piyasalarının alt tabakalarına itilmelerine ve ağır bir sömürüye maruz kalmalarına yol açmaktadır.

---

[33] Ivan Light and Steven Gold, *Ethnic Economies*, Leeds: Emerald Group Publishing, 2000

GÖÇ, DİASPORA, ALEVİ KÜRTLER VE İNGİLTERE ÖRNEĞİ

Hayal Hanoğlu[1]

Türkiye'deki en büyük ikinci inanç grubunu oluşturan Aleviler, dini ve etnik kimliklerinden kaynaklanan dezavantajlı konumlarının bir sonucu olarak, Sünni muadillerine göre daha yüksek bir uluslararası göç oranına sahipler.[2] Avrupa'ya Alevi göçü, 20. yüzyılın ikinci yarısında, Türkiye'den Almanya'ya ana göç dalgası olan işçi göçü ile başlamış, siyasi bir göç olarak devam etmiştir. Alevi Kürtlerin karşılaştıkları çifte ayrımcılık (double discrimination) sosyal, ekonomik ve politik 'güvensizliği' beraberinde getirmiş ve onları yurt dışına göç etmeye motive etmiş itici bir faktördür. Bununla birlikte, 1978 Maraş Katliamı, 1980 askeri darbesi ve de 1990'larda devlet ile PKK arasındaki savaş da Alevilerin, özellikle de Alevi Kürtlerin göçünü önemli oranda tetiklemiştir. Bu yazıda göçmen Aleviliği temsilen örnekler sunacağım İngiltere'ye Alevi göçü de bu siyasi göçlerden bir tanesidir ve ezici bir çoğunluğu basta Maraş olmak üzere Adana, Gaziantep, Sivas, Malatya ve Dersim gibi çevre illerden gelen Alevi Kürtlerden oluşmaktadır.

Avrupa'daki Alevi nüfusu hakkında kesin bir istatistik bulunmuyor ancak tahminler bu sayıyı 1 ile 1,5 milyon arasında olduğu yönünde. Alevilerin göç rotasında bulunan Avrupa ülkeleri çeşitli olmakla birlikte; Almanya, İngiltere, Avusturya, İsviçre ve Hollanda nüfusun büyük bir bölümünü ağırlayan başlıca ülkeler arasında yer almaktadır. Bu yazıda özetleyeceğim üzere, Avrupa'ya göç, sadece Aleviliği ulusötesi bir kapsama taşımakla kalmamış, Alevilerin sosyal, dini ve örgütsel yapısında da dönüştürücü bir rol oynamıştır.

Diasporada Yapısal Dönüşüm

Göçmen inanç grupları üzerine yapılan araştırmalar, geleneksel dini kurumların

---

[1] Dr. Öğretim Görevlisi, Krakow Ekonomi Üniversitesi (Cracow University of Economics) İleri Nüfus ve Din Araştırmaları Merkezi (Center for Advanced Studies of Population and Religion -CASPAR).

[2] Thomas Faist, *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

(kiliseler, sinagoglar, camiler, tapınaklar vs.) ve bu kurumlarla ilişkilenme şekillerinin, diaspora ortamında bir uyarlanma sureci yaşadıklarını göstermektedir. Fakat Aleviliğin diaspora serüveni, *Ocak sistemi*nin diasporaya taşınamamasından dolayı daha köklü bir dönüşüme tanık oldu. Otoriteyi elinde bulunduran Ocaklar ve onların toplumsal yaşamı düzenleyen dede-talip bağları, diasporada geri dönülemez bir kesinti yaşadı. Örneğin, İngiltere'de yaşayan katılımcılara hangi ocağın talibi olduklarını ve ocakla ilgili dedelerini bilip bilmediklerini veya tanışıp tanışmadıklarını sorduğumda, çoğu yaşlı olan çok az sayıdaki katılımcının dışında, görüşmeciler, ne ailelerinin hangi ocakla bağlantılı olduğunu biliyorlardı ne de ocaklarından bir dede ile tanışmışlardı. Buradan hareketle, göçmen Alevilerin kolektif bilgisindeki ocak-dede-talip zincirinde bir kırılma olduğu göze çarpmaktadır.

Fakat göç sonrasında ortaya çıkan modern kurumlar olan cemevleri[3], ocakların geçmişteki toplumsal işlevlerini yerine getirmiş ve göçmen Alevi toplumunda yaşamsal bir nitelik kazanmıştır. Weberci bir bakış açısıyla, Alevilerin diaspora deneyiminin, Ocakların dini karizmayı temsil eden dönemini kapatıp, cemevlerinin ve federasyonların bürokratik gücünü merkeze alan yeni bir dönemi başlattığı söylenebilir.[4] Böylece ocak merkezli Alevilik, cemevi merkezli Aleviliğe dönüşmüştür. Aleviliğin diasporadaki dönüşümü bu anlamıyla kurumsal olmasının yanı sıra mekânsal bir değişimi de beraberinde getirmiş, cemevi odaklı göçmen Aleviliği, binalar veya inşa edilmiş ortak alanlar ile karakterize edilemeyen eski, göç öncesi biçiminden yapısal olarak farklılaşmaktadır.

Bu tür yapısal dönüşümler elbette Aleviliğin ritüel dünyasını da değişikliğe uğrattı. Bu değişimin diasporadaki ortaklaşmanın- kolektifleşmenin gerekliliğiyle yakından bağlantılı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Avrupa ülkelerinde görünürlük ve tanınma arayışı içerisinde, ifade ve sunuma daha fazla önem veren bir Alevilik deneyimiyle karşı karşıyayız. Ritüellerin diasporada daha folklorik bir hal aldığı, rutinleştiği ve de standartlaştığı böylesi bir dönüşüm, Aleviliğin yorum ve ibadet pratiklerinin çeşitliliğine dayalı, biçimden (zahir) ziyade içsel odaklanmayı (batın) temel alan mistik karakterini gölgede bıraktı. Bu nedenle denilebilir ki göçmen Alevilik alışılagelmiş Aleviliğin daha sembolik ve giderek standartlaşan bir (cismani) yorumunu temsil etmektedir. Burada, diasporaların

[3] Bazı tarihi yapıların cemevi olabileceğine dair iddialara rağmen, mevcut cemevi modelinin göç sonucu ortaya çıkan kentsel bir gelenek olduğu aşikârdır. Bu nedenle cemevi kentsel/göçmen Aleviliğin mekânsal tezahürüdür.

[4] Daha detaylı bilgi için bkz. Hayal Hanoglu, "From 'Yol to Diasporic Alevism: Migration and Religious Change among Alevis in Britain", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 50, no. 4, 2022, p. 983-1001.

dinleri yalnızca koruyup kendilerini ifade olanağı sunmadığını, bir anlamda onları yarattığını iddia eden Johnson'a[5] katılıyorum. Çünkü gerçekten de buraya kadar bahsettiğimiz bu yapısal değişiklikler süreği 'binbir' olan bir 'yol'dan kademeli olarak standartlaşan bir diaspora dinine geçişi temsil etmektedir.

Karizmatik gücün yerini bürokratik güce bırakmasının, toplumu daha 'rasyonel' kolektif amaçlarla harekete geçirmesine ilişkin Weberci bakış açısı, göçmen Aleviliğin neden görünürlük ve tanınmayı esas alan bir kimlik siyasetine odaklanarak 'örgütlü/organize bir din' (organised religion)[6] biçimine dönüştüğünü de açıklıyor. Gerçekten de göçmen Aleviler, Avrupa'ya yerleştiklerinden bu yana önemli kurumsal ve mekânsal (spatial) gelişmeler elde ettiler ve bu onların kamusal alanda daha görünür olmalarına ve tanınma taleplerinin önemli bir bölümünü gerçekleştirmelerine olanak sağladı. Kamuya açık gösterilerin genel doğasının, kimlik, görünürlük ve tanınmaya odaklı olmasının Alevilerin Türkiye'deki tarihsel deneyimleriyle yakından ilgilidir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne, anavatanlarını yöneten devletlerle dini ve siyasi çatışma içinde olan Aleviler, resmi olarak tanınmadılar ve kamusal varlıkları neredeyse hiç görülmedi. Bu nedenledir ki batı ülkelerinde Aleviliğin görünürlüğü ve tanınması Alevilerin günümüz kolektif pratiklerini oluşturan kimlik siyasetinin kuşkusuz odak noktası oldu.

Mekân, Kimlik ve Cemaat

Yeni Londra Cemevi'nin yapılış öyküsüne bakıldığında, inanç mekânı oluşturmanın kimliğin ve cemaatin yeniden inşasında oynadığı aktif rolü açıkça görmek mümkündür. Etnografik kanıtlar, cemaatin bir cemevi inşa etme sürecine katılma motivasyonunun, Alevi kimliğinin genç nesillere aktarılmasını sağlama niyetleriyle yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir. İnanç kimliğinin nesiller arası aktarımına yönelik güçlü bağlılık ve kolektif bir gelecek tahayyülü- yani süreklilik- topluluğun mekansallaşması, materyalize ya da gözle görünür olması için kolektif eylemi şekillendiren zamansal (temporal) dinamiklerdir. İç çatışmaların cemaat içindeki parçalayıcı etkisine rağmen, cemevinin inşa edilmesindeki kolektif katılım ve dayanışma, nesiller arası aktarım ve devamlılığın heterojen bir cemaati kolektif eylem için seferber edebilecek güçlü faktörler olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, yeni Londra Cemevi'nin inşası, göçmen Aleviler için inanç mekânı oluşturmanın, kimlik ve topluluk inşasında ne kadar önemli olduğunu teyit etmektedir.

[5] Paul Christopher Johnson, *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa*, California: University of California Press, 2007.

[6] Rogers Brubaker, 'Language, Religion and the Politics of Difference', *Nations and Nationalism*, vol. 19, no. 1, 2013, p. 1–20.

Yine Londra Cemevi'nin iç tasarımı, diasporada yeniden inşa sürecinin inanç mekânlarına nasıl yansıdığını da ortaya koymaktadır. Cemevinde kullanılan figürler ve semboller, göçmen Aleviliğin, diasporada şekillenen yeni bir 'görme biçimi' (way of seeing)[7] aracılığıyla maddi ve sembolik olarak varlığını yeniden tesis ettiğini gösteriyor. Yeni cemevinden hareketle denilebilir ki İngiltere'deki Alevi mekansallaşması, Aleviliğin olağan çerçevesinin ötesinde diasporada yeniden tahayyül edilmiş bir Aleviliğin maddi tezahürüdür. Yine cemevinde sembolize olmuş figürler, Aleviliğin felsefi kozmosunu temsil ettiği ve İslami etkiler altında oluşan dindar bir sembolizmden kaçındığı için İslam ile mesafenin de bir kez daha tanımlanmasını içerir. Kullanılan sembol ve figürlerin bu kompozisyonu, cenaze erkânındaki düzenlemeler (mesela Arapça duaların çıkarılması) ile birlikte düşünüldüğünde, İslam'a mesafeli konum alışın, diasporadaki kimlik müzakerelerinin giderek daha öncelikli bir konu haline geldiğini ve cemevlerinin bunda çok önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Diasporada Kimlik Dinamikleri ve Genç Nesiller

Alevi kimlik inşasına kuşaklararası bir bakış buraya kadar tartışılan diasporik geçişe ilişkin tamamlayıcı içgörüler sunacaktadır. Alevi kimliği koşullara ve bağlamlara göre değişkenlik gösteren (contingent) ve sürekli müzakere edilen bir kimlik olmasına rağmen, diasporada çoğunlukla diğer etnik ve ulusal kimliklerden önde tutulmakta, baskın gelmektedir. Ancak genç kuşaklar için Alevi kimliği, aynı baskınlığına rağmen diğer kimliklerle bir arada var olmaktadır. Yeni nesillerin kimlik ve aidiyet anlatıları, genellikle, Alevi kimliklerini diğer etnik veya ulusal kimliklerle birleştiren, kendilerine özgü tireli (hypnated) kimlik kombinasyonlarına işaret etmektedir (örneğin British Alevi). Farklı kimlikleri birleştiren veya onlara çoklu anlamlar yükleyen bu tür öz tanımlamalar, çok kültürlü diaspora ortamıyla yakından bağlantılıdır ve yeni nesillerin içinde yaşadıkları geniş toplumla ortaklaşma zeminlerini genişletme niyetlerini temsil etmektedir.

Diasporada Alevi kimliğinden Birleşik Krallık özelinde bahsettiğimizde, buradaki Alevi topluluğu ağırlıklı olarak Kürt olduğundan, etnik kimlik dinamikleri göz ardı edilemez. Alevi ve Kürt kimliklerinin etkileşimi üzerine yapılan diğer çalışmaları[8] doğrulayan bulgularım, Alevi Kürtler için Alevi kimliğinin Kürt kimliklerinden veya Kürtlük duygularından daha merkezi ve güçlü olduğunu gösteriyor. Hangi kimliğin "Alevi, Kürt ya da her ikisi birden" daha güçlü hissedildiği sorulduğunda, neredeyse tüm katılımcılar Alevi kimliğini tercih etmiştir.

---

[7] Johnson, *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa.*

[8] Martin van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alevi Revival", Middle East Report, 1996.; Ipek Demir, "Battling with Memleket in London: The Kurdish Diaspora's Engagement with Turkey", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 38, no. 5, 2012, p. 815–31.

Bunun yanında, pek çok birinci kuşak katılımcının, etnik kökenlerini Türk olarak tanımlaması şüphesiz Türkiye'de Kürt kimliğini ötekileştiren ve Türklüğe iten uzun vadeli Türk-İslam asimilasyoncu politikalarının bir sonucunu yansıtıyor. Ancak, yeni nesillerin Kürt kimliğini birinci kuşak göçmenlerin aksine daha çok sahiplendikleri de aşikâr. Kendilerini nasıl tanımladıkları sorulduğunda, birçok genç Alevi'nin kimliğini Kürtlük ile ilişkilendirmeyi tercih ettiğini gözlemledim (örneğin British Kurdish Alevi). Yine kendilerini tanımlamalarında Kürt olmanın önemi de oldukça vurgulandı. Kürt kimliğine ilişkin kuşaklar arası bu farklılıkların Cumhuriyet'in süregelen asimilasyon politikalarıyla yakından ilgili olup, ilk kuşaklara işlemiş olan asimilasyon politikalarının yurtdışında yetişen yeni kuşaklar üzerindeki etkisinin azaldığı ya da kaybolduğu ve de tersine bir politikleşmenin yaşandığı düşünülebilir. Fakat Kürtçe'nin aktarımında durum biraz daha farklı. Genç kuşakların ezici bir çoğunluğunun anadilini konuşamıyor olması, Kürt dilinin Türkiye'de özellikle 1980 askeri darbesinden sonra yoğunlaşan asimilasyon ve baskının[9] bir sonucu olarak kuşaklar arasında aktarılamadığını gösteriyor.

Mağduriyet hafızası ve İslam'la mesafe, Alevi kimliğinin diaspora tarafından sürekli olarak yeniden üretilen temel ve kalıcı dinamiklerini oluşturuyor. Zulüm, katliam ve mağduriyet tarihi, kimlik oluşumunu şekillendiren ve Alevi kimliğine bağlılıklarını pekiştiren önemli bir konudur. İslam'a karşı mesafe, aynı zamanda Alevi kimlik siyasetinin birçok yönünü içeren kilit ve dinamik bir faktördür ve genç nesiller arasında artış gösterdiği görünmektedir. Her iki faktörün dinamizmi, tanınma için çabalarken cemaati ve kimliği pekiştirmek için mağduriyet kültürünü yeniden üreten ve İslam'la mesafeyi yeniden tanımlayan ve siyasallaştıran Alevi kurumlarıyla yakından bağlantılıdır.

Diasporik geçişin genç kuşakların deneyimlerindeki yansımaları, göçmen Aleviliği anlamak için de önemli bir içgörü sağlıyor. Cemevleri, inanç merkezleri olarak, hafıza, gelenek ve kimlik aktarımını yönlendirdiği için, genç nesil arasında Alevi kimliğinin inşasında öncü bir rol oynamaktadır. Cemevlerinin topluluk ve kimlik oluşturma sürecinde oynadığı bu kritik rolü, genç nesillerin kendilerini tanımlamalarına, sosyalleşmelerine ve yaşadıkları ülkenin yanında memleketlerine de entegre olmalarına yaptıkları katkıya da yansımaktadır.

---

[9] 1980 askeri darbesinden sonra, sıkıyönetim altındaki Kürt bölgelerinde Kürtçe resmi ve özel yaşamda yasaklandı. Ayrıca okullarda ve resmî belgelerde, sokaklarda, öğrenci yurtlarında ve cezaevlerinde (görüş esnasında aile arası sohbetlerde) Kürtçe konuşulmasına, Kürtçe müzik dinlenmesine izin verilmedi. Bu kısıtlamalar nedeniyle Kürtler dillerini konuşmaktan veya çocuklarına öğretmekten kaçındı.

Diaspora Memlekette

İngiltere'de siyasi arenaya giren ve sosyoekonomik ve siyasi haklarını yükselten Alevilerin, memleketleriyle de giderek daha aktif ilişki kurduğu görülüyor. Araştırmam kapsamında, göçmen Alevilerin memleketlerinde değişen kırsal manzara üzerindeki etkilerini, yani diasporanın işaretlerini aradım ve Afşin – Elbistan bölgesindeki göçmen köylerinin fiziksel ve sosyokültürel dönüşümünü inceledim. Birçok çalışma, göçmenlerin genellikle devlet yetkilileriyle iş birliği içinde kalkınma projeleri yoluyla memleketlerine yatırım yaptıklarını gösterirken, göçmen Alevilerin, özellikle çoğunluğu oluşturan Alevi Kürtlerin deneyimi farklılık göstermektedir. Alevi Kürtler ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki çatışmalı ilişkinin genellikle bu tür iş birliklerini engelliyor olması, etnopolitiğin göç ve kalkınma arasındaki bağlantıya nasıl dâhil olduğunu örneklemektedir. De Haas'ın[10] işaret ettiği üzere devlete ve kurumlarına olan güven eksikliği, göçmenlerin geldikleri ülkelerde sosyal, politik ve finansal yatırımları ve dönüş arzuları açısından engelleyici bir rol oynayabilir. Gerçekten de örneğin İngiltere'deki Alevi Kürtler, genellikle köylerine ev inşa etmek ve aile mezarlarını yenilemek gibi bireysel yatırımlar yapıyor, toplu projeleri ise genelde köylerinde cemevi inşa etmenin ötesine geçemiyor.[11]

Ulusötesi ilişkilenmelerin ve havalelerin memleket üzerindeki etkisinin birçok yönü vardır. Öncelikle, göçmen evleri ve cemevleri kırsal alanın fiziksel-mekânsal dönüşümünü ifade ediyor. Dahası, özellikle yılın büyük bir bölümünde boş kalan bu evler sahiplerinin 'yokluğunu' gösterse de göçmenlerin havalelerinin oluşturduğu önemli bir yatırımın altını çiziyor. Köylerin mali olarak göçmen dövizlerine bağlı olması gibi, tarımsal faaliyetlere neredeyse hiç yatırım yapılmıyor olması da yine bölgedeki Alevi Kürt köylerinin bir diğer tipik karakteri. Yaz – kış sürekli ikamet eden nüfusun eksikliği de gözle görülen bir diğer detay, zira yoğun göç veren bu köyler, birkaç yaşlı sakin dışında çoğunlukla kış aylarında neredeyse boş. Bu köyler ancak yaz aylarında göçmenlerin tatillerini geçirmek için geri dönmesiyle yeniden canlanabiliyor.

Köylerde Göçmen Cemevleri

Köylerinde cemevi inşa etmek için gönderilen toplu havaleleri, göçmen Aleviler inançlarına bir yatırım olarak görmektedirler. Bu nedenle bu havaleler dini bir

[10] Hein de Haas, "International Migration, Remittances and Development: Myths and Facts", *Third World Quarterly*, vol. 26, no. 8, 2005, p. 1269–84.

[11] Bunun nadir de olsa elbette istisnaları bulunuyor. Örneğin göçmen köylülerin kanalizasyon gibi altyapı projelerini finanse ettiği Afşin'deki Kötüre Köyü bu istisnalardan biridir. Kötüre, bölgeden İngiltere'ye göç dalgasına öncülük etmiş köylerin başında geliyor.

öneme sahiptir. Bu toplu havaleler aynı zamanda da inançlarına ve doğum yerlerine aidiyet duygularını güçlendiren bir manevi bağı da temsil etmektedir. Diaspora havaleleriyle Alevi köylerinde cemevlerinin yayılmasının elbette birçok anlamı vardır.[12] Burada sadece birkaç önemli noktayı vurgulayacağım: Birincisi, Alevi köylerinde cemevlerinin yaygınlaşması Alevi kimliğini mekânsal olarak görünür kıldı ve görünmezliğin (invisibility) damgasını vurduğu Alevi tarihini değiştirmiş oldu. İkincisi, havale cemevleri ile 'cemevi merkezli' göçmen Alevilik, Aleviliğin binalarla karakterize olmadığı anavatanına taşınmış oldu. Üçüncüsü, havale cemevleri aynı zamanda da göçmenleri memleketleriyle bağdaştırdıkları ve köylerinin yeniden örgütlenmesinde aktif bir rol oynamalarına izin verdiği için lokal toplulukları ulusötesileştirme (transnationalisation) araçlarıdır. Bu açıdan bakıldığında, göçmen Alevilerin diaspora deneyimi yalnızca yerleştikleri Avrupa ülkelerinde inancın, kimliğin ve topluluğun yeniden inşasını değil, aynı zamanda kendi memleketlerinin sosyal, mekânsal, ve inançsal bağlamını yeniden tasarlamakta da önemli bir rol oynamaktadır.

Göçmen havaleleri ile yapılan cemevleri bu nedenle, diasporada yeniden inşa edilen bir Aleviliğin mekânsal işaretleridir ve göç deneyimi içinde şekillenen 'mekânsal döngünün' tamamlayıcı bir parçasını resmediyorlar. Burada mekânsal döngüden kastettiğim şu; Aleviliğin kendi yurdunda başlayan döngüsel yolculuğu, göçmen inancı haline geldiği diasporaya göçle devam etti; daha sonra diaspora koşulları altında yeniden inşa edildi ve sonunda göçmenler tarafından yapılan bu cemevleri ile memleketine geri döndü. Fakat, diaspora yolculuğu, Alevi ritüel dünyasını derinden değiştirdiği için diasporadan dönen Alevilik, doğal yaşam alanında şekillenmiş Alevilikten önemli ölçüde farklı, zira kendisini diasporada yeniden yapılandırmış bir inanç kültürünü temsil etmektedir.

Sonuç

Bu makale, etnik ve dini kimlikleri nedeniyle Türkiye'de çifte ayrımcılığa maruz kalan Alevi Kürtlerin göçünü ve bu göçün onların sosyal, dini ve örgütsel yapılarını nasıl dönüştürdüğünü İngiltere örneği üzerinden tartışmıştır.

Alevilerin diaspora deneyimi, Ocak sisteminin dini karizmasının yerini cemevlerinin ve federasyonların bürokratik gücünün devraldığı yeni bir Alevilik çağını başlatmıştır[13]. Bu yapısal dönüşümler beraberinde Aleviliğin ritüel dünyasında da değişikliklere yol açmıştır. Makale bu değişimin diasporadaki kolektif-

[12] Daha detaylı bilgi için bkz. Hayal Hanoglu, *'Migration, collective remittances and religion: the revival of Alevi places of worship in the homeland'*

[13] Bu köklü değişim her ne kadar kırdan kente göçle birlikte filizlenmiş olsa da, diasporada olgunlaşmıştır.

leşme gerekliliğiyle yakından bağlantılı olduğunun ve diaspora deneyiminin Avrupa ülkelerinde görünürlük ve tanınma arayışı içerisinde olan, ifade ve sunuma daha fazla önem veren bir Alevilik yarattığının altını çizmektedir.

Araştırma bulguları, Alevi Kürtler için Alevi kimliğinin Kürt kimliğinden daha merkezi ve güçlü olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, genç kuşakların, birinci kuşak göçmenlere göre Kürt kimliklerini daha güçlü benimsedikleri açıktır. Kürt kimliğine yaklaşımdaki bu kuşaklar-arası farklılıkların, Cumhuriyet'in süregelen asimilasyon politikalarının etkisinin genç kuşaklar arasında azaldığı anlamına geldiği ve de tersine bir politikleşmeyi temsil ettiği düşünülmelidir.

Makale ayrıca İngiltere'deki siyasi arenaya giderek daha fazla dahil olan Alevi göçmenlerin memleketleriyle de giderek daha aktif ilişki kurduklarını belirtmektedir. Alevi Kürtlerin Türkiye Cumhuriyeti ile arasındaki çatışmalı ilişkinin devlet kurumlarıyla işbirliğini ve bölgelerine yatırım projelerini engellediği görülmektedir. Göçmenler tarafından yapılan evlerin ve cemevlerinin kırsal alanın fiziksel-mekansal dönüşümünü ifade ettiği gibi, köylerin mali olarak göçmen dövizlerine bağlı olduğu ve tarımsal faaliyetlere neredeyse hiç yatırım yapılmadığı da altı çizilen diğer hususlardır.

Göçmen Aleviler, köylerinde cemevleri inşa etmek için gönderilen toplu havalelere dini bir önem atfediyor ve bunu bir aidiyet duygusuyla yapıyorlar. Diaspora havaleleriyle Alevi köylerinde cemevlerinin yayılması, Alevi kimliğini köylerde de görünür kılmış olmakla birlikte, diasporada yeniden yapılandırılmış bir inanç kültürünün geri dönüşünü de temsil ediyor. Bu açıdan kırsal cemevleri göçmen Alevilerin memleketlerinin sosyal, mekânsal, ve inançsal bağlamını yeniden tasarlamada oynadıkları aktif rolü göstermektedir.

DİASPORA KÜRTLERİNİN GÜNDELİK HAYATLARI VE AKTİVİZM: HOLLANDA'DAN İZLENİMLER

Emine Iğdi[1]

Giriş

Kürdistan'da PKK (Kürdistan İşçi Partisi) ile Türk devleti arasında 1984'ten beri devam eden savaşın Hollanda'da yaşayan Kürt aktivistlerin günlük hayatında yarattığı etkilerle ilgili yapmakta olduğum doktora araştırması ile ilgili bazı izlenimlerimi özetle bu makalede sunacağım. Bu bağlamda Hollanda diasporasında yaşayan Kürt aktivistlerin siyasal mobilizasyonuna ve günlük hayatlarıyla olan ilişkileri ile ilgili somut örneklemeler vereceğim. Konuya geçmeden önce kısaca Kürtlerin Avrupa'ya, dolayısıyla da Hollanda'ya göçüne değinmek istiyorum.

Kürt göçmenler toplumsal bir grup olarak Batı Avrupa'ya ve Hollanda'ya ilk göçü, Türkiyeli işçilerle birlikte 1960'lardan itibaren oldu. Bu dönemde Kürtler, Türk işçilerinin içerisinde nispeten küçük bir kesimi oluşturuyordu.[2] 1973 yılına kadar bu durum böyle devam etti. 1973'te Hollanda'nın sınırlarını Türkiye'den gelen göçmen işçilere kapatması ile Hollanda'ya aile birleşimine bağlı göç yoğunlaştı. İşçi göçü ve aile birleşiminin yanı sıra Türkiye'de gelişen 1971, 1980, 2016 askeri darbeleri/muhtıraları ya da darbe girişimleri de Kürtlerin Hollanda'ya siyasi sığınma talebinde bulunmasına neden oldu. Hollanda'ya en büyük Kürt göçü ise 1984'te başlayan 1990'lı yıllarda yoğunlaşan PKK ve Türk devleti arasındaki silahlı çatışmalar nedeniyle yaşandı. 1990'lı yıllarda Kürdistan'dan yaklaşık

[1] Doktora Öğrencisi, Sosyal ve Kültürel Antropoloji Departmanı, Amsterdam Vrije Üniversitesi.

[2] Martin van Bruinessen, *Transnational aspects of the Kurdish question*, Working Paper, Florence: European University Institute, 2000.; Eva Østergaard-Nielsen, "The politics of migrants' transnational political practices", *International Migration Review*, vol. 37, no. 3, 2003, p. 760-786.; Liza M. Nell, "(Post) Colonial Transnational Actors and Homeland Political Development", *Global Migration and Development*, no. 15, 2008, p. 231.; Östen Wahlbeck, "The concept of diaspora as an analytical tool in the study of refugee communities", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 28, no. 2, 2002, p. 221-238.

dört milyon Kürt zorunlu olarak yerlerinden edildi.[3] Bu insanların bir kısmı Batı Avrupa'ya sığınma talebinde bulundu. Şu anda Batı Avrupa'da yaşayan Kürtlerin çoğunluğunun burada bulunma nedenleri siyasi mülteci olmalarıyla ilişkilidir.

Kürt Aktivistler ve Transnationalism

'Kürt göçmenler' kavram olarak geniş olsa da temsil ettiği topluluk homojen değildir. Zira çeşitli nedenlerle Hollanda'ya göç etmiş ve kendisini Kürt kimliği ile özdeşleştirmeyen ancak 'köken olarak' Kürt olan göçmenler de bulunmaktadır. Bu nedenle, araştırmamı daha spesifik bir grupla, Hollanda'da yaşayan ve kendilerini Kürt diasporasının bir parçası olarak tanımlayan Kuzey Kürdistanlı Kürt aktivistlerle sınırlandırdım. Alan çalışması boyunca aktivist olmanın standart bir formülünün olmadığını fark edip ona göre kendi tanımımı geliştirdim. Kanımca kendi ülkesinde olup bitenlere ilgi duyan ve bunun için -yapılanları büyük veya küçük, önemli veya önemsiz olarak etiketlemiyorum- adımlar atan kişi aktivisttir. 2013-2022 döneminde Hollanda'da yaptığım saha çalışmasında mülakat yaptığım Kuzey Kürdistanlı 60 Kürt göçmenin tamamı bu tanıma uyan kişilerdir. Bu aktivistlerin bazıları sadece Kürt meselesi ile ilgili yazılar yazarken, bazıları da Kürt yardım kurumlarına ya da Kürt derneklerine bağışta bulunuyor ya da gösterilere katılıyordu.

Hollanda'ya gelirken beraberlerinde siyasi duruşlarını ve çatışmalarını da getiren[4] bu Kürtler bir yandan burada kendilerine yeni bir hayat inşa etmeye çalışırken, diğer yandan da kısmen siyasi aktivitelerini de sürdürmeye ve kendilerini Kürt kimliği ile tanımlamaya devam ediyorlar. Hollanda Kürt diasporası olarak ifade ettiğim bu kesim, burada kurdukları yeni sosyal ilişkilerinin yanı sıra geride bıraktıkları ülkelerindeki aileleri ve arkadaşlarıyla da bağlarını sürdürerek, transnationalism-ulusötesicilik-[5] olarak tanımlanan ve geldikleri ülke ile yerleştikleri ülkeyi birbirine bağlayan yeni sosyal alanlar inşa etmeye başladılar. Kürtler ulusötesi ilişkilerini aynı zamanda siyasi eylemlilikler ve siyasi süreç analizleri için

[3] Bilgin Ayata, *The politics of displacement: A transnational analysis of the forced migration of Kurds in Turkey and Europe, Unpublished PhD Dissertation*, Johns Hopkins University, 2011.

[4] Bahar Başer, "Diasporas and imported-conflicts: The case of Turkish and Kurdish second generation in Sweden," *Journal of Conflict Transformation and Security*, no. 3, 2013, p. 105-125.; Martin van Bruinessen, *De Koerdische kwestie in Turkije en in de diaspora*, Online Library, 1997, Access: https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/20701 ; Östen Wahlbeck, "The concept of diaspora as an analytical tool in the study of refugee communities", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 28, no. 2, 2002, p. 221-238.

[5] Nina Glick Schiller, Linda Basch and Cristina Blanc-Szanton, "Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, no. 1, 1992, p. 1-24.

de kullanırken, diğer diasporik gruplar gibi bu ilişkileri geldikleri ülkeyi ziyaret etme, internet üzerinden iletişimi sürdürme, televizyonlar ve diğer medya araçlarıyla günlük haberleri izleme, finansal destek şeklinde sürdürdüler.[6]

Diasporada kendi dillerini istediklerinde öğrenip konuşan Kürtler, bunun yanı sıra kendi deyimleriyle *'sürgünde'* kurdukları birçok kültür kuruluşu, gazete, haber istasyonu aracılığıyla siyasi olarak aktif kalmaya ve Kürdistan'da yaşayan aile, akraba veya Kürtler için bir şeyler yapmaya çalışıyorlar.[7] Bunun yanı sıra internet, Whatsapp ve diğer sosyal medya araçları da aktivistlerin ülkeleri ile iletişimlerinin güçlenmesini sağlıyor ve Kürdistan'daki gelişmeleri onların günlük yaşamlarının içine taşıyor. Bu teknolojik gelişmeler aynı zamanda yeni kamusal alanların, yeni protesto biçimlerinin, yeni sosyal grupların ve tahayyül alanlarının (spaces of imagination) oluşmasına neden oluyor.[8] Bu yakın temaslar diaspora Kürtleri ile Kürdistan'daki Kürtlerin birbirlerini karşılıklı olarak etkilemelerini sağlıyor.

'Adanmış' Bir Aktivist Olmanın Zorlukları

Kürdistan'daki savaşın ve Kürdistan'daki siyasi gelişmelerin aktivistlerin günlük yaşamlarını nasıl etkilediğini anlamaya çalışırken, Hollanda'da yeni bir hayat kurmanın ve aynı zamanda kendi deyimleriyle *'adanmış'* bir aktivist olmanın, aktivistlerin iddia ettiği gibi *'kolay'* ve *'doğal'* bir süreç olmadığını gördüm. Kürt aktivistlerin Kürdistan'daki gelişmelere çok duyarlı olduklarını ve Kuzey Kürdistan'da devam eden savaşın birçok aktivistin bireysel sağlığından ekonomisine, partner tercihlerinden sosyal ilişkilerine kadar pek çok alanda etkili olduğunu gözlemledim.

Bu araştırmaya katılan aktivistlerin, özellikle seferber[9] olmaları gereken durumlarda Hollanda'daki hayatlarını idame ettirebilmek için değişik stratejiler geliştirdiklerine bizzat tanıklık ettim. Birçok aktivist bu dönemlerde, *'iki ayrı dünya'* arasında -bazı aktivistlerin deyimiyle Araf'ta- bir yaşam sürdürdüklerini ve bununla bağlantılı psikolojik ve içsel çatışmalar yaşadıklarına şahit oldum. Aktivist-

[6] Shahrzad Mojab and Rachel Gorman, "Dispersed nationalism: War, diaspora and Kurdish women's organizing", *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 3, no. 1, 2007, p. 58-85.

[7] Amir Hassanpour ve Shahrzad Mojab, "Kurdish Diaspora", ed. M. Ember, C.R. Ember and I. Skoggard, *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World 1*, New York: Springer, 2005, p. 214-224.; Martin van Bruinessen, *De Koerdische kwestie in Turkije en in de diaspora*, Online Library, 1997, Access: https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/20701

[8] Victoria Bernal, "Digital media, territory, and diaspora: the shape-shifting spaces of Eritrean politics", *Journal of African Cultural Studies*, vol. 32, no. 1, 2020, p. 60-74.

[9] Seferberlik derken aktivistlerin Kürdistan'daki siyasi gerilimlerin ivme kazanmasına bağlı olarak Kürdistan'daki duruma dikkat çekmek için yoğun bir şekilde sokaklara çıkarak eylemler yürütmesini kastediyorum.

lerin bahsettiği *'iki ayrı dünya'*yı entegre etmenin inanılmaz bir çaba, stratejik öngörüler ve sosyal destek gerektirdiğini gözlemledim. Gelinen bu yeni ülkede aktivizmi ve tüm sorumlulukları ile birlikte günlük yaşamı bir arada yürütmenin herkese uyan bir reçetesi olmadığı kanısına da vardım. Her aktivistin, kendi öznel durumuna bağlı olarak, kendisine uyan stratejik tercihlerle aktivizmini günlük yaşamı ile bir arada götürmeye çalıştığını gözlemledim.

Aktivistlerin bir kısmı için Hollanda'daki günlük yaşama odaklanma ve aktivizm tamamen Kürdistan'daki savaşın gidişatı ile ilgiliyken, bazıları için de sadece kendi zamanları ve gündemleri eylemlere katılmalarını belirleyen faktör olarak ortaya çıkıyordu. Eylemlere katılım düzeyi, Kürdistan'daki gelişmelerin aciliyeti ile bağlantılı olarak şekillenen Hollanda'da, bazı gösterilere binlerce insan gelirken -2014/2015'te Şengal ve Kobani'deki IŞİD saldırılarına karşı mitingler gibi- bazı gösterilere ise sadece birkaç kişinin geldiğini de gördüğüm zamanlar oldu.

Alan Çalışmasından Örneklemeler

Yeni bir ülkede kendi deyimiyle *'sıfırın altında bir yerlerden'* yeni bir hayat inşa etmeye çalışan aktivistler, aynı zamanda maddi ve manevi olanaklarını seferber ederek geride kalan aile, arkadaş ya da halklarına destek olmaya çalışıyorlar. Konuştuğum birçok aktivist, bunu yapmanın *'vicdani ve ahlaki bir sorumluluk'*[10] olduğuna inanıyor. Bu *'vicdani ve ahlaki sorumluluğu'* yerine getirmek, elbette ki kolay değil.

Agir (52), Hollanda'ya 1984 yılında siyasi sığınmacı olarak gelen bir aktivist. Kendini *'kökten/tam'* bir aktivist olarak tanımlayan Agir, aldığı en hayati kararları aktivizmini engellemeyecek tarzda yaptığını ve gündelik hayatını buna göre organize ettiğini anlatıyor. Agir, bu ülkeye geldiği günden itibaren mümkün mertebe Kürtleri destekleyen aktiviteleri organize ettiğini ya da siyasi aktivitelerin içinde yer aldığını söylüyor. Agir'in eşi de çocuklarının bakımı ve ailenin ekonomik sorumluluğunu üstleniyor. Bu görev dağılımını Agir, ailesini kurmadan önce eşiyle çok net bir şekilde konuştuğunu ve eşinin de bu duruma anlayış gösterdiğini söylüyor. Eğer eşi zamanında Agir'in bu seçimini onaylamamış olsaydı, Agir tercihini siyasi duruşundan yana yapacağını söylüyor. Her ne kadar tüm hayatını aktivizmine adadığını söylese de, Agir'in kırmızı çizgisi çocukları. Çocukları hasta olduğunda, siyasi arenada ne olursa olsun Agir çocuklarının yanında kalmayı tercih ediyor.

[10] *'Vicdani ve ahlaki sorumluluk'* aktivistlerin çok sık vurguladıkları bir durumdu. Bununla, Kürdistan'da kalan insanlara karşı yerine getirilmesini bir zorunluluk olarak hissettikleri sorumlulukları ifade etmeye çalışmaktadırlar.

Hollanda'daki günlük yaşamlarının aksamamasını isteyen aktivistler -özellikle çocuklu aileler- iyi bir görev dağılımına ihtiyaç duyduklarını söylüyorlar. Metin (57) ve Saadet (55) iki çocukları olan aktivist bir çift. İkisi de eylemlere katılmak istiyor, ancak çocuklarını eylemlere dahil etmek istemiyorlar. Saadet, çocukların kendi hayatları olduğunu söylüyor ve onların hayatlarına saygı duyulması gerektiğini vurguluyor. Onun için çocuklarını etkinliklere getirmiyorlar. Bu nedenle Saadet ve eşi eylemlere dönüşümlü olarak katılıyorlar.

38 yıldır aktivist olan Miran (52), üniversite eğitimini siyasi aktivizmine daha fazla zaman ayırabilmek için bıraktığını söylüyor. Bir sağlık şirketinde müdürlük yapan Miran'ın eşi Gabar da bir Kürt aktivist. Bu bilinçli bir seçim. Çünkü Miran, Kürt aktivizmine olan adanmışlığını ancak onun gibi aktivist bir eşin anlayabileceğini düşünüyor. Miran evlenmeden önce bir dönem gece-gündüz kendini eylemlere göre ayarlıyordu; o zamanlar tüm yaşamı eylemlere endeksli gibiydi. Aile planlaması sürecinde Miran daha çok iş ve ev odaklı planlar yaparken, eşi eylemlere ağırlık vermeye başladı. Bu şekilde hem kendi düzenlerini kurarken, hem de siyasi faaliyetlere ve gösterilere destek sunabiliyorlar. Bu görev paylaşımı aynı zamanda onların işlerine daha iyi konsantre olabilmelerine de yardımcı oluyor ve kendi deyimleriyle *'vicdani sorumluluklarını'* yerine getirmelerini sağlıyor. Yaptığım mülakatlarda Hollandaca öğrenmeyi, iyi entegre olmayı, kendi işini kurup iyi bir gelir elde etmeyi de aktivizminin bir parçası olarak gören aktivistler olduğuna tanık oldum. İyi bir gelir aynı zamanda eylemleri sponsor etme şansı tanıyor ve iyi Hollandaca konuşmak, Kürt meselesini Hollandalılara daha iyi anlatma şansı veriyor. Öte yandan, Hollandaca öğrenmek veya para kazanmak ile ilgisi olmayan aktivistlerle de karşılaştım.

Görüştüğüm Kürt aktivistlerin büyük çoğunluğu, hayatlarının her alanında aktivizmlerini merkeze alarak yaşamlarını organize etmeye çalışıyor. Bunu yaparken zaman zaman ikilemler veya duygusal sıkışmalar yaşadıklarını dile getiren aktivistlerin yanı sıra, aktivizmlerinin günlük yaşamlarına etkisi olmadığını söyleyen ve *'zaten aktivizmin kendi yaşamlarının vazgeçilmez olağan bir parçası olduğunu'* ifade eden aktivistler de var.

Neden Aktivizm?

Yaptığım mülakatlarda aktivist olma ve bunu devam ettirmek için herkesin farklı gerekçeleri olduğu sonucuna vardım. Leyla, 20 yıl önce Hollanda'ya siyasi sığınma talebinde bulunan eski bir gazeteci. Kuzey Kürdistan'daki savaşın buradaki günlük hayatında problemlere yol açtığını söyleyen Leyla, çocuklarının bakımını, işi ve ev yükümlülüklerini kombine etmenin bazen kendisini zor durumda bıraktığını ifade ediyor ve ekliyor: *"Kürdistan'da durum kötüleşince 'otomatik pilot'a geçiyorum"* Bütün bunları yaşarken işyerindeki meslektaşlarına hiçbir

şeyi sezdirmemeye çalışan Leyla, *"Bazen şizofrenik bir hayatım olduğunu düşünüyorum. Bir tarafım kan ağlarken, eylemler, kaygılar, sorumluluklarla boğuşurken, diğer tarafım da işyerinde işini yapıyor, meslektaşlarına güler yüz gösteriyor."*

Peki Leyla neden bu zorluklara katlanıyor? *"Annem, babam, akrabalarım ve arkadaşlarım hala Kuzey Kürdistan'da yaşıyor. Ne zaman Kürtler açısından olumsuz siyasi bir gelişme olsa, ailem için nasıl sonuçları olacağını düşünüyorum. Hele bir de silahlı çatışma olduğunda nefesim ağzıma geliyor, oradaki gelişmelerle arama mesafe koyamıyorum."*

Eylemlere katılma nedenlerini sorduğumda en çok duyduğum motivasyon buydu. Diğer bir motivasyon da Hollanda'ya siyasi sığınmacı olarak gelen aktivistlerin buradaki eylemlerini Kürdistan'da yürüttükleri eylemlerin bir parçası olarak görmeleri. Bu kesim, Hollanda'ya sığınma nedenlerinin ülkelerindeki siyasi duruşları olduğunu vurguluyorlar. Bazen ülkede kalan akrabaların ve yoldaşların *"Avrupa'da bizim için ne yapıyorsun?"* sorusuna cevap olabilme kaygısını da kelime aralarında yakaladığımı söyleyebilirim. Özellikle yeni gelen genç aktivistlerde bu kaygıyı daha çok gözlemledim.

Hollanda'da doğan veya Hollanda'da büyüyen aktivistler de eylemlere katılım motivasyonlarını aileleri, yaşadıkları olaylar veya tanıştıkları kişilere dayandırıyorlar. Dedesi göçmen olan Bêkes (28) için aktivizm bir tür aile geleneği yada *'bir bayrak taşıma'* meselesi. Dedesi, ninesi, annesi ve kendisi ile birlikte üç nesildir eylemlere katıldıklarını söylüyor. Geride bıraktıkları ülkelerinin ve kimliklerinin kaybolmaması için verilen bir mücadelenin sonucu insanların acı çektiğini ve bunun kendisini çok etkilediğini söyleyen Bêkes, yaptığı aktivizm ile onlara destek vermenin *'vicdani bir sorumluluk'* olduğuna inanan aktivistlerden. Bêkes'in eşi de kendisi gibi aktivist. Kürt kurumlarına maddi olarak ellerinden gelen desteği veren çift, orada mücadele eden insanlara minnettarlar, ama Kürdistan'da yaşamak Bêkes ve eşi için şu aşamada mümkün görünmüyor. Zira doğup büyüdükleri ülke Hollanda ve Kürdistan'ı orada yaşayabilecek kadar iyi tanımıyorlar.

Bêkes gibi aktivizmlerini nesiller arası *'bir bayrak taşıma'* görevi gibi gören başka aktivistlerle de tanıştım. Sefkan (52) babasına yapılan zulmün kendisini aktivist yaptığını söylerken, Xanim (28) ailesinin kendisi doğmadan önce aktivist olduğunu ve kendisinin de çocukluğundan beri Kürt aktivizmi ile büyüdüğünü söylüyor.

Sosyal Mesafe İkilemi

Aktivistlerin dikkat çektiği diğer bir ikilem de, Türkler ile olan sosyal mesafe[11] meselesidir. Aktivistlerin, genel anlamda Türk sol gruplarıyla bir sorunları olma-

---

[11] Başer, *Diasporas and imported-conflicts: The case of Turkish and Kurdish second generation in Sweden*, p. 105-125.

dığını, hatta zaman zaman stratejik işbirliği yaptıklarını ve birbirlerinin düzenledikleri eylemlere destek verdiklerini söyleyebiliriz. Ancak, Kürt aktivistlerin özellikle sağ görüşlü Türklerle sosyal bir mesafe koymaya çalıştıklarına tanık oldum. Bu durum pratikte *'Türklerden uzak durmak'* söylemlerindekinden daha karmaşık bir hal alabiliyor. Günlük yaşamdaki mecburiyetler, bazen her iki grubun birbiriyle iletişim kurmasını kaçınılmaz kılıyor.

Jinda (42), yalnız yaşayan ve çalışan bir anne. İşi gereği ehliyet alması zorunlu hale geldiğinde Hollandacası çok iyi olmadığı için Kürtçe bilen bir sürücü okulu bulmaya çalışmış. Bulunduğu bölgede Kürtçe sürücü okulu bulamayınca Türkçe bir sürücü okuluna kaydını yaptırmış. İlk gün hocasına HDP'li bir Kürt olduğunu söyleme ihtiyacı hisseden Jinda, daha sonraki dönemde ne kendisinin ne de hocasının siyasi konularla ilgili konuşmadıklarını söyledi. Jinda ikisinin de bu konudan uzak durmaları gerektiğine dair yazılı olmayan bir anlaşma varmış gibi davrandıklarını söylüyor.

Zuhat (62) bunun *'stratejik bir işbirliği'* olduğunu vurgulayarak aradaki uçurumu yumuşatmaya çalışıyor. Zuhat ve konuştuğum diğer aktivistler bu tür *'stratejik işbirlikleri'*nin kaçınılmaz olduğunda hemfikirler. Zaman zaman çatışan, kavga eden bu iki grubun kendi deyimleri ile *'stratejik işbirliği'* yapıp pratik konularda beraber hareket etmelerini, aktivizmi günlük yaşamla entegre etmenin ne kadar zor olduğuna kanıt olarak görüyorum. Hiçbir şeyin ne tam siyah ne de tam beyaz olduğunu saha çalışmam döneminde defalarca gözlemledim. Bu tür *'stratejik işbirlikleri'*nin', insanların aktivizmlerine ya da davalarına bağlılık dereceleri ile alakalı olmadığını buraya not düşmek isterim.

Sonuç

Hollanda Kürt diasporasının bir parçası olan Kürt aktivistlerin, Kürdistan'daki savaşın ve orada yürütülen mücadelenin sonuçlarını günlük olarak yaşamlarında hissettiklerine saha çalışmamda defalarca tanıklık etme olanağım oldu. Aktivistler, geride kalan akrabaları ve savaş ortamında yaşayan Kürt halkı için üzüntü, korku ve endişe duyduklarını ve bu duyguların günlük hayatlarının bir parçası olduğunu, zaman zaman buradaki hayatlarını Kürdistan'daki gelişmelere göre planladıklarını gözlemledim.

Eylemlere katılım, bazen günlük, sosyal veya ekonomik hayatlarını pahasına dahi olabiliyor. Bazı aktivistlerin eylemlere yükledikleri anlam, partner seçimi, meslek tercihleri veya iş kurma gibi konularda da etkili olabiliyor. Sosyal medya aracılığıyla, Kürdistan'daki aileleri ve arkadaşları ile iletişimlerini sürdüren ve gelişmeleri takip eden aktivistler, duygusal olarak savaşın bir parçası olmaya devam ediyorlar. Bu nedenle savaş, Hollandalı Kürtlerin günlük yaşamlarında kalıcı bir yer işgal ediyor.

Davalarına ne kadar *'adanmış olunursa olunsun'*, aktivistlerin zaman zaman aktivizmleri ile bağdaşmayan günlük seçimler yapmak zorunda kaldıklarını ve günlük yaşamlarını idame ettirebilmek için pratik çözümler ve günlük stratejiler geliştirdiklerini, zaman zaman Kürdistan'daki durum ne kadar vahim olursa olsun önceliklerini ailelerinden ve çocuklarından yana yaptıklarını gözlemledim.

DEVLETLER, SINIRLAR VE JEOPOLİTİK İLİŞKİLER

CUMHURİYETİN KÜRT SORUNU VE JEOPOLİTİK

Can Cemgil[1]

Giriş

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren, özellikle 1980'lerden başlayarak bugünü de içine alan 40 yıllık bir zaman diliminde, konuyla ilgilenen pek çok kişi tarafından Türkiye Cumhuriyeti'nin en önemli sorunu[2] olarak tanımlanan Kürt sorunu, çeşitli çözüm girişimlerine rağmen hala ülkenin "en zorlu ve müzmin siyasi meselesi"[3] ve "en ciddi iç zorluk"[4] olmayı sürdürüyor. Bunun yanında Kürt sorununun çözümü sıklıkla çok-kültürlülük, demokrasinin yerleşmesi, ekonomik istikrar/sürdürülebilirlik ve dış politikada etkinlik gibi Türkiye Cumhuriyeti özelinde olumlu anlamlar atfedilen bazı hedeflere ulaşmanın bir önkoşulu olarak görülmüştür.[5] Farklı bir deyişle, Kürt sorunu çözülmeden demokrasi ve barışın tam anlamıyla tesis edilemeyeceği yaygın kabullerden biri haline gelmiştir. Dolayısıyla belki de veciz ifadesiyle Kürt sorunu aslında artık Türk sorunu haline de gelmiştir.[6]

Diğer yandan, Türkiye Cumhuriyeti için bir varoluş meselesi olarak tezahür eden Kürt sorunu çoğu kez ister resmi ideolojinin taraftarları, ister yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi konuyla daha eleştirel bir angajmana girenler arasında olsun bir "iç mesele" olarak görülmektedir. Bunun alınan politik pozisyonla olduğu kadar sosyal bilimlerde yaygınlıkla gözlemlenen bir sorun olan metodolojik

[1] Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[2] Hamit Bozarslan, "Kurds and the Turkish State," Reşat Kasaba (der.), *The Cambridge History of Turkey, cilt 4: Turkey in the Modern World* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

[3] Cengiz Gunes ve Veli Yadirgi, "Introduction: The Transformations in Kurdish Politics and Society in Turkey Since 2000," *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, vol. 22, no. 6, 2020, p. 717-729.

[4] David McDowall, *A modern history of the Kurds*, Londra: IB Tauris, 2004.

[5] Bkz., E. Fuat Keyman, "Rethinking the 'Kurdish question' in Turkey: Modernity, citizenship and democracy," *Philosophy & Social Criticism* vol. 38, no. 4–5, 2012, p. 467–476.

[6] Barış Ünlü, "The Kurdish struggle and the crisis of the Turkishness Contract," *Philosophy & Social Criticism*, vol. 42, no. 4–5, 2016, p. 397–405; Taha Parla, *Türk Sorunu, Siyasi Yazılar 2: 1998-2017*, İstanbul: Metis, 2018.

milliyetçilikle ve bununla akraba kavramlar olan metodolojik ülkeselcilik veya teritoryalizm, metodolojik toplumsalcılık veya teritoryal tuzak gibi kavramlarla da yakından ilgisi vardır. Özetle, insanın siyasi, toplumsal ve coğrafi varoluşunu, başat analiz birimini devlet, millet, toplum veya ülke olarak görerek bunlara indirgeyen yaklaşımların ortak yanılgısına işaret eden bu durum, Türkiye'nin Kürt sorununun da bu parametrelerin dayattığı sınırların getirdiği kısıtlar çerçevesinde ele alınmasına ve jeopolitik ya da uluslararası yönün ihmal edilmesine neden olmaktadır.[7]

Bununla birlikte, Türkiye'nin Kürt sorununu sadece bir iç mesele olarak görmeyen hatırı sayılır bir literatür de mevcuttur. Her ne kadar eskiden bir etnopolitika meselesi olarak ele alınsa da, artık özellikle Recep Tayyip Erdoğan yönetiminin etrafında kümelenen geniş bir koalisyonun Kürt sorununu son yıllarda jeopolitikleştirdiğine ilişkin değerlendirmeler bulunmaktadır.[8] Ayrıca Kürt sorununun uluslararası boyutuna odaklanan, 1980'lerden itibaren 'Kürt sorununun uluslararasılaşmasını'[9] ya da sürgündeki/diasporadaki Kürtlerin Avrupa'daki ve Türkiye'deki etkisini ele alan başka çalışmalar[10] da yayınlanmıştır. Ciddi boyutta bir Kürt nüfusa sahip Türkiye, Suriye, Irak ve İran gibi ülkelerin bölgesel politikalarında ya Kürt karşıtı işbirlikleri ya da birbirine zarar vermek için Kürtlerin azınlık olduğu devletlere karşı o devletlerde yaşayan Kürtlere geçici destek vermekle şekillenen çeşitli jeopolitik durumlar üzerinden Kürt sorununun bahse konu devletler arası ilişkileri etkilediğini gösteren çalışmalar mevcuttur.[11] Yine Çiçek'in ifadesiyle bu ülkelerdeki Kürtler, bu devletlerin 'iç ve dış politikalarını'

---

[7] Bu kavramlar ve eleştirel değerlendirmeleri şu kaynaklarda bulunabilir: metodolojik milliyetçilik için bkz. Herminio Martins, "Time and theory in sociology," J. Rex (der.) *Approaches to Sociology* içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 246-294; Daniel Chernilo, "The critique of methodological nationalism: Theory and history," *Thesis Eleven*, vol. 106, no. 1, 2011, p. 98-117; metodolojik teritoryalizm için bkz., Neil Brenner, "Beyond State-Centrism? Space, Territoriality, and Geographical Scale in Globalization Studies," *Theory and Society*, vol. 28, no. 1, 1999, p. 39-78; teritoryal tuzak için John Agnew "The territorial trap: The geographical assumptions of international relations theory," *Review of International Political Economy*, vol. 1, no. 1, 1994, p. 53–80.

[8] Mesut Yeğen, "Ethnopolitics to geopolitics: the Turkish State and the Kurdish question since 2015," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2022, çevrimiçi DOI: 10.1080/13530194.2022.2043146.

[9] Cengiz Güneş ve Welat Zeydanlıoğlu, "Introduction: Turkey and the Kurds," Cengiz Gunes ve Welat Zeydanlıoğlu (der.) *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation, and Reconciliation* içinde, Oxon: Routledge, 2014, p. 1-20.

[10] Bahar Baser, *Diasporas and homeland conflicts: A comparative perspective, Surrey*: Ashgate, 2015; McDowall, *A Modern History of the Kurds*, London: I.B Tauris, 2004.

[11] Güneş Murat Tezcür, "A Century of the Kurdish Question: Organizational Rivalries, Diplomacy, and Cross-Ethnic Coalitions," *Ethnopolitics*, vol. 18, no. 1, 2018, p. 1-12; Yeğen, "Ethnopolitics to Geopolitics," p. 6.

etkilemeye devam eder ve hatta aralarındaki ilişkilerin 'birincil' belirlenimi olmayı sürdürür.[12] Literatürün en erken ve belki de en vurgulu şekilde Türkiye'nin Kürt sorununun jeopolitik ve uluslararası boyutunu konu edinen çalışması ise elbette İsmail Beşikci'nin Kürdistan'ı bir 'devletlerarası sömürge' olarak incelediği klasik çalışmasıdır.[13]

Mekansallaşma Stratejilerinin Diyalektiği Olarak Jeopolitik

Alanda meselenin jeopolitik veya uluslararası yönüne bakan çalışmaların artmasına rağmen, büyük ölçüde jeopolitik kavramının olumsuz ve şedit çağrışımları nedeniyle Türkiye'nin Kürt sorununun jeopolitik bir analizi eleştirel araştırmacılar arasında pek yapılmamıştır. Resmi siyasi pozisyonun zaten tarih boyunca ayrılıkçılık, bölücülük, dış güçlerce desteklenen terörizm gibi kötüleyici terimler etrafında şekillendirdiği askerileştirilmiş bir yaklaşımla meseleye yaklaştığı düşünülürse[14], özellikle Kürt sorununu eleştirel bir perspektiften inceleyen araştırmacıların jeopolitikten kaçınmaları daha anlaşılır hale gelir. Bu durum, genellikle mutlak ve değişmez görülen fiziki coğrafyanın modern ulus devletlere dayattığı bir dizi kaçınılmaz düşünme ve eylem biçimine, devletler arasındaki stratejik rekabete ve mücadeleye atıfta bulunan jeopolitiğin klasik anlamıyla ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin konuyu derinlemesine tartışan Mesut Yeğen, her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt sorununun bölgesel, devletlerarası, uluslararası, ulusüstü ve ulusaşırı boyutlarına temas ettiyse de, geleneksel anlamın ötesine geçemeyerek jeopolitik olanı "Türkiye devletinin Kürt nüfusun bulunduğu veya komşu olduğu, Türkiye dışındaki toprakları işgal ederek ... Suriye ve Irak devletlerinin Kürt nüfusun bulunduğu topraklarındaki işlevlerini üstlenmesi ve mekan ile nüfusu Türkiye dışındaki Kürtleri kontrol altında tutma yolunda önemli araçlar olarak kullanması" şeklinde tanımlar.[15]

Fakat Agnew tarafından yaklaşık 20 yıl önce hatırlatıldığı üzere, jeopolitik kavramı mutlaka yüz yıldan uzun bir süre önce edindiği anlamıyla kullanılmak zorunda değildir.[16] Bu yazı özelinde de jeopolitik kavramı çok daha geniş bir anlamda, yani sosyal faillerin kendilerini toplumsal olarak yeniden üretirken geliş-

---

[12] Cuma Çiçek, *The Kurds of Turkey: National, Religious and Economic Identities*, Londra: IB Tauris, 2017, p. 22.

[13] İsmail Beşikci, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, İstanbul: Alan, 1990.

[14] Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim, 2006; Yeğen, "Ethnopolitics to Geopolitics."

[15] A.g.e., 10.

[16] John Agnew "Is 'Geopolitics' a Word that Should be Endowed only with the Meaning it Acquired in the Early Twentieth Century?" *Progress in Human Geography*, vol. 28, no. 5, 2004, p. 634–637.

tirdikleri ve uyguladıkları mekansallaşma, mekan kurma ve dünya kurma stratejileri anlamında kullanılacaktır.[17] Böyle geniş bir anlamda kullanıldığında jeopolitik mekanla ilgili her tür stratejiyi kapsamı içine alır ve dolayısıyla Türkiye'nin Kürt sorununun başından itibaren de, bugün de jeopolitik olduğunu iddia edebilmemize imkan verir. Bunun da ötesinde aşağıdaki örneklerde de kısaca görülebileceği gibi, terimin geleneksel anlamıyla dahi Kürt sorunu başından beri jeopolitiktir. Ayrıca bu tür bir kavramsallaştırma, jeopolitiğin sadece 'dışarı'ya dönük bir strateji seti olarak tanımlanmasının, metodolojik milliyetçiliğin ve ülkeselciliğin ötesine geçmeye izin verir. Yani jeopolitik ne sadece devletlerarası ilişkilere ve rekabete, ne bu ilişkilerin ve rekabetin 'içeride' sebep olduğu gelişmelere, ne de 'içerideki' gelişmelerin bu ilişkilere ve rekabete olan etkisine indirgenebilir. Bunlarla birlikte, fakat bunların da ötesinde, burada kullanıldığı şekliyle jeopolitik, 'iç-dış' ayrımı gözetmeksizin her tür rekabet halindeki mekansallaşma stratejisine ve bu stratejilerin diyalektik etkileşimine atıfta bulunur. Metnin kalan kısmında da Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt sorununun her zaman jeopolitik bir mesele olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyete Türkiye'nin Kürt Sorununun Jeopolitiği

Osmanlı İmparatorluğu'nun Safevi İmparatorluğu'na karşı Kürt toprakları ve nüfusu üzerindeki mücadelesinden, Tanzimat'la birlikte 19. yüzyıl boyunca yeniden merkezileşme çabalarına, Hamidiye Alayları'nın kurulmasından ve Aşiret Mektepleri'ne Kürt öğrencilerinin kabul edilmesinden İttihat ve Terakki Partisi'nin Türkleştirme politikalarına, Kürtler ile Kemalistler arasında tesis edilen 'zımni sözleşme'den[18] Cumhuriyet dönemindeki isyanlara ve bugüne kadar jeopolitiğin Kürt sorunundaki kurucu rolü gözlemlenmektedir. İdris-i Bidlisi'nin diplomatik girişimleriyle Kürt beylerinin bir kısmının Osmanlı tarafına geçmesi her ne kadar Bidlisi tarafından dinsel/kimliksel bir tercih olarak sunulduysa da, aynı dönemde Kürt beylerinin imparatorluklar arasında çift yönlü taraf değiştirmiş olması ancak dönemin jeopolitik güç ilişkileri ve siyasi stratejileri ile açıklanabilir.[19] Benzer şe-

[17] Daha geniş bir kavramsal tartışma için bkz., Can Cemgil, "The Geopolitics of Democratic Confederalism in Syria: Geopolitics as the Interplay of Multiple Strategies of Spatialisation," *Geopolitics*, vol. 26, no. 4, 2021, p. 1046-1074.

[18] Hamit Bozarslan, "Kurdish Nationalism in Turkey: From Tacit Contract to Rebellion (1919-1925)," Abbas Vali (der.), *Essays on the Origins of Kurdish Nationalism* içinde, Costa Mesa, CA.: Mazda, 2003; p. 163-190.

[19] Yalçın Çakmak ve Tuncay Şur, "Margins of allegiance and revolt: Relations between Kurdish tribes and the state from the late Ottoman period to the early modern republic," *International Journal of*

kilde Osmanlı İmparatorluğu'nun jeopolitik rekabette karşı karşıya kaldığı basınca yanıt vermek üzere geliştirdiği merkezileşme stratejisi, hem basıncın kendisi hem de uygulanan strateji bakımından jeopolitiğin kurucu rolünü açıkça gösterir. Modern anlamda Kürt milli hareketinin oluşumunda kilit önemde görülebilecek Şeyh Ubeydullah isyanına geldiğimizde, hem daha geniş dünya siyaseti bağlamında Osmanlı-Rus rekabeti, genel merkezileşme baskısı, sınır bölgesinde iki ülkenin topraklarına yayılmış olan bir isyan olması ve özetle çatışma halindeki mekansallaşma stratejilerinin bir diyalektiği olması bakımından isyanın ve onu ören koşullarla birlikte sonuçlarının jeopolitik niteliği açıkça ortaya çıkar.[20] Tanzimat'la birlikte Avrupa ve Rusya'dan gelen klasik jeopolitik basınca karşılık merkezileşme stratejisi Osmanlı İmparatorluğunun taşrada mekansallaşma stratejisinin kurucu unsuru olduğu gibi, Kürt beylerin buna verdiği cevap da öyledir. Aynı şekilde Birinci Dünya Savaşı'na gidilen yıllarda ve savaş yıllarında gerçekleşen Ermeni soykırımı sırasında İttihat ve Terakki'nin Kürtleri içeren politikaları da, Kürtlerin bu politikayı karşılıksız bırakmaması da jeopolitiğin sadece dışsal bir bağlam olmaktan öte kurucu niteliğini gözler önüne serer. Öte yandan, 1919 ile 1922 arasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun neredeyse bir 'fetret devri'[21] yaşadığı esnada, Kürtlerin jeopolitik duruma göre oluşan bu ortamı bir fırsata çevirip devlet kurmaya yönelik bir mekansallaşma stratejisi izlemek yerine Hamit Bozarslan'ın deyimiyle Kemalistlerle zımni bir sözleşmeyle ittifaka girmesi klasik jeopolitik kavramsallaştırmasının geçerliliğini sorgulanır hale getirir.[22] Bir kez daha, Cumhuriyetin kuruluşuna giden yıllarda Türkiye'nin Kürt meselesinde hem Kemalist milli güçlerin hem de Kürtlerin toplumsal yeniden üretim stratejileri, kaynakları ve sonuçları bakımından ciddi ölçüde jeopolitik nitelik taşır.

Zımni ittifaktan isyan dönemine geçişle[23] şekillenen erken Cumhuriyet döneminde ise hem zımni ittifak dönemindeki beklentilerinin Cumhuriyetin kurucuları tarafından karşılanmaması hem de Ermenilerin başına gelenin kendi kaderlerini de belirleyeceği kaygısı Kürtlerin merkezi Cumhuriyet idaresine isyan yoluna başvurmasıyla sonuçlanmıştır. Her ne kadar etnik ve mezhebi kompozisyonu farklı olsa da Cumhuriyetin kuruluşundan sonra yaşanan üç Kürt isyanı bu dönemin şekillenmesinde ve Cumhuriyet kadrolarının meseleye bakışında kilit rol oynamıştır. Artık bir ulusal devlet olarak tesis edilen Türkiye Cumhuriyeti'nin

Conflict and Violence, vol. 16, 2022, p. 3; Can Cemgil, "The geopolitics of Turkey's Kurdish question," Nikos Christofis (der.), *The Kurds in Erdogan's 'New' Turkey* içinde, Oxon: Routledge, 2021, p. 187.

[20] İsyanın bağlamı, kaynakları, gelişimi ve sonuçlarıyla birlikte uluslararası ve jeopolitik niteliğine ilişkin etraflı bir tarihsel değerlendirme için bkz., Sabri Ateş, "The Sheikh Ubaidullah Rebellion of 1880," Gareth Stansfield ve Mohammed Shareef (der.) *The Kurdish Question Revisited* içinde, New York: Oxford University Press, 2017, p. 159-171.

[21] Bozarslan, "Kurds and the Turkish State."

[22] Bozarslan, "Kurdish Nationalism in Turkey."

[23] A.g.e.

sınırları da imparatorluk sınırlarından farklı olarak en azından prensipte sabitlenmiş, Kürtlerin olağan ticaret faaliyeti kaçakçılığa, aile ziyaretleri ve sınırın diğer tarafındaki tarımsal faaliyeti ise sınır ihlaline dönüşmüştür. Özetle, bir ulusal devletin alameti farikalarından olan üzerinde egemenlik tesis edilen nüfus ve coğrafyanın örtüşmesi ilkesi, Cumhuriyetin Kürt nüfusu için geçerli değildi.

Cumhuriyetten Bugüne Kürt Sorununun Jeopolitiği

Her ne kadar Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte, klasik anlamıyla jeopolitiğin Kürt meselesindeki belirleyici rolü azalmış ve mesele bir iç soruna dönmüş gibi görünse de, aslında yine hem klasik hem bu yazıda kullanıldığı anlamda jeopolitik Kürt sorununun kurucu bir unsuru olmaya devam etmiştir. Klasik anlamıyla zaten yeni kurulan bir Cumhuriyet için ulusal birliği kuvvetlendirmek ve sınırlar içinde mutlak egemenlik tesis etmek için 'dışarı'nın kurucu etkisini dikkate alan bir idare vardı. Fakat yeni Cumhuriyetin Kürt sorununa yönelik bakışının etnopolitik ve asimilasyona yönelik nitelikleri, meselenin jeopolitik niteliğinin gözden kaçmasına izin vermemeli. Bu dönemde, isyanların büyük bir şiddetle bastırılmasının yanı sıra, bu etnopolitik stratejinin en temel unsurlarından biri jeopolitikti. 1934 İskan Kanunu ve alakalı uygulamalarda, hatta daha öncesinde 1925 Şark Islahat Planında ve Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde uygulanan iskan ve nüfus hareketi politikalarında bu jeopolitik nitelik açıkça görülür.[24] Bu dönemde, ulus kurulumuna eşlik eden mekânsal homojenleştirmenin yanı sıra Cumhuriyetin Kürt sorunu etrafındaki mekansallaşma stratejisini oluşturan zorunlu nüfus hareketleri, yer isimlerinin değiştirilmesi, köy idari yapılarının ulusal perspektifle tesis edilmesi gibi politika ve uygulamalar, görece bütünleşmiş ve tahkim edilmiş bir ulusal coğrafya söz konusu olduğunda ve devlet etnopolitik amaçlar güttüğünde bile geniş anlamıyla jeopolitiğin, yani mekansallaşma stratejisinin asli konumunu ortaya koyar.[25]

Hamit Bozarslan'ın dönemselleştirmesiyle 1938-1961 arasındaki devletin belli ölçülerde önde gelen Kürt isimleri siyasi alana dahil etmesiyle şekillenen 'sükûnet dönemi'ni,[26] Kürt hareketinin sol içinde yeniden şekillendiği[27] 1961'den 1980 dar-

[24] Çakmak ve Şur, "Margins of Allegiance and Revolt," p. 10-12.

[25] Türkiye'nin Kürt sorunu bağlamında uyguladığı iskan politikalarına ve daha genel mekânsal stratejilerine ilişkin kapsamlı ve özgün bir çalışma için bkz., Joost Jongerden, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Leiden: Brill, 2007. Mecburi iskan politikaları ve uygulamalarına dair klasikleşmiş bir değerlendirme için bkz., İsmail Beşikci, *Bilim Yöntemi, Türkiye'deki Uygulama: Kürtlerin 'Mecburi İskan'ı*, İstanbul: Komal, 1977.

[26] Bozarslan, "Kurds and the Turkish State."

[27] Bkz., Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya "Born from the left: The making of the PKK," Marlies Casier ve Joost Jongerden (der.), *Nationalisms and politics in Turkey: Political Islam, Kemalism and*

besine kadarki 'yenilenme dönemi' izledi. Sükûnet döneminin jeopolitik belirleyenleri arasında devletin isyan bastırma kapasitesinin yüksekliğinin ortaya çıkması, sürgün ve zorunlu nüfus hareketleriyle belli bir sonuç alınmış olması ve genel olarak İkinci Dünya Savaşı'nın ve onu hazırlayan makro jeopolitik koşullar sayılabilir. Bozarslan'ın en önemli gördüğü etken[28], çok partili siyasete geçilmesinin ardından Demokrat Parti'nin belli başlı Kürt liderlerini sisteme dahil ederek daha şiddetli hareketlerin önünü alması dikkate alındığında, genel olarak Türkiye'nin Soğuk Savaş'ın makro jeopolitik ortamında mekânsallaşma stratejisini Batıya yönelerek kurmasının belirleyici katkısının açık olduğu görülür. Aynı şekilde, yenilenme dönemi de hem Türkiye'nin Soğuk Savaş sırasındaki stratejileri, hem de Kürtlerin yine aynı bağlamdaki sola temayülü nedeniyle makro jeopolitik koşulların önemli rol oynadığı bir dönem olmuştur. Askeri darbenin yaşamın tüm alanlarını dönüştürdüğü 1980'lerde ise Kürt sorununa damgasını vuran, Abdullah Öcalan liderliğinde PKK tarafından devlete karşı özellikle Kürt coğrafyasında başlatılan gerilla savaşı oldu ve bugüne kadar da Kürt sorunundan bahsederken bu savaştan bahsetmek kaçınılmaz hale geldi. Fakat 1990'lardan itibaren bir yandan küresel jeopolitik dönüşürken, diğer yandan Kürt sorununun jeopolitiği de çeşitli dönüşümlere uğradı. 1980'ler ve 1990'lar boyunca Türkiye-Suriye gerilimini avantaja dönüştüren PKK, Suriye'de görece güvenli bir liman bulurken, diğer yandan 1990'larda Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle sosyalist soldan inşa edilen örgüt dili de değişimlere uğramaya başladı.[29] 1999'da Öcalan'ın yakalanmasını izleyen yıllarda geçirdiği ideolojik ve entelektüel dönüşümle birlikte, Arap coğrafyasında ve özellikle Suriye ve Irak'ta yaşanan gelişmeler sonucunda örgütün de mekansallaşma stratejisi değişti ve bugün artık demokratik konfederalizm ile tanımlanan bir mekansallaşma stratejisi benimsendi.[30]

Sonuç

Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bugüne Türkiye'nin Kürt sorununda geldiği nokta, bir yandan muazzam jeopolitik dönüşümlere işaret ederken, diğer yandan sık sık tekrarlanan ve bu yönüyle bir kısır döngü yaratan bir sıkışmışlık hali de teşkil ediyor. Cumhuriyetin yüzüncü yılında, hem küresel hem

---

the Kurdish issue içinde, New York: Routledge, 2011, p. 123–42.

[28] Bozarslan, "Kurds and the Turkish State, " p. 343-44.

[29] Bu değişim ve nedenlerine ilişkin bir tartışma için bkz., Cemgil, "The Geopolitics of Democratic Confederalism." Ayrıca bkz., Cengiz Güneş, *The Kurdish National Movement in Turkey: From Protest to Resistance*, New York: Routledge, 2012.

[30] Bu yazıda öncelikli amaç Türkiye'nin Kürt sorununun jeopolitiğini açıklamaktan ziyade, bu sorunun her daim önemli bir jeopolitik boyutu olduğunu göstermektir. Türkiye'nin Kürt sorununun jeopolitiğine ilişkin daha detaylı bir tartışma için bkz., Cemgil, "The geopolitics of Turkey's Kurdish question" Demokratik konfederalizmin jeopolitiğine dair bir değerlendirme içinse bkz., Cemgil, "The Geopolitics of Democratic Confederalism."

de bölgesel jeopolitikte yaşanan gelişmeler her ne kadar sorunun çözümü için fırsatlar sunsa da Türkiye'de ne siyasi iktidar ne de bu kilit eşikte muhalefet bu fırsatları değerlendirecek özgünlükte bir mekansallaşma stratejisi geliştirmeye yakın görünüyor. Tam tersine, sorun askerileştirilmiş bir mesele olarak görülmeye devam ediyor. Sorunun kaynağında jeopolitik olduğu gibi, çözüm de mekanı doğal sınırları olmayan açık ve dinamik, insan yapımı bir toplumsal inşa olarak gören bir mekansallaşma stratejisinde olabilir. Böylece küresel jeopolitikte arifesinde olduğumuz büyük değişimler, bir tehdit olduğu gibi barışın tesisi için bir fırsat da yaratabilir.

CUMHURİYET, KÜRT SORUNU VE ULUSLARARASI BELİRLEYİCİLİK

Jan Yasin Sunca[1]

Giriş

Kürt sorunu uluslararası bir kendi kaderini tayin edememe sorunudur. Aktörlerin siyasal pratikleri ve sorunu anlamlandırma biçimlerine bakıldığında hem başta Türkiye Cumhuriyeti olmak üzere ilgili devletler açısından, hem Kürtler adına mücadele eden örgütler ve hareketler açısından, hem de bölge dışı aktörler açısından sorunun sınır-aşırı, bölgesel ve küresel boyutları hep belirleyici olageldi. Çünkü Kürt sorununun üzerine inşa olduğu sınır-aşırı zemin, bahse konu olan bütün aktörlerin 'sorun' ile bağlantılı olarak yaşanacak olası dönüşümleri göz ardı edemeyeceğine işaret etmektedir. Aktörler bir taraftan olası dönüşümlerin sonuçlarından ürktüğü ve dolayısıyla sorunu bir ontolojik güvenlik (ya da varlık yokluk) problemi olarak algıladığı diğer taraftan da tarihsel olarak bu dönüşümleri yönlendirmeye çalıştığı söylenebilir. Ama buna rağmen uluslararası hukuk, *de facto* siyasal pratik ile çelişkili bir biçimde, Kürt sorununu tek tek devletlerin iç güvenlik sorununa indirgedi.[2] Yani ulusal egemenlik ilkesi batının batıdışı dünya ile sorunlarını kısmi olarak çözdüyse de içeride yeni çatışmalar üretti. İşte tam olarak bu çelişki, yani bölgesel bir sorun olan ve küresel düzeyde çözüm gerektiren Kürt sorununun Türkiye Cumhuriyeti'nin (ve Kürt siyasal alanındaki diğer devletlerin) sınırları içerisine atılması, en az 100 yıllık bir çatışmanın da tarihidir. Ancak yazının geri kalanında savunacağım gibi, Cumhuriyet ile Kürtler arasındaki etkileşim, bu süre zarfında bölgesel ve uluslararası kaynaklara dayanarak dönüştü: Kürt sorununun temel dinamikleri uluslararası sömürgecilik ile iç-içe geçen çatışma ve müzakere süreçleri içerisinde doğdu, ulus-devlete dayalı küresel sistem içerisinde dönüşüme uğradı ve 2000'lerin başından itibaren yeniden müzakere edilmektedir.

---

[1] Bielefeld Üniversitesi, Sosyoloji fakültesi, "Dünya Siyaseti" araştırma grubu.

[2] Kürt sorunun inşasına dair daha detaylı bir tartışma için bkz., Yasin Sunca, *Küresel Dünyanın Bölgesel Kürt Sorunu: Zihniyetler, Siyasetler, Jeopolitik Dinamikler*, İstanbul: Hafıza Merkezi, 2022, s. 15–36.

Kürt Sorununun İnşası

Kürt sorunu, küresel düzeyde gerçekleşen imparatorluklardan ulus-devletlere geçiş sürecinin doğrudan bir sonucudur. Avrupa'daki sömürgeci imparatorlukların ulus-devletlere dönüşmesi ve sömürgelerinin formel dekolonizasyon süreçleri içerisinde bağımsızlık kazanması küresel düzeyde ulus-devlet merkezli bir düzen inşa etti.[3] Benzeri süreçler yaşayan Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılda Avrupa karşısında askeri, politik ve ekonomik alanlarda gerilemesine karşı geliştirdiği defansif modernleşmeden dolayı merkez dışındaki siyasi otoriteleri engellemesi[4], o dönem var olan özerk Kürt beyliklerinin de son bulmasıyla sonuçlandı. Tıpkı diğer halklar gibi, modernize olmuş Kürt öncüleri de özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısı ve 19. yüzyılın başından itibaren uluslaşmayı hedefleyen çeşitli siyasi ve kültürel faaliyetlerin içindeydiler; ancak bu çabalar da sonuçsuz kaldı.[5] Yani Kürt sorununun uzun erimli tarihsel kaynakları küresel düzeyde ulus-devletlerin imparatorluklarla yer değiştirmesiyle doğrudan alakalıdır.

Kürt sorununun bugünü de belirleyen temel dinamikleri, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Ortadoğu'nun tamamında gerçekleşen Avrupa-merkezci modernleşme süreci içerisinde inşa oldu. Ermeni soykırımı ve Anadolu'nun gayri Müslümlerden "arındırılması" 1921 Anayasası'ndaki İslam birliğinde temsil ediliyordu. Kısmi bir anti-emperyalist karaktere sahip olarak gelişen Türkiye'nin "Kurtuluş Savaşı", bu İslam birliğine dayandığı için Kürtlerin büyük oranda desteğini almıştı. 1923'te Cumhuriyet'in ilanı ve müteakip 1924 Anayasası ise ulus-devlete ruh verecek olan Türk etnik kimliğinin üstünlüğünün inşasıydı.[6] Merkezileşmiş bir hiyerarşik ağlar bütünü olarak Türkiye Cumhuriyeti, ideolojik bir Türk milliyetçiliği, Sünni İslam'ı imtiyazlı kılan riyakâr bir laiklik anlayışı, kapitalist ekonomi ve bunların koruyuculuğuna soyunan başta ordu olmak üzere çeşitli devlet kurumları üzerinden şekillendi. Avrupa'da, Fransız Devrimi çerçevesinde ortaya çıkan aristokrasiye karşı eşit vatandaşlık esasına dayalı milliyetçilik (*civic nationalism*), Türkiye'de Türk etnik kimliği olarak zorla icra edildi ve Kürt kimliği bir güvenlik sorununa indirgenerek yasaklandı. Kürt sorununun ortaya çıkışı, sadece siyasal pratiklerde değil, aynı zamanda tahayyülü itibariyle de Batı-merkezci kolonyal bir uluslararası inşadır.

[3] Ajay Parasram, "Postcolonial Territory and the Coloniality of the State," *Caribbean Journal of International Relations & Diplomacy*, vol. 2, no. 4, 2014, p. 29.

[4] Eren Duzgun, "Capitalist Modernity a La Turca: Turkey's 'Great Transformation' Reconsidered," *Critical Sociology*, vol. 39, no. 6, 2013, p. 7–9. DOI: https://doi.org/10.1177/0896920512451605.

[5] Burada, bu öncülerin çabaları örgütsüzlükleri, Kürdistan ile bağlarının sınırlı olması ve buna karşı yerellerde hâkim olan *axa* ve *şêx*lerin İslam ümmetine ve Osmanlı'ya olan bağlılıkları gibi sebeplerle sonuçsuz kaldı. Bkz. Hakan Özoğlu, "'Nationalism' and Kurdish Notables in the Late Ottoman – Early Republican Era," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 33, no. 3, 2001, p. 383–409.

[6] Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.

Buna karşı Kürt siyasal hareketleri de farklı karakterlerde direnişler örgütlediler. Nitekim 1938'e kadar da ciddi bir direniş vardı. *Şêx Seîd* öncülüğündeki Kürt hareketi genel itibariyle Kuzey Kürdistan içinde sınırlı kalmışsa da Xoybûn Hareketi'nin ve Ağrı İsyanının sınır aşırı karakterleri de yine devletler arası anlaşmalarla tamamen ortadan kaldırılmıştı. Başta 1937-38 Dersim Soykırımı olmak üzere Kuzey Kürdistan'ın tamamında cumhuriyetin temel çabası kendi "sömürgesini medenileştirme" olarak tanımlanabilir. Diğer amaçlarının yanı sıra Sadabad (1937) ve Bağdat (1955) paktları devletlerin kendi aralarında Kürt sorununu kontrol ve koordine etmelerini sağlayan anlaşmalardı. 1923'ten sonra atılan adımların tamamı Kürtlerin haklarını ve taleplerini devletlerin varlığının karşısına yerleştiren özelliklere sahiptir.[7] 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezileşme politikasıyla başlayan ve 1938'de Dersim Soykırımı ile noktalanan bu süreç bölgesel Kürt sorununun temel dinamiklerini inşa etti.

Dönüşümler

Cumhuriyet'in 1950'lerden 1980'e kadar Kürtlerle ilişkisini belirleyen temel küresel dinamik Türkiye'nin kuruluş kodları ile etkileşime geçen Soğuk Savaş şartlarıdır. Cumhuriyet, 1950'lerden itibaren her 10 yılda bir askeri darbeler yaşayacaktı; çünkü Türkiye'nin kuruluşundan itibaren var olan üç temel siyasal-ideolojik küme, küresel politik koşullarla etkileşim halinde darbeleri ideolojik ve politik re-stabilizasyon için vazgeçilmez kılacaktı. Bunlar devletin merkezi ideolojisi olan Kemalizm, sürekli bir ideolojik baskı altında tutulan muhafazakâr siyasal gelenek ve nispeten daha küçük, ama zaman zaman oldukça öne çıkan Kürt hareketleri ve sol akımlardır.[8]

Almanya ve İtalya'daki ırkçı/faşist tecrübeler sonrasında tek lidere dayalı yönetimler yerini çok partili temsili demokrasilere bırakırken, Türkiye de artık yavaş yavaş beliren Soğuk Savaş şartlarında, "demokratik cephede" olduğunu göstermek durumundaydı. Türkiye'nin jeopolitik tercihlerinin gereği olarak ortaya çıkan çok partili hayat, Kürtlerin 1950'lerde siyaset sahnesine çıkmasını mümkün kılacaktı. Zira Demokrat Parti'ye geçiş yapan ve çoğunlukla aşiret öncüsü olan bazı Kürt önde gelenleri seçimlerdeki oy potansiyelleri hasebiyle Kürtlerin varlığını Türkiye'nin siyasal gündemine sokmaya başladılar. Bu sırada İran/Doğu Kürdistan'da Mahabad Kürdistan Cumhuriyeti ilan edildi ve ardından Sovyetlerin desteğini çekmesiyle ortadan kalktı fakat bu deneyimin vesile olduğu ve Kuzey'deki Kürtlerin de ilham alacağı Kürdistan Demokrat Partisi kuruldu (1946).

---

[7] Bu dönemin detaylı analizi için bkz., Hamit Bozarslan, *La Question Kurde: États et Minorités Au Moyen-Orient*, Paris: Presses de Sciences Po, 1997.

[8] Bu darbeler kendisini 1980'e kadar "komünist tehdit" ve "Kürtçülük"e karşı; 2000'lere kadar ise "bölücülük" ve "irtica"ya karşı gerekçelendirdi.

Ayrıca yine Erivan Radyosu'nun Kürtçe yayınları (1955) Kuzey Kürdistan'da ulusal duyguların uyanmasını mümkün kıldı. Belirleyici etkiye sahip bu iki durum Türkiye'de çok partili hayata geçişle birleşince, 1950'lerde karakteri itibariyle sağmuhafazakâr ve aşiret liderlerine dayanan bir Kürt hareketinin doğmasını mümkün kılacaktı.

1960'lı yıllarda Cumhuriyet'in temel dönüşüm dinamiklerini belirleyen etmenler, 1961 Anayasası'nın mümkün kıldığı siyasi açıklık ve dünyanın tamamında belli boyutlarıyla hâkim olan anti-emperyalist dalganın kesişiminden ortaya çıktı. Demokrat Parti'ye karşı "cumhuriyeti korumak" için yapılan 1960 Darbesi ve müteakip 1961 Anayasası, küresel işçi ve köylü hareketlerinin yarattığı dönüşüm dalgasından kaynaklı başta gösteri ve örgütlenme olmak üzere birçok alanda açıklık sağlıyordu. Bu koşullar Türkiye'nin 1968'ine yol açacaktı.[9] Kürt siyasal hareketleri açısından 1960'lı yıllar bir taraftan geleneksel aşiret yapısının eleştirisi, diğer taraftan da küresel düzeyde gelişmekte olan anti-emperyalist 68 hareketinin yarattığı etki ile kendisine Türkiye İşçi Partisi içerisinde yer buldu.

Ancak küresel düzeydeki 68 hareketi asıl etkisini 1970'li yılların ikinci yarısında bulacaktı. Bu esnada Cumhuriyet, yönetimsel açıdan siyasal istikrarsızlıklar ve toplumsal açıdan devasa bir devrimci hareket ile uğraşmaktaydı. Küresel 68 hareketinde olduğu gibi, Kürdistan'ın 68'i sayılacak 70'li yılların ikinci yarısında hareketlere öncülük edenler, çoğunlukla üniversite eğitimine ilk kez erişebilmiş yoksul halk kesimleriydi. Bunun yanı sıra, Kuzey'deki hareketleri siyaseten ve lojistik olarak destekleyen Güney'deki Kürt hareketinin 1975'teki yenilgisi, Kuzey'deki sol eğilimi güçlendiren bir rol oynadı. 1971 Muhtırası ile cezaevlerine giren Kürt gençleri özellikle 1975'ten itibaren radikal bir yapı olarak ortaya çıktı. Bu kuşak Vietnam ve Angola başta olmak üzere dünyadaki anti-kolonyal hareketlerin programlarını ve stratejilerini Kürdistan koşullarına uyarlayacak "sömürgenin sömürgesi" tezine dayanarak Türkiye solundan ayrışan bir örgütlenmeye gidecek ve mücadele zeminini değiştirecekti. Bu durum basit bir esinlenme olmanın ötesinde, Kürdistan'daki özgürlük mücadelesini ideolojik ve stratejik anlamlarda inşa eden bir etmendi. PKK bu dönemde benzeri uluslararası kaynaklara dayanarak Türkiye solu içerisinden çıkan küçük bir hareket iken, 1980 Darbesi geldiğinde artık en güçlü yapılardan birisiydi.[10]

1980'ler küresel neoliberal düzene geçişin başladığı yıllardı. 1980 yılı itibariyle bölgede Soğuk Savaş Mısır'ın İsrail'i tanıması, İran İslam Devrimi, Türkiye'de

[9] Türkiye'deki 68 hareketinin karşılaştırmalı analizi için bkz., Arif Dirlik, "The Third World in 1968," in *1968 The World Transformed*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 295–317.

[10] Ahmet Hamdi Akkaya, "Kürt Hareketi'nin Örgütlenme Süreci Olarak 1970'ler," *Toplum ve Kuram* vol. 127, 2013, s. 18–21.

darbe vb. gelişmelerle bitmişti.[11] 1980 darbesi sonucunda Soğuk Savaş'ın Türkiye içine etkisinin artık sonlandığı, 24 Ocak Kararları ile neoliberal dönemin başladığı, Türk-İslam ideolojik örgüsünün hâkimiyetinde bir dönem başladı. Darbeyle bir kuşak yok edilirken bir biçimde ülkeden çıkmayı başaran sol ve Kürt hareketlerinin üyelerinin bir kısmı Avrupa'ya gitti. Ancak aralarında PKK'nin de olduğu bazı örgütler dünyadaki farklı siyasi örgütlerle ilişkiler geliştirmiş; örneğin bazı üyelerini askeri eğitim için Filistin Kurtuluş Örgütü'ne bağlı kamplara göndermişti. 1984'te gerilla savaşının başlamasıyla Türkiye'de Kürt Özgürlük Hareketi yeni bir evreye geçti. Özellikle Kürtlerin bölge geneline yayılan bir halk olması, Abdullah Öcalan'ın Bekaa'da askeri eğitim olanaklarını yaratması, PKK'nin 1981'de KDP ile anlaşarak Kandil bölgesine yerleşmesi ve Öcalan'ın Hafız Esad ile anlaşarak 1998'e kadar Suriye'de güvenli bir zemin bulması gerilla mücadelesini pratikte mümkün kılan sınır-aşırı kaynaklardı.

1990'lardan 2010'ların ortasına kadar dünya genelinde hakimiyetini kurmaya çalışan ABD merkezli neoliberal küresel düzen, Sovyetlerin yokluğunda uluslararası müdahalelerini meşrulaştıracağı bir "düşmandan" yoksun kalmıştı. Bunun için her an her yerde ortaya çıkabilen "terörizme" ve onları destekleyen "haydut devletlere" karşı küresel düzeyde savaş açtı.[12] Ortadoğu'nun neoliberal küreselleşmeye karşı yarattığı engeller, AB hedefiyle hareket eden bir NATO üyesi olarak Türkiye'nin önemini arttırıyordu. Bu çerçevede NATO'dan aldığı destekle Türkiye, Kürt özgürlük mücadelesine karşı savaşmaya devam etti.[13] Buna karşı gerilla mücadelesinin yanı sıra, Kürt siyasetçiler parlamentoya girmişti ve başta Avrupa olmak üzere enformasyon ve lobicilik faaliyetleri ile dünya Kürdistan'dan haberdar hale geliyordu. Bu örgütlenmelerin de etkisiyle devletin işlediği suçların bir kısmı Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde cezalandırılmaya başlandı. Aynı koşullar ilk defa Kürt Hareketi ile devlet arasında aracılar vasıtasıyla sınırlı görüşmelere de yol açmıştı. Özetle, 1990'larda neoliberal küresel düzen ve buna entegre olmaya çalışan Türkiye bağlamında açılan fırsat penceresini değerlendirme kapasitesine/esnekliğine sahip Kürt Özgürlük Hareketi, Kürt sorununu yüzyılın başında hapsedildiği yer olan "Türkiye'nin iç sorunu" olmaktan çıkarıp,

[11] Fred Halliday, *The Middle East in International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

[12] Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge: Harward University Press, 2000; William I. Robinson, *Global Capitalism and the Crisis of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

[13] Bu destek sadece silah ve eğitim gibi doğrudan yardımlarla sınırlı kalmayıp Türkiye'nin savaş suçlarını da görmezden geliyordu ve bunları uluslararası zeminde görünmez kılıyordu. Dönemin askeri komutanları bu konuda detaylı örnekler vermekteler. Bkz., Fikret Bila, *Komutanlar Cephesi*, İstanbul: Detay Yayıncılık, 2007.

uluslararası düzeyde siyasal-hukuki sonuçlar üreten bir konuma getirdi.

Ancak PKK'de dönüşüm sancıları yaşanıyordu:[14] 1990'larda başlayan dönüşüm çabası, Öcalan'ın 1999'da Türkiye'ye teslim edilmesinden sonra "demokratik konfederalizm" olarak netleşecekti. Öcalan'ın ABD tarafından Türkiye'ye teslim edilmesi, sebepleri ve sonuçları bakımından tamamen uluslararası bir süreçti. Küresel neoliberal düzenin inşası için Ortadoğu'ya müdahale zemini arayan ABD, bir taraftan KDP ve YNK'yi barıştırıp Saddam diktatörlüğüne karşı girişeceği müdahalelerde kullanma çabası içindeyken, diğer taraftan çıkaracağı olası sorunları engellemek ve daha da önemlisi Türkiye'yi memnun etmek amacıyla 1997'de PKK'yi terörist örgüt ilan edip 1999'da da Öcalan'ı Türkiye'ye teslim etti. 2000'lerin başında Kürt Hareketi kendi tarihinin en zorlu dönemlerinden birine girdi ancak bunu 2004 ile beraber ideolojik, politik, örgütsel ve askeri yenilenme yaratarak büyük oranda aştı.[15]

Yeniden Müzakere

2000'ler Cumhuriyet açısından da ciddi dönüşümlerle başladı. Bölgesel ölçekte gelişmekte olan İslamcı hareketlere paralel olarak 1980 darbesinin alan açtığı Türkiye'deki siyasal İslam, 1996'da Refah Partisiyle iktidara gelmişti. Ancak bunun karşısında Kemalist müesses nizamın bel kemiği olan ordu, Refah Partisi'nin gelişmesini 1997'deki darbe ile engelledi. Fakat bundan sonra Türkiye'nin içine sürüklendiği ekonomik ve toplumsal krizler tam aksine bir sonuç doğurdu ve 2001 yılında Refah'tan ayrılan "yenilikçi" kanadın, Türk-İslam sentezini küresel neoliberal düzene uygun bir şekilde yorumlayarak kurdukları AKP, 2002'de iktidara geldi.[16] Kemalistlerin gücü, Batı yanlısı bir Müslüman demokrasi görüntüsü çizen AKP'nin önüne geçmeye yetmedi, zira AKP iktidarı altındaki Türkiye Ortadoğu'nun kalanı için iyi bir model olarak belirmekteydi.

Çatışmaları liberal demokratik bir çerçevede çözüp ulus ve devletin yeniden inşasını hedefleyen, ama aynı zamanda çatışma sonrası toplumları müdahalelerle küresel ekonomik saldırıya açan neoliberal barış perspektifinin Ortadoğu'daki yansıması Kürtlerin Cumhuriyet ile olan ilişkilerini de dönüştürdü. 2001'de 11 Eylül Saldırıları ve müteakip Afganistan ve Irak işgalleri nihayetinde ortaya çıkan

[14] Örneğin kadro yapısı mücadelenin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktı; askeri hat bir tekrara girmişti ve ideolojik olarak kendisini konumlandırdığı sol, küresel düzeyde bir yenilgi yaşamıştı.

[15] İlerleyen yıllarda İran, Suriye ve Irak'ta büyük dönüşümlere öncülük edecek olan PJAK, PYD ve PÇDK bu dönemde kuruldular. Bunun yanı sıra hem ideolojik hem de politik anlamda birçok gelişme daha yaşandı. Bkz., Ahmet Hamdi Akkaya and Joost Jongerden, "The PKK in the 2000s. Continuity through Breaks?" in *Nationalisms and Politics in Turkey: Political Islam, Kemalism and the Kurdish Issue*, ed. Marlies Casier and Joost Jongerden, London: Routledge, 2010, p. 143–62.

[16] Ahmet Insel, *La Nouvelle Turquie d'Erdogan: Du Rêve Démocratique à La Dérive Autoritaire*, Paris: La Découverte, 2015.

yeni şartlar bölgesel Kürt siyaseti bağlamında bir jeopolitik kırılmayı da koşulluyordu. Güney Kürdistan'da 90'ların başında oluşmuş *de facto* özerklik statüsünün ABD'nin desteğiyle 2005 Anayasası'nda resmileşmesi, böylesi bir neoliberal ulus ve devlet inşası sonucudur. İçeride Kemalist ulusalcılara karşı Batı'nın desteğini sağlamaya çalışan AKP iktidarının komşularla sıfır sorun siyaseti ve ticari ilişkileri geliştirme çabası, Güney Kürdistan'a yönelik bir açılımı da mümkün kıldı ve 2007'de Hewlêr'de Güney'in federal statüsünü tanıma anlamına gelen başkonsolosluğun açılması ile Türkiye'nin Kürt inkarına dayalı kuruluş kodlarında bir sapma yaşandı. Buna paralel olarak 2005'te Diyarbakır'da Kürt sorununun varlığının kabulü, 2006'da DEP'li milletvekillerinin serbest bırakılması ve PKK ile başlayan Oslo Süreci neoliberal barış anlayışının mümkün kıldığı adımlar olarak bu sapmayı perçinliyordu.

2010'larda Batı'da yükselen neo-faşist partiler, Doğu'da Çin'in ticari/ekonomik ve Rusya'nın jeo-stratejik meydan okumaları ve neredeyse dünyanın tamamında gelişen toplumsal hareketlerin birleşmesiyle küresel neoliberal düzen bir kriz içine girdi.[17] Bu kriz çerçevesinde Batı'nın 20. yüzyıl boyunca kullandığı liberal demokrasi ve insan hakları söylemleri anlamını yitirirken, küresel düzeyde siyasal aktörler arası güç mücadeleleri ABD'nin Ortadoğu'dan kademeli çekilmesine bağlı olarak bölgede jeopolitik bir form kazandı.[18] Bu temel dinamik, 2010'larda hem içeride hem de dışarıda Kürtlerin Cumhuriyet ile olan ilişkilerini belirledi.

2010'lu yıllara girilirken Cumhuriyetin iç dinamikleri neoliberal küresel düzene uyum sağlamış, 2010 referandumu ile AKP artık tamamen kontrolü sağlamıştı. Ancak neoliberal küresel düzenin krizi dünyanın neredeyse tamamında bir otoriterleşme ve milliyetçileşme ortaya çıkarmıştı. Türkiye'deki bu otoriterleşme toplumsal direnişin ve kurumsal engellerin ortadan kaldırılmasıyla mümkün oldu. Özellikle 2013'teki Gezi Parkı protestoları, toplumsal rahatsızlığın ciddi bir yansımasıydı, zira her toplumsal grup farklı sebeplerle katılsa da Türkiye'nin neredeyse tamamında AKP'nin siyaseten otoriterleşmesine karşı protestolar gerçekleştirildi. Protestolara katılanların takip eden yıllar boyunca ağır biçimde cezalandırılması ve protestoculara yönelik kolluk gücü veya siviller tarafından uygulanan şiddetin cezasız bırakılması ile Gezi'de ortaya çıkan direniş dinamikleri ortadan kaldırıldı. Devlet kurumlarındaki engeller ise 2016'daki oldukça şaibeli darbe girişimi sonrasında ortadan kaldırıldı. AKP hükümeti, darbe girişimini gerekçe

---

[17] Rebecca Adler-Nissen ve Ayşe Zarakol, "Struggles for Recognition: The Liberal International Order and the Merger of Its Discontents," *International Organization*, 2020, 611–34. https://doi.org/10.1017/S0020818320000454.

[18] Noam Chomsky ve Vijay Prashad, The Withdrawal: Iraq, Libya, Afghanistan, and the fragility of U.S. power, New York: The New Press, 2022.

haline getirerek devlet kadrolarını kendi "düşmanlarından" arındırdı. Bununla paralel Türkiye'de iktidar bloku devletçi-milliyetçi bir çizgide konsolide oldu. AKP'nin ortağı olan Gülen cemaatiyle çıkar çatışmaları neticesinde müesses nizamla yakınlaşması ve bu çerçevede yüzeyde MHP ile siyasi ortaklık, derinlerde ise Ergenekoncularla yapılan iş birliği bu milliyetçi konsolidasyonun belkemiğini oluşturmakta. Bu konsolidasyon Kürtlere hem içerde hem de dışarıda savaş olarak yansıdı.

Dışarıda ise neoliberal kapitalizmin yarattığı sosyo-ekonomik yıkımın sonucu olarak başlayan Arap isyanlarının 2011'de Suriye'de iç savaşa dönüşmesi, bölgesel Kürt sorunu açısından ikinci bir kırılma yaratmıştı. Beşar Esad, Şam ve Halep gibi bölgeleri savunmak amacıyla Kuzey Suriye'deki bölgelerden çekildiğinde bu alanlar PYD'nin öncülüğünde YPG/YPJ güçleri tarafından kontrol altına alındı ve böylece Rojava Devrimi gerçekleşti. Özellikle Batı'da ciddi manada korku salan IŞİD'e karşı kendisini savunması ile 2014 yılından itibaren Rojava Devrimi hem dünyanın gündemine girdi hem de bölgede ciddi bir jeopolitik konum kazandı.[19] Bu kırılma devlet açısından özellikle önemliydi çünkü Güney Kürdistan'daki yapılanmadan farklı olarak kaynağını Kuzey Kürdistan'daki hareketten alan ideolojik ve politik hat kendi tarihi boyunca ilk defa böylesi bir güç kazanmıştı.

2013-2015 arasında kendi Kürt sorununu ve bu yolla Rojava'daki gelişmeleri de kontrol altına almak isteyen Türkiye, tarihinin en demokratik süreçlerinden birisini yaşadı. Ancak PKK ile diyalogu merkeze alan bu süreç birçok iç ve dış sebepten dolayı sona erdi. İç sebeplerin başında legal Kürt hareketinin HDP ile ciddi oy kazanması ve 2015 seçimlerinde tarihinde ilk kez AKP'ye meclis çoğunluğunu kaybettirmesiydi. Sürecin toplumsal ayağından yoksun, tamamen siyasal aktörler arasında tasarlanmış olması süreci yaralayan başka bir etmendi. Dış sebeplerin başında ise ABD'nin 2014'te IŞİD'e karşı YPG/YPJ'ye verdiği destek geliyordu. Türkiye'nin tarihsel müttefiki olan ABD, Türkiye destekli cihatçı/İslamcı gruplara karşı YPG/YPJ'nin müttefiki olmuştu ve bu durum "devletin bekası" açısından alarm zilleri çaldırdı.[20]

ABD'nin Rojava'daki Kürtlerle olan askeri iş birliği, Cumhuriyet'in 100 yıllık kodlarından olan Batıcılığın sarsılması ve Rusya ile yakınlaşma çerçevesinde Avrasyacılığın öne çıkmasına yol açan en temel faktördü. Küresel liberal sistemin krizini fırsat olarak gören AKP-MHP koalisyonu hem içeride hem de dışarıda

[19] Yasin Sunca, "The Revolution in Rojava and the International," in *Envisioning the World: Mapping and Making the Global*, ed. Sandra Holtgreve, Karlson Preuss, and Mathias Albert, Bielefeld: Transcript, 2021, p. 105–26.

[20] Daha detaylı bir analiz için: Yasin Sunca, *Infrastructures for Peace in Turkey. A Mapping Study*, Berlin: Berghof Foundation, 2016.

Kürtlerin kazanımlarına müdahalelerde bulundu. İçeride, Batı'nın işlevselliği zaten sınırlı olan ve jeopolitik süreçler içerisinde iyice zayıflamış liberal insan hakları temelli eleştirileri hükümet açısından artık anlamını yitirmişti. Kısmen bundan dolayı Kürt siyasetçilerin hapsedilmesi, belediyelere kayyum atanması ve Kürt sorunu konusunda ses çıkaran herkesi cezalandırması ciddi bir tepki oluşturmuyordu. Diğer taraftan dışarıda ise ABD ile Rusya'nın Suriye'deki çelişkilerini kullanan AKP-MHP koalisyonu, Rojava'ya üç büyük işgal hareketi de dahil sayısız müdahale fırsatı yakaladı.

Sonuç

Bütün bu gelişmeler Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. yılında Kürt sorununun yeniden müzakeresini gündeme getiriyor. Güney'in ve Rojava'nın ortaya çıkardığı küresel meşruiyet ve görünürlük, Kürtlerin Türkiye'deki seçimlerde hala kilit pozisyonda olması, İran'daki gösterilerde öncü gücüyle aslında ciddi dönüşümlere hazır olduğunu gösteren Rojhilat halkı, bölgesel ve küresel anlamda yaşanan hegemonik dönüşüm ve krizler Kürt sorunun yeniden müzakeresinin zemini oluşturuyor, yerel, bölgesel ve küresel güçleri buna zorluyor. Tıpkı 1923'te olduğu gibi 2023'te de Kürtler bir kez daha ya radikal tahayyüle dayalı bir özgürleşme ya da uluslararası düzeyde meşrulaşmış yeni bir inkâr süreci ile karşı karşıyalar. Ancak bu seferki temel fark bütün eksik, sıkıntı ve sorunlarına rağmen birikmiş yüz yıllık bir mücadele deneyimidir.

XOYBÛN'DAN DEMOKRATİK ÖZERKLİĞE: TÜRKİYE'NİN BATI KÜRDİSTAN SİYASETİ

Yasin Duman[1]

Giriş

Suriye iç savaşının başlamasının akabinde Batı Kürdistan'da (Rojava) yaşanan gelişmeler, şüphesiz Kürt siyasal ve toplumsal tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır. 20. yüzyılın ortalarından itibaren uluslararası alanda, birkaç insan hakları ihlalleri raporu dışında, adı neredeyse hiç anılmayan veya unutulan Rojava Kürtleri, özellikle Demokratik Özerkliğin ilanı ve Irak Şam İslam Devleti'ne (IŞİD) karşı mücadelesiyle hem Kürt toplumunun hem de uluslararası kamuoyunun gündemine oturdu. Bu bölüm, Türk devletinin Rojava'ya yönelik yaklaşımını üç ana başlık altında incelemektedir. İlki, bir sosyokültürel, siyasal ve askerî örgütlenme olarak Xoybûn'a, ikincisi Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK) Lübnan'daki örgütlenme faaliyetlerine ve sonuncusu da Rojava'da ilan edilen Demokratik Özerk Yönetimlerine odaklanmaktadır. Bu bölüm, bu üç kritik eşikte Kürt örgütlerinin, kendi kaderini tayin hakkını ve uluslararası bir statü elde etmek için verdiği mücadeleye Türk devletinin verdiği yanıtları incelemektedir. Bu konuyu ele almak Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzüncü yılında devletin Kürtlere yönelik siyasetinde neyi miras aldığını ve neyi miras olarak bırakmaya meyilli olduğunu göstermesi açısından kritiktir. Bu bölüm ayrıca, Suriye'nin nüfus açısından en büyük azınlık grubu olmasına rağmen Kürdistan'ın diğer bölgelerine nazaran ülke içinde nüfuzu daha az olan Rojava Kürtlerinin Xoybûn Hareketi'nden son on yıllık Demokratik Özerklik mücadelesine dek gelen bu süreci nasıl etkilediğini ve ondan nasıl etkilendiğini kısaca değerlendirmektedir. Bunu yaparken yakın geçmişe odaklanarak özellikle son on yıllık süreçte Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümetinin ve Kürtlerin kendi kaderini tayin hakkı ve uluslararası statü mücadelesi söz konusu olduğunda, bütün çelişki ve çatışmalara rağmen, bu mücadelenin karşısında durmaktan tereddüt etmeyen

[1] Öğretim Görevlisi, Queen Margaret University / Doktora Sonrası Araştırmacı, Katholieke Universiteit Leuven.

muhalefet partilerinin, Türk devletinin Rojava siyasetini nasıl şekillendirdiğinden de kısaca bahsetmektedir.

Xoybûn Hareketi: Tarihsel Bir Başlangıç

Xoybûn hareketi, Türkiye'de cumhuriyetin ilanının akabinde, 1927'nin sonbaharında Lübnan'da, sürgündeki eski Osmanlı dönemi Kürt örgütlenmelerinden temsilcilerin ve aşiret liderlerinin bir araya gelerek Kürtlerin, Türkiye'deki politik geleceğinin tartışıldığı toplantılar sonucunda kuruldu[2]. Hareket, bir Kürt devletinin kurulması için Türk devletine karşı Ağrı İsyanı ile mücadele ederken Ermeniler, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB), Irak ve İran ile ilişki geliştirmeyi ve Fransa ve Birleşik Krallık'tan destek almayı öngörüyordu[3]. Bu isyanın akabinde, isyana karşılık ve güvenlik gerekçeleriyle toprak mübadelesiyle mevcut Türkiye-İran sınırı yeniden[4] belirlenmiştir.[5] Her ne kadar Suriye siyasetinde Kürtlerin temsil edilmesi için çaba sarf etmiş olsa da özellikle 20. yüzyılın ortalarında hedef olarak belirlediği diplomatik ilişkileri kurmada ve uluslararası destek almada eksiklikler yaşayınca, Suriye parlamentosundaki Cegerxwîn ve Qedrîcan gibi önemli Kürt siyasetçiler, özerklik politikalarından vazgeçip Suriye Komünist Partisi'ne katıldılar ve hareket kısa bir süre sonra dağılmış oldu[6]. Sonrasında kurulan Suriye Kürdistan Demokrat Partisi'nin yönetici ve üyelerinin tutuklanması ve işkence görmesi sonucu aktif bir siyaset yürütme imkânı bulamadılar. Türk devletinin Suriye'deki Kürtlere dair agresif, müdahaleci tutumu ise bu gelişmelerin akabine, 1950'lerin sonlarına denk gelmektedir. 'Kaçakçıları' engellemek

[2] CADN, 'Report on the Kurds and Kurdistan' (Beirut: CADN, 1929); Jordi Tejel Gorgas, "The Kurdish Cultural Movement in Mandatory Syria and Lebanon: An Unfinished Project of 'National Renaissance,' 1932–46," *Iranian Studies* 47, no. 5, 2014, p. 839–55. https://doi.org/10.1080/ 00210862.2014. 934154.

[3] Metin Yüksel, "Kurds and Kurdish Nationalism in the Interwar Period," in *The Cambridge History of the Kurds*, ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Gunes, and Veli Yadirgi, 1st ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 205–28. https://doi.org/10.1017/9781108623711.008; Jordi Tejel, 'SSCB Ile İlk Karşılaşmalar Suriye ve Lübnan'daki Milliyetçi Kürt Hareket, 1927-1946', *Kürt Tarihi*, no. 41, 2020. https://kurttarihidergisi.com/blog/sscb-ile-ilk-karsilasmalar-suriye-ve-lubnandaki-milliyetci- kurt-hareket-1927-1946.

[4] Mevcut Türkiye-İran sınırı en belirgin şekilde Osmanlılar ile Safeviler arasında 1639'da imzalanan Kasr-ı Şirin Antlaşması ile belirlenmiştir. Bkz. Sabri Ateş, "Treaty of Zohab, 1639: Foundational Myth or Foundational Document?," *Iranian Studies* 52, no. 3-4, p. 397–423. doi:10.1080/ 00210862. 2019. 1653172.

[5] Yüksel, "Kurds and Kurdish Nationalism in the Interwar Period".

[6] Tejel, "SSCB Ile İlk Karşılaşmalar Suriye ve Lübnan'daki Milliyetçi Kürt Hareket, 1927-1946"; Jordi Tejel, 'The Kurdish Question in Syria, 1946–2019', in *The Cambridge History of the Kurds*, ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Gunes, and Veli Yadirgi, 1st ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 436–57, https://doi.org/10.1017/9781108623711.018.

adına sınır boyunca döşenen mayınlar ve iki ülkenin 'askeri karşılaşmaları' arasında kalan Kürtlere düşen ise sınırın kuzeyinde ölümler ve yaralanmalar iken güneyinde özellikle 'Arap Kemeri' ile artan Baas milliyetçiliğinin baskıları oldu[7]. Dolayısıyla, Xoybûn'un ve devamındaki Kürt siyasi hareketlerinin çalışmalarına verilen yanıtlar, İran-Türkiye sınırında olduğu gibi, Suriye-Türkiye sınırında da Kürtleri, siyasal, askeri ve ekonomik etkileri günümüze dek sürecek şekilde ayırmıştır.

Bekaa Vadisi: Yeniden Örgütlenme

Suriye ve Rojava'daki Kürt siyasi yaşamını etkileyen önemli dönüm noktalarından bir diğeri ise Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK) 1980'lerden itibaren Lübnan'da bulunan Bekaa Vadisinde eğitim merkezleri kurmasıydı. Dönemin Suriye rejiminin İran-Irak Savaşı'nda İran'ı ve Saddam rejimine karşı Kürt partileri desteklemesi[8] ile PKK'ye örgütlenme alanı açması, esasında Kürtlere dair olumlu bir tutum içinde olduğunu göstermemektedir: Zira bu dış desteğe rağmen ülke içindeki Kürt siyasi grupları baskı altına almaktan ve onların devlet otoritesine meydan okumasına engel olmak için sistematik şiddeti bir yöntem olarak kullanmaktan geri durmadı[9]. Hafız el-Esad'ın bu desteğine karşılık dönemin Türk hükümetinin Suriye'ye saldırı ve Suriye'deki barajları dolduran Fırat Nehri'nin akışını engelleme tehdidi karşısında PKK lideri Abdullah Öcalan'ın Suriye'den ayrılmaya zorlanması ile Bekaa Vadisi'ndeki siyasal, toplumsal ve askeri çalışmalar önemli düzeyde sekteye uğramış oldu ve böylece PKK'nin gerilla birlikleri Kuzey ve Güney Kürdistan dağlarında üsler ve eğitim merkezleri kurmaya başladı[10]. Bu, Rojava Kürtlerinin PKK ile diğer Kürt parti ve örgütleriyle bağını koparmaya yetmedi. Sınırlara döşenen mayınlara ve kurulan askeri gözetim noktalarına rağmen Kürtlerin önemli bir kısmı, silahlı ve siyasal mücadeleye destek vermeye devam etti. Türk devleti, bu hamleyle PKK'nin silahlı mücadelesini sonlandırmayı beklerken aksine PKK'nin örgütlenme ve yayılma alanı Kuzey Kürdistan'da yoğunlaşmaya başladı. Özellikle 1990'larda köy yakmalar, zorla kaybetmeler, JİTEM

[7] Kerim Yildiz, *The Kurds in Syria: The Forgotten People*, London&Ann Arbor: Pluto Press, 2005. https://doi.org/10.2307/j.ctt18fs50d.

[8] Raymond A. Hinnebusch, "Syria: Revolution from Above," *The Contemporary Middle East*, London&New York: Routledge, 2002.

[9] Cengiz Gunes, "Kurdish Politics across the Middle East during the 1970s," in *The Cambridge History of the Kurds*, ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Gunes, and Veli Yadirgi, 1st ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 250–68. https://doi.org/10.1017/9781108623711.010.

[10] Mesut Yeğen, "Kurdish Nationalism in Turkey, 1898–2018," in *The Cambridge History of the Kurds*, ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Gunes, and Veli Yadirgi, 1st ed., Cambridge University Press, 2021, p. 311–32. https://doi.org/10.1017/9781108623711.013.

eliyle gerçekleştirilen cinayetler ve cezaevlerinde işkenceler[11], devletin Kürt siyasi ve askeri mücadelesine karşı belirlediği siyasetin temelini oluşturdu. PKK'nin Rojava'ya dönüşü ve Türk devletinin bu dönüşe verdiği karşılık ise 2011'de, Arap Baharı olarak bilinen süreçte başlayan Suriye iç savaşı ve sonrasındaki gelişmelerle farklı bir boyut kazandırdı.

Demokratik Özerklik: Bir Umut Arayışı

Suriye rejiminden birtakım sosyal ve siyasal reformlarla rejime muhalif kesimlerin hak taleplerine yanıt vermesini isteyen AKP hükümetinin bu beklentisi karşılık bulmayınca hükümetin temel politikası Nusayri iktidara karşı Kürtleri de dahil etmek istediği Sünni muhalif kanadı desteklemek oldu[12]. Böylece, 2009'da Dış İşleri Bakanı olarak atanan Ahmet Davutoğlu'nun 'komşularla sıfır sorun politikası'[13] yerini Suriye'deki savaşın bir 'iç politika meselesi'[14] olduğu anlayışına bıraktı. Bu doğrultuda AKP hükümeti – Bülent Ecevit döneminde, Kıbrıs'ın kuzeyinde uygulanan politikaya benzer şekilde –Suriye'nin kuzeyindeki Arap, Türkmen ve Kürt grupları silahlandırarak Beşar Esad rejiminin zayıflamasını, bir süre sonra gücü bırakmasını ve yerine gelecek hükümetin Türk devletinin çıkarlarını önceleyecek politikalar belirlemesini sağlayacaktı. Bununla beraber, hem de 'neo-Osmanlıcılık veya neo-Emperyalizm'[15] ile uluslararası sözleşmelere aykırı bir şekilde komşu ülkenin topraklarını işgal edip ekonomik kaynaklarını kendi kontrolüne alabilecekti. İlk hedefi – Suriye rejiminin, özellikle Halep'in kuzey bölgelerinde etkisini ve kontrolünü kaybetmesine rağmen – tamamen gerçekleşmedi. İkinci hedefini ise özellikle Suriye muhalefeti dışında kalan ve Demokratik Birlik Partisi'nin (PYD) programı çerçevesinde ilan edilen Demokratik Özerk bölgeleri işgal operasyonları ile Efrîn (Afrin), Serêkaniyê (Ras al-Ain) ve Girê Spî'de (Tal Abyad) önemli oranda gerçekleştirmiş oldu. Türk ordusu ve onun eğitip donattığı cihatçı grupları da içine alan Özgür Suriye Ordusu (ÖSO) ile Özerk Yönetimlerin Halk ve Kadın Koruma Birlikleri (YPG ve YPJ) ve Arap, Süryani ve Ermeni

[11] Özgür Sevgi Göral, Ayhan Işık ve Özlem Kaya, *Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler*, İstanbul: Hakikat, Adalet, Hafıza Merkezi, 2013. https://hakikatadalethafiza.org/wp-content/ uploads /2015/02/HAH_Konusulmayan-Gercek_2013.pdf.

[12] Mihai Murariu ve George Anglițoiu, "Anatolian Security and Neo-Ottomanism: Turkey's Intervention in Syria," *Middle East Policy* 27, no. 2, 2020, p. 132-147. https://doi.org/10.1111/mepo.12500.

[13] Ahmet Davutoglu, "Zero Problems in a New Era," Foreign Policy, son erişim: 15 January 2023. https://foreignpolicy.com/2013/03/21/zero-problems-in-a-new-era/.

[14] "Erdoğan: Suriye Bizim İç Meselemizdir," *TRT HABER*, son erişim: 15 January 2023. https:// www.trthaber.com/haber/gundem/erdogan-suriye-bizim-ic-meselemizdir-4907.html.

[15] Seda Altuğ, "The Syrian Uprising and Turkey's Ordeal with the Kurds," *Dialectical Anthropology* 37, no. 1, 2013, p. 123–30. https://doi.org/10.1007/s10624-013-9302-5.

silahlı grupları da içine alan Demokratik Suriye Güçleri (DSG) arasındaki çatışmalar, AKP'nin neo-Osmanlıcılık tahayyülüne ciddi bir direncin olduğunu göstermektedir. Fakat öte yandan işgal edilen yerlerde silahlandırmanın yanında eğitim, kültür-sanat faaliyetleri ve kamu kurumlarının inşasıyla hızla 'Türkleştirme' politikalarının uygulandığını ve ekonomik kaynakların sömürüldüğünü[16] göz ardı etmemek gerekir. Bu anlamda Türk devletinin Suriye'nin kuzeyinde ve Rojava'da uyguladığı politikalar, uzun soluklu bir işgali işaret etmektedir.

Devletin, bu işgali meşrulaştırmak için kullandığı birkaç temel argüman bulunmaktadır. Bunlardan birincisi sınır güvenliğini esas almaktadır. Uluslararası aktörler – DSG'yi 'güvenilir bir partner' olarak gördüğünü beyan eden Amerika Birleşik Devletleri[17] ve Suriye'de Türkiye ile vekalet savaşında (*proxy war*) olmasına rağmen Ukrayna ile savaşında Türkiye'nin arabuluculuğundan istifade eden Rusya da dahil olmak üzere – bu konuda Türk devletini destekleyen bir tutum içerisindedirler. İkinci argüman ise Suriyeli sığınmacıların gönderilmesi için kullanılacak 'güvenli bölgelerin' kurulmasıdır fakat bunun için ne belirlenen dönüş hedefi[18] gerçekleştirilebilmiştir ne de bu bölgelerde temel güvenlik ile baskı ve şiddetten uzak yaşam koşulları oluşturabilmiştir.[19]

Türk devleti ayrıca Kürt partiler ve aktörler arasındaki uzlaşmazlıkları hem askeri hamlelerinde hem de diplomatik girişimlerinde kolaylaştırıcı bir faktör olarak kullanmaktadır. Mesûd Barzanî önderliğindeki Kürdistan Demokrat Partisi'ne yakın ve Suriye Kürt Ulusal Konseyi (ENKS) çatısı altında birleşen Rojavalı partiler, siyasetçiler ve askeri gruplar (örn. Selahaddin'in Torunları ve Kürt Şahinleri) Suriye muhalefeti içerisinde yer alarak veya ona destek vererek Rojava'daki Türk işgaline dolaylı olarak katkı sağlamaktadır.[20] PKK'ye yakın bir

"As Part of Turkification Policy, Turkey Opens Academy in Northern Syria," *The Syrian Observer*, 21 Aralık 2021, https://syrianobserver.com/news/72158/as-part-of-turkification-policy-turkey-opens-academy-in-northern-syria.html; "Afrin Zeytini İsviçre Parlementosu'nda: Türkiye Kendi Markasıyla Satıyor, Soruşturulsun," *Euronews*, 4 Şubat 2019. https://tr.euronews.com/ 2019/02/04/afrin-zeytini-isvicre-parlamentosu-nda-turkiye-ye-hirsizlik-suclamasi.

[17] "CJTF-OIR Assists Partner Forces in Operation", *Operation Inherent Resolve*, 29 Aralık 2022, https://www.inherentresolve.mil/NEWSROOM/News-Articles/Stories-Display/Article/3256564/cjtf-oir-assists-partner-forces-in-operation/https%3A%2F%2Fwww.inherentresolve.mil%2FNEWSROOM%2FNews-Articles%2FStories-Display%2FArticle%2F3256564%2Fcjtf-oir-assists-partner-forces-in-operation%2F.

[18] En az iki milyon sığınmacının geri gönderilmesi öngörülürken bu sayı Ekim 2022 itibariye 520 bin civarındadır. Bkz. Mülteciler Derneği, 2022. https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/

[19] Yasin Duman, "Sonu Gelmeyecek Bir Hikâye Yazmak: Suriyeli Sığınmacılar ve Yerel Toplum İçin Politika Önerileri," Spectrum House, 2022. http://spectrumhouse.com.tr/suriyeli-siginmacilar-ve-yerel-toplum-icin-politika-onerileri/.

"Kürtler Suriye'de Terör Örgütü PYD'yi Desteklemiyor," Anadolu Ajansı, 22 Şubat 2017, https://www.aa.com.tr/tr/dunya/kurtler-suriyede-teror-orgutu-pydyi-desteklemiyor/755688; Basnews,

siyasi çizgi benimseyen Demokratik Birlik Partisi (PYD) ile ENKS arasındaki çatışmalar ise Kürt toplumu içinde güvensizliğe ve iç ve dış göçe sebebiyet vermektedir. Böyle bir tabloda Türk devleti hem iç siyasette hem de uluslararası alanda kendini muhaliflerin ve PKK karşıtı ENKS'ye yakın kesimin yegâne destekçisi olarak sunmaktadır.

Suriye ve Rojava'ya dair söylemlerinde devletin Kürt siyasetini önemli oranda benimseyen iktidar dışında kalan partiler[21] ise — temelde AKP'nin sığınmacı politikasının yanlışlığına ve çözüm olarak sığınmacıları bir an önce geri göndermeye ve Esad rejimi ile iş birliği yaparak Rojava'daki Demokratik Özerk bölgeleri ortadan kaldırmaya odaklanmaktadır[22]. Yakın zamanda yapılacak seçimde gücünü konsolide etmeye odaklanan hükümetin yakın dönem politikalarına benzer tanımlamalar ('terör koridoru' gibi) ve niyetler içeren muhalefetin bu yaklaşımı, 'iç mesele' haline getirilen Suriye savaşında Kürtlerin statü elde etmesinin kesin bir şekilde engellenmesi, Türk devletinin partiler-üstü dahili ve harici hedefi olarak karşımıza çıkıyor. Bu durum, mevcut iktidarın Suriye ve Rojava'ya yönelik 2016, 2018 ve 2019 işgal harekatlarının iktidara aday muhalefetin bir kesimine motivasyon kaynağı olduğunu göstermektedir ve hem Rojava'da hem de Kuzey Kürdistan'da siyasi çözüme ve toplumsal uzlaşıya dair ciddi riskler barındırmaktadır.

AKP-MHP hükümetinin, cumhuriyetin ilk yıllarından aldığı ilhamla bugüne kadar getirdiği ve gittikçe dozunu arttıran faşizan yaklaşımları, Rojava'nın uluslararası bir statü elde etmemesi için bütün ihtimalleri göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, AKP ve koalisyon ortakları (Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), Vatan Partisi ve Büyük Birlik Partisi (BBP)), Rojava'ya karşı Demokratik Özerkliği sonlandıracak kapsamlı bir işgal girişimi için fırsat kollarken Kuzey Kürdistan'da Halkların Demokratik Partisi'ni (HDP) ve Kürt medya kanallarını kapatmayı, siyasetçileri tutuklamayı veya tutuklu siyasetçilerin ceza sürelerini uzatmayı benimsemektedir. Bununla birlikte, Rojava'daki özerk bölgeler arasındaki coğrafik kopukluk, Suriye-Türkiye sınırı boyunca uzanan duvarlar ve Türkiye-Rusya ortaklığında oluşturulan gözlem noktaları, Rojava'nın kendi içinde ve Kuzey Kürdistan ile arasındaki etkileşiminde ciddi bariyerler oluşturmaktadır. Ayrıca insansız hava araçları ile SDG ve Özerk Yönetim temsilcileri ve

"Suriyeli Muhalif Lider, Rusya ile Roj Peşmergeleri ve 'güvenlikli bölge'yi Görüşecek," Basnews, 6 Şubat 2019. https://www.basnews.com/tr/babat/499410.

[21] Bu partiler arasında HDP'nin hem Kürt siyasetine hem de göçmen ve mültecilere yönelik tutumu, demokratik siyaseti ve hak temelli yaklaşımı benimsemesi açısından diğer partilerden önemli düzeyde farklılaşmaktadır. Bunu, HDP'nin, Yeşil Sol Parti adıyla girdiği 2023 Seçim Bildirgesi'nde de görmek mümkündür. Bkz. https://hdp.org.tr/Images/UserFiles/ Documents/Editor/2023/yesil-solsecimbildirge.pdf

[22] Yasin Duman, "Sonu Gelmeyecek Bir Hikâye Yazmak: Suriyeli Sığınmacılar ve Yerel Toplum için Politika Önerileri," PolitikYol; "İYİ Parti Lideri Akşener, Esad ile Görüşmek İçin Dışişleri Bakanlığı'na Başvuracak," PolitikYol, 2 Aralık 2022. https://www.politikyol.com/iyi-parti-lideri-aksener-esad-ile-gorusmek-icin-disisleri-bakanligina-basvuracak/.

PKK üyelerinin hedef alınması ve ABD öncülüğündeki uluslararası koalisyonun bu saldırıları durdurmaya dair bir çaba göstermemesi, Rojava'da istikrarsızlığa ve güvensizliğe yol açmaktadır. Bu durum Suriye iç savaşına dahil olan bölgesel ve uluslararası güçlerin de kendi çıkarları adına Kürtlerin katledilmesine, göçe zorlanmasına ve kazanımlarının büyük oranda heba edilmesine göz yumduğunu göstermektedir.

Türk devletinin saldırıları ayrıca Özerk Yönetimin kontrolünde bulunan ve yüzlerce IŞİD üyesinin tutulduğu Jerkin Hapishanesinin ve IŞİD mensuplarının ailelerinin kaldığı al-Hol Kampının güvenliğini tehdit etmektedir. Son olarak çokkültürlü, çok-dilli, seküler, eşitlikçi ve öz-yönetime dayanan ve Kürt olmayan nüfusun yoğun yaşadığı yerlerde (Manbij, Raqqa, Deir ez-Zur gibi) dahi uygulanan ve desteklenen Demokratik Özerk bölgelerde[23] yaşayan Araplar, Kürtler, Ermeniler, Keldaniler ve Süryaniler Efrîn, Serêkaniyê ve Girê Spî'de olduğu[24] gibi böylesi bir işgalde Türkleştirme, asimilasyon, insan hakları ihlalleri ve etnik aidiyetleri ve siyasi görüşleri sebebiyle kaçırılma, hapis ve işkence gibi muamelelerle karşı karşıya kalma ihtimali yüksektir.

Sonuç

Özetle, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarından itibaren kendi kaderini tayin ve uluslararası bir statü elde etmek isteyen Kürtlere karşı benzer bir tutum içerisinde olmuştur. Rojava'daki öz yönetim ilanları öncesi devletin temel motivasyonu bunun için mücadele eden Kürt siyasi ve silahlı grupları erişebildiği her yerde hedef almak iken Suriye iç savaşı ile bu tutumu fiziki ve kalıcı bir işgale dönüşmüştür. Bu anlamda, Rojava'yı diğer örneklerden – özellikle Güney Kürdistan'daki Türk askeri üslerinin varlığını düşünecek olursak – görece farklı kılan noktalardan biri ise bunun fiili bir işgal düzeyine varmış olmasıdır. Bundan etkilenenler sadece Kürtler değil elbette. AKP'nin pragmatist politikaları nedeniyle milyonlarca Suriyeli sığınmacı ve kendi çıkarları için desteklediği askerî grupların rejimle çatışmalarında ölen binlerce Suriyeli sivil de Türk devletinin Suriye ve Rojava politikasının hesabına kurban gittiler. Uluslararası kamuoyu şimdilik sessizliğini korusa da Türkiye'nin Suriye'de faili veya destekçisi olduğu savaş suçlarının gündeme alınması ile bu politikanın sonuçları daha net görülecektir.

---

[23] Yasin Duman, *Rojava: Bir Demokratik Özerklik Deneyimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

[24] "Syria: Turkey Must Stop Serious Violations by Allied Groups and Its Own Forces in Afrin," Amnesty International, 2 Ağustos 2018, https://www.amnesty.org/en/latest/news/2018/08/syria-turkey-must-stop-serious-violations-by-allied-groups-and-its-own-forces-in-afrin/; "Most Notable Human Rights Violations in Syria in December 2022 - Syrian Arab Republic | ReliefWeb," Syrian Network for Human Rights, 5 Ocak 2023, https://reliefweb.int/report/syrian-arab-republic/most-notable-human-rights-violations-syria-december-2022.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN GÜNEY KÜRDİSTAN SİYASETİ

Arzu Yılmaz[1]

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus-devlet olarak kuruluşunda ve inşasında, dış politikanın yerini yalnızca başka devletlerle kurulan ilişkiler bağlamında değerlendirmek eksik kalır. Türkiye Cumhuriyeti'nin egemen bir devlet olarak tanınmasının miladı sayılan Lozan Antlaşması'ndan (24 Temmuz 1923) bugüne kadar Türk dış politikası, aynı zamanda imparatorluk bakiyesi bir toplumdan türetilen devletin ve ulusun kimliğine ilişkin yasaların belirlenmesi ve korunması misyonuyla da hareket eder. Bu haliyle, Türk dış politikasının en büyük zorluğu dış politikayı şekillendiren tehdit algılarının ve çıkar hesaplarının değişken doğasıyla, devletin ve ulusun kimliğine ilişkin yasaların mutlak niteliği arasındaki gerilimi yönetmektir denilebilir. Bu çerçevede, Türkiye Cumhuriyeti'nin komşu ülkelerle kurduğu ilişkilerde sınır güvenliğinin her zaman bir öncelik teşkil etmesinin nedenini bir dış tehdit algısı üzerinden açıklamak güçtür. Zira Türk dış politikasında sınırların güvenliği bir dış tehditten çok iç tehdit konusudur. Ülke nüfusunun bir parçası ve fakat devletin ve ulusun "Türk" kimliğinin ötekisi Rum, Ermeni ve Kürt halklarının varlığı bu tehdidin en önemli kaynağıdır. Örneğin, Yunanistan ve Ermenistan ile kurulan ilişkilerde ülke sınırlarının güvenliği ile ulusal kimliğin korunması konuları iç içe geçer, iç tehdit ve dış tehdit arasında bir illiyet bağı kurulur. Bu bağ nedeniyle, herhangi bir Rum ya da Ermeni Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı da olsa, Yunanistan ya da Ermenistan devletleriyle iltisaklı sayılır.[2] Komşu bir Kürt devletinin yokluğuna rağmen Türkiye Cumhuriyeti

---

[1] Doç. Dr., Kürdistan Hewler Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[2] Bu anlayış, yalnızca dış politikaya yön vermekle kalmaz, aynı zamanda toplum nezdinde de genel kabul görür. Zira Barış Ünlü'nün *Türklük Sözleşmesi* kitabında tartıştığı üzere, "Türklük" "Müslüman ve Türk olmayanların/Türkleşmeyenlerin" dışlanmaları üzerine kurulur ve "devlet ve Türkleşmeyi kabul eden çeşitli Müslüman etnik gruplar arasında karşılıklı bir anlaşma"ya dayalı sürdürülür. Toplum, "gayrimüslimlere (özellikle Ermenilere) ve Kürtlere yapılanlar hakkında konuşup yazmadığı sürece Türklüğün potansiyel ve reel imtiyazlarından" yararlanarak bu anlaşmaya

vatandaşı olan Kürtlerin, Türk ulusal kimliğin korunmasıyla iç içe geçen bir sınır güvenliği konusu sayılmasının nedeni ise İran, Irak, Suriye ve Türkiye arasında dört parçaya bölünen Kürdistan coğrafyasında bir Kürt devleti kurma arzusu ve potansiyelidir.[3]

Türkiye'nin Irak, İran ve Suriye devletleriyle kurduğu ilişkilerin temelini bu arzunun ve potansiyelin bastırılması ya da ortadan kaldırılması hedefi şekillendirir. Zira bu hedef tutturulduğu ölçüde, Türkiye Cumhuriyeti'nin bir Türk yurdu ve devleti olduğu iddiası, dolayısıyla Kürtlerin varlığını inkâr politikasını sürdürme imkânı doğar. Fakat bu imkân yirminci yüzyılın en uzun ömürlü jeopolitik denge düzeni olan Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve eşzamanlı olarak Irak'ta gelişen iktidar boşluğuyla birlikte ortadan kalkmıştır. Bu bağlamda, Türk dış politikasının uluslararası alanda yaşanan dönüşüme uygun politikalar geliştirmek ile devletin ve ulusun "yüksek Türk kültürüne"[4] dayanan yasalarını korumak arasındaki gerilimi yönetmekte en fazla zorlandığı dönemi 1990 sonrası olarak belirlemek yanlış olmaz. Bu zorluk yönetilmeye çalışılırken, Türk ulusal kimliğinin sınırlarının genişletilmesi gereğine koşut olarak devletin sınırlarının da muğ-

taraf kalır. Barış Ünlü, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Ankara: Dipnot, 2018, s. 160-255; Hrant Dink ise bu anlayışın kaynağı konusunda toplumsal hafızanın önemine dikkat çeker. Dink'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanma sürecinde Ermenilerin oynadığı role dair hafıza bir paranoya dönüşmüştür.Öyle ki, Dink "Ermeni paranoyası Türk ulusal kimliğinin harcıdır" der. Hrant Dink, *İki Yakın Halk İki Uzak Komşu*, İstanbul: Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yay., 2012), 28; Aynı zamanda bu paranoya, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün ilanı sayılan ve Batı Anadolu'nun Yunanistan'a verilmesine, Doğu'da ise Kürt ve Ermeni devletlerinin kurulmasına hükmeden Sevr Anlaşması'na (10 Ağustos 1920) referansla "Sevr paranoyası" olarak da anılır. Bugüne kadar güncelliğini koruyan "Sevr paranoyası" Ayşe Hür'e göre, "Sevr'in her an masada olduğu ve ilk fırsatta büyük devletlerin bu planı uygulamaya sokacağı hikayesine" dayanır. Ayşe Hür, "Büyük Güçler Sevr'i İmzalamadı. Mustafa Kemal Misak-ı Milli'ye Karşıydı", (*Ahval*, 30.08. 2020) https://ahvalnews.com/tr/sevr-anlasmasi/buyuk-gucler-sevri-imzalamadi-mustafa-kemal- misak-i-milliye-karsiydi-ayse-hur. son erişim: 10.1.2023.

[3] Kürtlerin devlet kurma girişimleri, 19. yüzyılda bir yandan Osmanlı İmparatorluğu idari yapısında merkeziyetçi reformların yapıldığı, bir yandan da milliyetçi ideolojilerin yayıldığı bir dönemde başlar. Ancak, bu girişimler Osmanlı İmparatorluğu'nun çöktüğü 20. yüzyıl başlarında arka arkaya patlak veren bir dizi isyanlar eliyle güç kazanır ve kimi zaman otonomi, kimi zaman bağımsızlık talepleri üzerinden bugüne kadar sürer. Bu konuda yapılan araştırmalar için bkz. Metin Atmaca, "The Road to Sèvres: Kurdish Elites and Question of Self-Determination After the First World War," *Journal of Conflict and Violence*, vol.16, 2022; Martin Van Bruinessen, *Ağa, Şeyh ve Devlet*, çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011; Robert W. Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*, Austin: University of Texas Press, 1989.

[4] Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun onuncu yılında (29 Ekim 1933) dönemin Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk yaptığı konuşmada geçtiği şekli ile: "... temeli Türk kahramanlığı ve yüksek Türk kültürü olan Türkiye Cumhuriyeti'dir" "10.Yıl Nutku," *T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı*, https://www.ktb.gov.tr/TR-96294/10-yil-nutku.html son erişim: 10.01.2023.

lak bir coğrafi alanda tanımlanması dikkat çeker. Bu süreçte, Türkiye Cumhuriyeti önce "Adriyatik'ten Çin'e" uzanan bir "Türk dünyası"[5] içinde, ardından farklı etnik gruplarla İslam paydasında buluşan bir "yeni-Osmanlı"[6] olarak konumlandırılır. Bu arka plan çerçevesinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin Güney Kürdistan siyasetini de 1991 öncesi ve sonrası olarak iki ayrı dönem üzerinden incelemek açıklayıcı olacaktır.

1923-1991: Türkiye Türklerindir ve Kürt Yoktur

Bugünkü Kürdistan Bölgesel Yönetimi (KBY) coğrafyasını da içine alan Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı Musul Vilayetinin statüsü, her ne kadar Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) sonrası İngiliz hakimiyetine geçmiş olsa da 1926 yılına kadar belirsiz kalır. Zira Ankara'da kurulan Millet Meclisi'nin (23 Nisan 1920) yeni kurulacak devletin sınırlarının belirlenmesi ve izleyeceği dış politika bağlamında esas aldığı Misak-ı Milli'ye (28 Ocak 1920) göre Musul Vilayeti Türkiye hudutları içinde yer alır.[7] Musul Vilayetinin statüsü konusunda yaşanan ihtilaf nedeniyle Lozan Antlaşması dahi Türkiye'nin güney sınırları belirlenemeden imzalanır.

[5] Bu sözün ilk kez SSCB'nin dağılması ertesinde dönemin Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Süleyman Demirel tarafından dile getirildiği bilinmektedir. Demirel bir konuşması sırasında, "Bir ucu Adriyatik Denizi'nde, bir ucu Çin Seddi'nde olan bir Türkiye meydana gelmiştir" der. "Adriyatik'ten Çin'e Türkiye", *Cumhuriyet*, (24.02.1992); Bu tespitin referansı, etnik köken üzerinden yapılan bir tanımlama çerçevesinde "Türki Cumhuriyetler" olarak anılan ve SSCB sonrası bağımsızlıklarını ilan eden Kırgızistan, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Azerbaycan'dır. Türkiye bu ülkeleri ilk tanıyan ve büyükelçilik atayan ülke olur. Türk elit ve siyasetçileri arasında bu dönemi "Türk Asrı" olarak yorumlayanlar da vardır. Orta Asya'da Türkiye'nin de içinde olduğu bir "Türk Birliği'nin" kurulması çabaları o yıllarda başlar. İlk aşamada, Türkçe konuşan ülkelerin devlet başkanlarının katıldığı zirveler düzenlenir (1992). Bu zirveleri, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Türkiye'nin katılımıyla Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı'nın kurulması izler (1993). Türkiye, Azerbaycan, Kazakistan ve Kırgızistan girişimiyle daha sonra Türk Dili Konuşan Ülkeler İş birliği Konseyi kurulur (2009). Bu çerçevede, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde kurulan Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (2010) da önemli bir işlev görmektedir. Ayrıntılar için bkz. Mehmet Yüce, "Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ve Türkiye ile İlişkiler", *SETA*, (2022). https://setav.org/assets/uploads/2022/03/R195.pdf son erişim: 11.1.2023.

"Yeni-Osmanlıcılık" özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) dönemi Türk dış politikasının analizinde en sık başvurulan kavramlardan biridir. En genel ifadesiyle, Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun dini, kültürel ve politik mirasını sahiplenilmesine işaret eder. Bu konuda yapılan araştırmalar için bkz. Cengiz Çandar, *Turkey's Neo-Ottomanist Moment: A Eurassianist Odysses*, London: Transnational Press London, 2021;M. Hakan Yavuz, "Erdoğan's Neo-Ottomanism", *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*, New York: Oxford Academic, 2020. doi. org/10.1093/oso/9780197512289.003.0007

[7] Behlül Özkan, Türkiye'de Milli Vatanın İnşası: Dar'ul İslam'dan Türk Vatanına, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2019, s. 134.

Ancak, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun (29 Ekim 1923) ardından baş gösteren Nasturi Ayaklanması (Ağustos-Eylül 1924) ve Şeyh Said İsyanı (Şubat-Nisan 1925) Ankara'yı İngilizlerle uzlaşmaya mecbur bırakır. Türkiye, İngiltere ve Irak arasında imzalanan Ankara Antlaşması'yla (5 Haziran 1926) Musul Vilayeti Irak'a bağlanarak Türkiye Cumhuriyeti'nin bugünkü Irak sınırı çizilir.[8]

Sonuçta, Türkiye Musul Vilayeti üzerindeki hak iddiasından Irak'ın Musul'dan elde ettiği petrolün yüzde 10'unu yirmi beş yıl boyunca Türkiye'ye vermesi karşılığında feragat eder. Zira Türkiye'nin önceliği ne toprak ne de petroldür. Dönemin Dışişleri Bakanı (1925-1938) Tevfik Rüştü Aras'a göre, Türkiye'nin önceliği Kürtlerin durumundan kaynaklanan güvenlik sorunudur. Türkiye, İngilizlerin tayin ettiği Kral Faysal yönetiminde henüz bağımsız bir devlet statüsüne dahi kavuşamayan Irak'ın Kürtlerin kontrol edilmesinde ne kadar etkili olabileceğinden endişe duymaktadır.[9] Zira Şeyh Said isyanı ertesinde oluşturulan Şark Islahat Encümeni (8 Eylül 1925) tavsiyelerine bağlı olarak Türkiye'de Kürtlerin bir dizi yasak ve iskân kararlarıyla bastırılması yoluna girilmiştir. Aynı zamanda,

---

[8] Bu süreçte, Ankara'nın Musul Vilayeti üzerindeki hak iddiasını hem diplomasi alanında hem de sahada bir takım askeri faaliyetler içine girerek sürdürdüğü görülür. Örneğin, Ankara düzenli ordunun kuruluşundan hemen ardından Süleymaniye Komutanlığı'na Binbaşı Şevki Bey'i tayin eder. Daha sonra, Antep Milis Kuvvetleri Komutanı Özdemir Bey Musul'a giderek Kürtleri İngilizlere karşı örgütlemeye çalışır. Ankara'nın amacı, İngilizlerin kuruluşuna önayak olduğu Kürdistan Krallığı'nı kısa süre sonra feshetmesinden dolayı hayal kırıklığı yaşayan Şeyh Mahmud Berzenci liderliğindeki Kürtleri İngilizlere karşı bir ayaklanmaya teşvik etmektir. Fakat İngiliz hava kuvvetlerinin üstünlüğü bu girişimlerin sonuçsuz kalmasına neden olur. Lozan Antlaşması'nda da müzakereler yoluyla çözüme kavuşturulamayan "Musul Sorununu" görüşmek üzere Türkiye ve İngiltere bir yıl sonra İstanbul Konferansı'nda (19 Mayıs 1924) yeniden bir araya gelir. Ancak, yine anlaşma sağlanamaz ve sorunun Milletler Cemiyeti'ne götürülmesine karar verilir. Ankara'nın talebi, nüfusunun üçte ikisini Türk ve Kürt Müslümanların oluşturduğu Musul Vilayetinde bir referandum yapılmasıdır. Fakat İngilizler bu talebi reddedince, çözüm Milletler Cemiyeti tarafından kurulacak bir komisyona havale edilir. Bu döneme ilişkin araştırmalar için bkz. C.J. Edmonds, *Kurds Turks and Arabs: Politics, Travel and Resarch in Northern-Iraq 1919-1925*, London: Oxford University Press, 1957, s. 245-409.

[9] Britanya'nın Türkiye Büyükelçisi Ronald Lindsay'in (1925-1926) Tevfik Rüştü Aras'la Musul Sorununa ilişkin yaptığı görüşmelerden aktardığı notlarda, "Türkiye'nin Kürt milliyetçiliği nedeniyle panik içinde olduğunu, her türlü bedeli ödemeye hazır göründüğünü" söyler. Lindsay, Aras'ın "İran'daki Kürtlerin bir sorun yaratmasını beklemiyoruz. Ancak, üçüncü bir tarafın [Irak] idaresi altında bulunan ve sayıları oldukça fazla bu Kürtlerin büyük sorun yaratabileceğini düşünüyoruz" dediğini aktarır. "Lindsay to Chamberlain, Constantinople, 29-1-1926," *Documents on British Foreign Policy (1919-1939)*, (IA. Sir. 1: 561), 806; Aynı döneme ilişkin araştırmalarıyla tanınan İngiliz tarihçi Arnold J. Toynbee de "Türkiye için petrol ve Kürtler aynı kefeye konacak meseleler değildi" diyerek, Türkiye'nin Kürt meselesinden kaynaklanan güvenlik endişelerinin, petrol ya da toprakla ilgili çıkarlarının önüne geçtiğini teyit eder. Arnold J. Toynbee, *Survey of International Affairs 1925*, vol.1, London: Oxford University Press, 1927, s. 521. (Bu kaynakların alıntılandığı eser: Bayar Mustafa Sevdeen, *British Policy Towards Turkey and its Impact on Kurdistan (1923-1926)*, Beyrut: Arab Encyclopedia Publications, 2006, s. 308-309.

Türkiye Cumhuriyeti'ni "yüksek Türk kültürüne" dayalı bir devlet ve ulus olarak "muasır medeniyetler seviyesine" taşıma amacı taşıyan inkılaplar bir bir hayata geçmektedir. Bu koşullarda, Ermenilerin tehcir (1915), Rumların ise Türkiye-Yunanistan arasında mübadele edilmesi (1923) ardından, Türkiye sınırları içinde Türklerden sonra en fazla nüfusa sahip Kürtlerin de inkârı ya da asimilasyonu elzemdir.[10] Dolayısıyla, Irak'ta Kürtlerin girişeceği herhangi bir politik faaliyet sadece sınırları değil, Türk varlığını tehdit eden bir beka sorunu olarak görülür.

Bu saiklerle, Irak'ın bağımsızlığını kazanmasının (1932) ardından iki ülke arasında kurulan doğrudan ilişkilerin ilk sonucu Ankara Antlaşması'na ek hükümler (18 Temmuz 1936) getirilmesi olur. Bu yeni hükümler gereği iki ülke arasında oluşturulan sınır komisyonu, sınırı kontrol etmek ve sınır bölgelerinde her bir devlete karşı yürütülecek propaganda faaliyetlerini engellemek üzere görevlendirilir.[11] Hemen ardından Türkiye, Irak, İran ve Afganistan arasında imzalanan Sadabad Paktı (8 Temmuz 1937) da yine aynı amaçla hayata geçirilir. O yıllarda, Türkiye-Irak-İran üçgeninde baş gösteren Kürt ayaklanmaları Sadabad Paktı çerçevesinde sağlanan mutabakatın en önemli nedeni sayılır.[12] Türkiye ve Irak arasındaki güvenlik iş birliği nihayet Bağdat Paktı'nın kurulması (24 Şubat 1955) ile perçinlenir. İran, Pakistan ve İngiltere'nin katılımıyla Soğuk Savaş denkleminde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne (SSCB) karşı bölgesel bir savunma iş birliği çerçevesine kavuşan Bağdat Paktı, Türkiye'nin hem Irak ve İran sınırları hem de bu sınırların diğer yanındaki Kürtler üzerindeki kontrolünü derinleştirir. Böylelikle, Türkiye Cumhuriyeti'nin bekası yalnızca Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü'ne (NATO) üye olma (18 Şubat 1952) yoluyla değil, NATO'nun Ortadoğu'da geliştirdiği ittifaklar eliyle de askeri ve siyasi güvenceye kavuşur.

Fakat uluslararası ve bölgesel ölçekte sağlanan bu güvence ve eşgüdüme rağmen, Irak'ta yaşanan her yönetim değişikliği döneminde Kürtlerin elde ettiği kazanımların Türkiye'ye yansımalarının önüne geçilemez. Örneğin, Irak'ta monarşinin yıkılmasıyla (14 Temmuz 1958) birlikte Kürt ulusal mücadelesinin lideri Mustafa Barzani'nin Irak'a dönüşü ve Kürtlerin yeni Irak Cumhuriyeti bayrağında yer bulacak ölçüde Bağdat'ta siyasal temsil kabiliyeti elde etmesi[13], Tür-

---

[10] Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürt politikası ve bu politikanın Türkiye'deki başka etno-politik konularda izlenen politikalarla benzerlikleri ve farklılıkları konusunda bkz.Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaş'a*, İstanbul: İletişim 2014; Baskın Oran, *Etnik ve Dinsel Azınlıklar: Tarih, Teori, Hukuk, Türkiye*, İstanbul: İletişim, s. 2018.

[11] Baskın Oran, *Türk Dış Politikası (1919-1980)*, İstanbul: İletişim, 2020, s. 338.

[12] A.g.e., s. 405.

[13] II. Dünya Savaşı sırasında Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin kuruluşuna (Ocak 1946) destek vermek üzere İran'da bulunan Mustafa Barzani, Mahabad Cumhuriyeti'nin yıkılışı (Aralık 1946) sonrasında SSCB'ye gitti ve on iki yıl sürgünde yaşadı. General Abdülkerim Kasım'ın Irak'ta krallığa son veren darbesinden (Temmuz 1958) sonra Irak'a döndü. Bu dönemde Kürdistan Demokrat

kiye'de yaşayan Kürtleri hareketlendirir. Özellikle İstanbul'da öğrenci olan Kürtler arasında henüz gelişmekte olan örgütlenme bu süreçte görünürlük kazanır ve hemen ardından "49'lar Davası/Olayı" olarak anılan tutuklamalar (1958-59) eliyle bastırılır.[14] Bu arada, Irak'taki iktidar krizi Türk dışişlerinin gündemine Kerkük'te Kürtler eliyle "Türkmenler telef oluyor" iddiası üzerinden yer bulur.[15] Tam da bu yıllarda Türkiye'de gerçekleşen askeri darbe (27 Mayıs 1960) ise söz konusu tutuklamaların ötesine geçilerek, dört yüz seksen beş Kürtün hiçbir mahkeme kararı olmaksızın Sivas Kabakyazı 5. Er Eğitim Tugayı'nda bulunan askeri garnizonunda hapsedilmesinin önünü açar. Daha sonra bu Kürtler arasından elli beş kişi, Kürtçülük suçlamasıyla Türkiye'nin batısındaki illere sürülür. Fakat bu baskı politikaları yine de Irak'taki Kürt ulusal mücadelesinin Türkiye'ye etkilerini tümüyle bertaraf etmekte yetersiz kalır. Kırk yıl aradan sonra Türkiye'de Kürtler ilk kez siyasi bir örgütlenmeye giderek, Kürdistan Demokrat Partisi'ni kurar (11 Temmuz 1965).[16]

Irak'ta Baas Partisi'nin başa geçmesinin (17 Temmuz 1968) ardından Kürtlerin otonom haklar elde etme (11 Mart 1970) sürecini ise Türkiye bir başka askeri darbe (12 Mart 1971) ile karşılar. Darbe yönetiminin yaptığı ilk işlerden biri, Kürtlerin Türkiye solundan ayrışarak legal siyaset alanında kurduğu Devrimci Doğu Kültür Ocakları'nı kapatmak olur.[17] Ancak, Türkiye'de Kürtlerin her türlü siyasal faaliyetinin yasaklanması yanında, Irak'ta da Kürtlerin Cezayir Antlaşması (6

Partisi yasal bir kimlik kazandı. Kürtlere bazı ekonomik ve kültürel haklar tanındı. Bu süreçte değiştirilen Irak bayrağına Irak'taki Kürt nüfusu temsilen güneş sembolü eklendi. Ancak, verilen sözlerin yerine getirilmemesi üzerine Kürtler ayaklandı (Eylül 1961). Mustafa Barzani'nin hayatı ve söz konusu döneme ilişkin ayrıntılar için bkz. Maasoud Barzani, *Mustafa Barzani and the Kurdish Liberation Movement (1931-1961)*, ed. Ahmed Ferhadi, New York: Palgrave Macmillan, 2003.

[14] Bu süreçte yaşanan olayların birinci elden tanıklıklara dayalı gelişimine ve sonuçlarına ilişkin araştırmalar için bkz. Yusuf Serhat Bucak, *Kürt Hâkim: Faik Bucak'ın Yaşamı*, İstanbul: Avesta, 2021; Yavuz Çamlıbel, *49'lar Davası: Bir Garip Ülkenin İdamlık Kürtleri*, Ankara: Algı Yayıncılık, 2007.

[15] 49'lar Davası tutuklularından Ziya Acar bir gazeteye verdiği röportajda dönemin gazetelerinin birinci sayfalarına yansıyan haber başlıklarına dair şu örnekleri verir: "Bir yıllık iktidarında Abdulkerim Kasım'a karşı darbeye girişildi. Kasım sükuneti sağlamak için Barzani'den yardım istedi. Kerkük'te aslında Arapların çıkardığı karmaşa sonucu aralarında Türkmenlerin de olduğu bazıları hayatını kaybediyor. Olay Türkiye'de, 'Türkmenler telef oldu' şeklinde yansıtılarak, Kürtlere mal edildi. Parlamentoda asker kökenli Asım Eren isimli cuntacı bir milletvekili vardı. O parlamento başkanına sunduğu önergede, Abdulkerim Kasım'ın müttefiki Kürtler eliyle Türkmen kardeşlerimiz öldürüldü. Hükümet olarak misliyle mukabelede bulunacak mısınız?' diye soruyor, Kürtlere şiddet uygulamaya davet ediyordu." Selahattin Çelik, "Dönemin Tanığı-49'lar ve Barzani Etkisi", *Rudaw*, (26.10.2016). https://www.rudaw.net/turkish/interview/261020161 son erişim, 12.01.2023.

[16] Bucak, *Kürt Hâkim*, s. 128.

[17] Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya, "The Kurdistan Workers Party (PKK) and Kurdish Political Parties in the 1970s", *Routledge Handbook on the Kurds*, ed. Micheal M. Gunter, New York: Routledge, 2018, p. 271.

Mart 1975) ile bozguna uğratılması, sonuçları Kürt ulusal mücadelesinde bugüne kadar süren yeni bir dönemin zeminini hazırlar.[18] Ankara'da okuyan bir grup Kürt öğrencinin inisiyatifinde kurulan Kürdistan İşçi Partisi (PKK, 27 Kasım 1978) Kürdistan'ın dört parçasını kapsayan "Özgür ve Bağımsız Kürdistan" devletini kurma amacıyla silahlı mücadeleye başlar.[19] Bu arada, Türkiye'de gerçekleşen bir diğer askeri darbe (12 Eylül 1980) yönetiminin uyguladığı şiddet, Kürtlerin PKK saflarında Türkiye devletine karşı yeniden bir ayaklanmaya girişmesini tetikler. PKK'nin lider kadrosunun önce Suriye'ye kaçması ve ardından İran-Irak Savaşı'nın (1980-1988) yarattığı iktidar boşluğundan faydalanarak Irak'ın kuzeyinde üslenmesi ise Türkiye'nin uluslararası ve bölgesel ittifaklar eliyle sınırları üzerinde ve ötesinde Kürtlere karşı kurduğu mutlak kontrolü zayıflatır. Bu süreçte, PKK ve Irak Kürdistan Demokrat Partisi (KDP) "Faşist Türk ve Irak devletlerine karşı işbirliği" yapma konusunda bir uzlaşmaya varırken (1982),[20] Ankara Bağdat'la yaptığı sınır güvenliği anlaşması (25 Mayıs 1983) gereği Irak topraklarında askeri operasyonlar yapmaya başlar.[21] Ancak, Körfez Savaşı (2 Ağustos 1990 - 28 Şubat 1991) ile birlikte Irak'ta yaşanan gelişmeler, Türkiye Cumhuri-

[18] Irak'la sınır sorunları yaşayan İran ve Irak'ta Arap milliyetçisi bir yönetimin bulunmasından rahatsız olan İsrail, Kürtlerin Eylül 1961'de başlayan ayaklanmalarına destek olur. Bu her iki ülkenin ABD'yi de Kürtlere destek konusunda ikna çabaları ise ancak Irak ve SSCB arasında bir dostluk antlaşması imzaladıktan (Eylül 1972) gerçekleşir. Ancak, Cezayir'de yapılan OPEC toplantısı sırasında İran ve Irak arasında anlaşma sağlandıktan (Mart 1975) hemen sonra söz konusu devletler Kürtlere verdikleri desteği geri çeker. Aynı anda başlayan Bağdat'ın saldırıları sonucu yaklaşık bin beş yüz Kürt köyü yakılır. Katledilenlerin sayısı ise on binlerle ifade edilse de gerçek rakam hiçbir zaman ortaya çıkmaz. Bu arada resmi rakamlara göre yaklaşık üç yüz bin Kürt, yerlerinden edilir ve sürülür. Mustafa Barzani ise ailesi ve beraberindeki binlerce Kürtle birlikte önce İran'a sığınır. Daha sonra, tedavi için gittiği ABD'de yaşamını yitirir (Mart 1979). O arada KDP içinde yaşanan tartışmalar bölünmeyle sonuçlanır ve Celal Talabani liderliğinde Kürdistan Yurtseverler Birliği (Haziran 1975) kurulur. Fakat Saddam Hüseyin yönetimindeki Bağdat hükümetinin aldığı önlemler nedeniyle İran-Irak Savaşı'na kadar kadar Kürt liderler Irak sahasına yeniden dönemez. Kerim Yıldız, *Irak Kürtleri, Türkiye'de Kürt Çocukların İnsan Hakları*, çev. A.H. Engin Urcan, Belge Uluslararası Yayınları, 2004. https://bnk.institutkurde.org/images/pdf/VNMAWSXQP2.pdf son erişim, 13.01. 2023; Hamit Bozarslan, bu süreçte Irak Kürdistan'ında yaşanan yıkımın ve bozgunun, Türkiye'de PKK'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan faktörler arasında değerlendirir. Hamit Bozarslan, "Between Integration, Autonomization and Radicalization:Hamit Bozarslan on the Kurdish Movement and the Turkish Left", interview by Marlies Casier and Olivier Grojean, *European Journal of Turkish Studies*, 14, 2012. doi.org/10.4000/ejts.4663

[19] PKK'nin kuruluşu ve gelişimi konusunda bkz. Aliza Marcus, *Kan ve İnanç*, çev. Ayten Alkan, İstanbul: İletişim Yay., 2009.

[20] Arzu Yılmaz, "Kurdistan-Iraq and Turkey," *Between Diplomacy and Non-Diplomacy: Foreign Relations of Kurdistan-Iraq and Palestine*, ed. Gülistan Gürbey, Sabine Hofmann and Ferhad Ibrahim Seyder, New York: Palgrave Macmillan, 2023. doi.org/10.1007/978-3-031-09756-0_12

[21] Baskın Oran, *Türk Dış Politikası (1980-2001)*, İstanbul: İletişim, 2018, s. 125.

yeti'nin kuruluşundan bu yana hem içerde hem dışarda benimsediği Kürt politikasının sürdürülmesine imkan vermeyecektir.

1991 ve Sonrası: Türkiye Türklerindir ve Kürtler Kardeştir

Türkiye'nin Güney Kürdistan'la doğrudan temas kurmasının yolunu açan koşullar çerçevesinde Halepçe Katliamı (16 Mart 1988) ve 1991 Kürt Ayaklanması (1 Mart-5 Nisan 1991) ertesinde yaşanan kitlesel göçler önemli rol oynar. Türkiye bu her iki göç dalgası sürecinde önce sınırlarını açmaya direnir, fakat uluslararası baskı sonucu yüzbinlerce Kürdün Irak sınırı boyunca kurulan kamplara geçici bir süreyle de olsa yerleştirilmesine izin vermek zorunda kalır.[22] Özellikle ikinci göç dalgasının yaşanmasına neden olan Körfez Savaşı sırasında dönemin Türkiye Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın izlediği politika ise Türkiye ve Irak Kürt partileri arasında kısa sürede bir iş birliğinin doğmasına zemin hazırlar.

Bu bağlamda, ilk doğrudan temas Özal'ın KDP lideri Mesud Barzani (KDP) ve Kürdistan Yurtseverler Birliği (KYB) lideri Celal Talabani ile görüşmeler yapmasıyla sağlanır.[23] Özal bu görüşmeler sırasında Kürt liderlere "federal veya konfederal sistemle Kürdistanı'nın Türkiye'ye bağlanmasını" önerir.[24] Zira Özal, Körfez Savaşı ertesinde Irak'ın parçalanacağı öngörüsüyle Türkiye'nin 1926 Ankara Antlaşması ile kaybettiği Musul Vilayetinin kontrolünü yeniden ele geçirebileceğine inanır. Bu inançla, Özal PKK'yi de bir ateşkese ikna konusunda Iraklı Kürt liderlerden arabuluculuk yapmalarını ister ve sonuç da alır.[25] Ancak, Özal'ın ani-

---

[22] Irak'ın 1987-88 yıllarında Kürtlere karşı yürüttüğü askeri operasyonlar (Enfal Kampanyası) sırasında yaklaşık bir milyon kişi yerinden edilir. Halepçe'de beş bin Kürdün kimyasal silahlarla katledilmesi ertesinde ise ülkeden kaçan yüz kırk bin Kürdün altmış bini Türkiye'ye sığınır. Bu sığınmacıların büyük bir bölümü kısa süre sonra Türkiye tarafından zorla İran'a gönderilir. "Whatever Happened to the Iraqı Kurds?" *Human Rights Watch*, 01.03.1991. https://www.hrw.org/reports/1991/iraq/ son erişim: 10.1.2023; Türkiye'ye ikinci kitlesel göç dalgası Körfez Savaşı ertesinde gerçekleşir. Irak yönetiminin Kürt ayaklanmasını bastırmak üzere başlattığı hava harekâtı sonucu yaklaşık bir milyon dört yüz bin Kürt Türkiye'ye kaçar. Bu süreçte hayata geçirilen Huzur Operasyonu çerçevesinde 36. paralelin sınır kabul edildiği Irak'ın kuzeyindeki bölgenin Bağdat'a kapatılmasıyla mültecilerin geri dönüşü sağlanır. Kemal Kirişçi, "Security for States Versus Refugees: Operation Provide Comfort and the April 1991 Mass Influx of Refugees from Northern Iraq into Turkey", *Refuge*,15:3, 1996.

[23] Bu sürecin birinci elden tanıklıklara dayanan ayrıntılar için bkz. Cengiz Çandar, *Mezopotamya Ekspresi*, İstanbul: İletişim, 2012.

[24] Necmi Orta, "Başkan Barzani anlattı: Özal Kürdistan'ı Türkiye'ye bağlayalım dedi", *Rudaw*, 23. 08. 2022. https://www.rudaw.net/turkish/kurdistan/230820222 son erişim, 19.09.2022.

[25] Türkiye Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın talebi üzerine Kürdistan Yurtseverler Birliği (KYB) lideri Celal Talabani'nin arabuluculuk yapması sonucu PKK 1993 Mart'ında ateşkes ilan eder. Bu ateşkes süreci ve daha sonra 2007-2009 yılları arasında Oslo Süreci, 2013-2015 yılları arasında İmralı

den hayatını kaybetmesiyle (17 Nisan 1993), bu politikalara zaten karşı olan Türkiye'deki müesses nizam hem sınırlar içinde hem Irak sınırı ötesinde yürütülen askeri operasyonların kapsamının genişletilerek sürdürülmesine destek verir. Ama Kürtlerin inkarına dayalı resmi söylemi devam ettirmek artık mümkün olmaz. Söz konusu kitlesel göçler Kürtlere uluslararası alanda görünürlük ve ilgi kazandırırken, Türkiye "Kürt realitesini" tanıdığını ikrar etmek zorunda kalır.[26] Bu ikrara neden olan bir başka gelişme ise NATO şemsiyesi altında elde edilen Türkiye'nin "beka sorunu"nu bertaraf etme imkanlarının, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin yıkılmasıyla (26 Aralık 1991) zayıflamasıdır. Ortaya çıkan bu yeni koşullar altında muhafaza edilmesi güçleşen devletin ve ulusal kimliğin sınırları "Adriyatik'ten Çin'e" uzanan bir "Türk dünyası" içinde yeniden tanımlanırken[27], Türk dış politikasına statükonun koruması yerine zamanla yayılmacı ve revizyonist bir nitelik kazanan tercihler yön vermeye başlar.

Bu çerçevede, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin aldığı 688 sayılı karar (5 Nisan 1991) gereği oluşturulan Irak'ın kuzeyindeki güvenli bölgede de facto bir Kürdistan Bölgesel Yönetimi (KBY)'nin kurulması (19 Mayıs 1992) söz konusu olur. Bu gelişme Türkiye'de, başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere Batı'nın bir "Kürt devleti kurma yoluyla Türkiye'yi bölme" girişimi olarak okunur.[28] Oysa ABD, Türkiye Körfez Savaşı sırasında uluslararası güce katılarak Irak'a asker göndermeyi reddettiği halde, Türkiye'nin PKK'yle mücadele gerekçesiyle Güney Kürdistan'da askeri operasyonlar yapmasına engel olmaz. Üstelik, ABD'nin "çifte çevreleme politikası" devreye girdikten (24 Şubat 1994) sonra Türkiye, arka arkaya geniş çaplı kara operasyonları yapma imkânı da bulur.[29]

Zaten Güney Kürdistan'a ulaştırılan uluslararası yardımın geçtiği tek sınır kapısının kontrolünü de elinde bulunduran Türkiye, böylelikle KBY'yi de baskı ve kontrol altında tutmayı başarır. Aynı zamanda, Türkiye PKK ile savaşında KDP

Süreci çerçevesinde hem KYB hem KDP liderlerinin oynadığı role ilişkin ayrıntılar için bkz. Cengiz Çandar, *Turkey's Mission İmpossible: War and Peace with the Kurds*, London: Lexin Books, 2020.

[26] Dönemin Başbakanı Süleyman Demirel verdiği bir röportaj sırasında "Kürt kimliği diyoruz. Artık buna karşı çıkmak mümkün değil. Türkiye, Kürt realitesini tanımak zorunda" der. Fikret Bila, *Milliyet*, 09.12.1991.

[27] Dönemin Başbakanı Süleyman Demirel, SSCB'nin dağılmasıyla "Bir ucu Adriyatik Denizi'nde bir ucu Çin Seddi'nde olan bir Türkiye meydana gelmiştir" der. "Adriyatik'ten Çin'e Türkiye" *Cumhuriyet*, 24.02.1992.

[28] ABD'nin Güney Kürdistan politikasının Türkiye'deki askeri ve siyasi çevreler tarafından nasıl değerlendirildiği konusunda hem birinci elden tanıklıklara hem de zengin bir gazete arşivine dayalı ayrıntılar için bkz. Nur Batur, *Ortadoğu'nun Şahları Vezirleri Piyonları*, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2022.

[29] Bu süreçte gerçekleştirilen Çelik Operasyonu (20 Mart 1995-4 Mayıs 1995), Çekiç Operasyonu (12 Mayıs 1997-7 Temmuz 1997), Şafak Operasyonu (25 Eylül 1997-15 Ekim 1997) ertesinde Türkiye Güney Kürdistan'da askeri üsler kurarak varlığını kalıcılaştırır.

ve KYB'yi kendi yanında yer almaya zorlar ve "PKK'ye karşı cephe almayı bir mecburiyet olarak dayatır".[30] Bu dayatmalar nihayetinde Güney Kürdistan'da mevcut partiler arasında bir iç savaşın çıkmasını tetikler. Öte yandan, Türkiye "Kerkük'ün bir Türk yurdu" olduğu iddiasını siyasal alana taşımak ve Kürtlerin Kerkük üzerindeki muhtemel kontrollerini engellemek için Irak Türkmen Cephesi'nin kuruluşuna (14 Nisan 1995) önayak olur.[31] Türkiye'nin oyun bozucu rolü diplomasi alanında da sürer. Öyle ki, Kürt iç savaşının uzlaşma yoluyla çözüme kavuşturulması söz konusu olduğunda gündeme gelen Washington Uzlaşması (1 Eylül 1998) sürecine Türkiye dahil edilmez.[32]

Türkiye'yi Güney Kürdistan politikasında bir değişime zorlayan ise yine Irak ölçeğinde görünürlük kazanan yeni küresel koşullardır. Radikal İslamcı El-Kaide Örgütü'nün ABD'de gerçekleştirdiği terör eylemleri (11 Eylül 2001) ertesinde ABD Irak'ı işgal eder (20 Mart 2003). Aslında ABD'nin niyeti, tıpkı Körfez Savaşı'nda olduğu gibi Irak'a kuzeyden bir cephe açmak ve işgali Türkiye ile ortak gerçekleştirmektir. Fakat Türkiye'de henüz iktidara gelmiş olan (2 Kasım 2002) Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) Genel Başkanı Tayyip Erdoğan ABD'ye söz verdiği halde, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) ABD askerinin Türkiye'de konuşlandırılmasına ve Türk askerinin Irak'a gönderilmesine ilişkin tezkereyi onaylamaz (1 Mart 2003). Bu onayın çıkmamasının en önemli nedeni, yine Türkiye'deki müesses nizamın "ABD'nin bir Kürt devleti kurmak istediği" inancıdır.[33] Dolayısıyla, Türkiye'de müesses nizamın mütemmim cüzü askeri vesayet rejiminin hüküm sürdüğü 2000'li yılların sonuna kadar da Türkiye-Güney Kürdistan ilişkileri gerilimi yüksek bir seyir izler. Bu süreçte, "Türkmen soydaşlar" ve Kerkük konuları Güney Kürdistan politikasında yine gündemin ilk sıralarına yerleşir.[34]

Türkiye'nin Güney Kürdistan politikasında radikal bir dönüşüm ise ancak Türkiye'de askeri vesayet rejiminin zayıfladığı ve ABD-Türkiye ilişkilerinin "model ortaklık" çerçevesinde yeniden tanımlandığı bir aşamada gerçekleşir.[35] Bu çerçevede, Türkiye Ortadoğu'da Müslüman-demokrat "model ülke" olarak yeni bir

[30] Dönemin KBY Dış İlişkiler sorumlusu Falah Mustafa göre, söz konusu süreçte Türkiye hem KDP hem KYB'ye PKK'ye karşı Türkiye'nin yanında yer alması konusunda baskı yapar. Yılmaz, "Kurdistan-Iraq and Turkey"

[31] Emel Elif Tugdar, "Iraqi Kurdistan's Statehood Aspirations and Non-Kurdish Actors: The Case of Turkomans," *Comparative Kurdish Politics in the Middle East: Actors, Ideas and Interests*, ed. Emel Elif Tugdar and Serhun Al, London: Palgrave Macmillan, 2018, s. 3-25.

[32] Murat Yetkin, *Kürt Kapanı: Şam'dan İmralı'ya Öcalan*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.

[33] 1 Mart Tezkeresi 2003 çerçevesinde Türkiye-ABD-KBY arasında yaşanan gelişmelerin ayrıntıları için bkz. Arzu Yılmaz, "Türkiye-Kürdistan Bölgesel Yönetimi İlişkileri:1 Mart Tezkeresi ve AKP'li Kürt Milletvekilleri", *Kürt Tarihi Dergisi* 49, 2022, s. 20-29.

[34] Batur, *Ortadoğu'nun Şahları Vezirleri Piyonları*.

[35] 2009 yılında göreve geldikten sonra ilk resmi yurt dışı ziyaretini Türkiye'ye yapan ABD Başkanı

misyon üstlenirken, devletin ve ulusal kimliğin sınırları da "yeni-Osmanlı" önermesi üzerinden çizilir.[36] Artık Türklük değil, İslam bu sınırların temel referansı olur. Bu arada, TBMM'nin beklenmedik kararıyla Irak sahasının dışında kalan Türkiye'nin yokluğunda KBY yeni Irak Anayasası'yla birlikte *de jure* bir statüye kavuşurken (15 Ekim 2005), KYB lideri Celal Talabani Irak Cumhurbaşkanı, KDP lideri Mesud Barzani ise KBY Başkanı olur. Artık Türkiye için söz konusu Bağdat'la ilişkiler dahi olsa, Kürtlerle doğrudan muhatap olmak ve diplomatik ilişkiler kurmak kaçınılmaz hale gelir.[37] Nihayetinde, KBY liderleriyle gerçekleştirilen ilk resmi ziyaretlerin ardından, Erbil'de Türkiye Cumhuriyeti Genel Konsolosluğu da açılır (11 Mart 2010).

Bu tarihle birlikte özellikle ticaret ve enerji alanlarında gelişen Ankara-Erbil ilişkileri, Kürt sorununa barış yoluyla bir çözüm bulma arayışlarının zemin bulduğu yıllarda siyasi alanı da içeren bir derinlik kazanır.[38] Arap Baharı'nın Ortadoğu'da mevcut statükoyu sarstığı bir dönemde gündeme gelen bu arayışlar çerçevesinde Kürtler ve Türkler Ortadoğu'da birlikte hareket edecek iki "stratejik ortak" olarak konumlandırılır. Osmanlı İmparatorluğu ve İslam mirası bu stratejik ortaklığın temeli sayılır.[39] Bu haliyle, Türkiye için Kürtler artık bir "beka sorunu" olarak görülmez. Zira Müslüman Türkler ve Kürtler "kardeştir" ve "Kürtler Türkiye'yi bölmeyecek, Türkiye Kürtlerle büyüyecektir".[40]

Barack Obama, TBMM'de yaptığı konuşmada ABD-Türkiye arasındaki ilişkileri "model ortaklık" olarak tanımlar. Bu tanımlama, iki ülke arasındaki iş birliğinin niteliği kadar, Ortadoğu'da birlikte hareket etme iradesinin bir ifadesi olarak da yorumlanır. Bu süreçte gelişen Türk-ABD ilişkileri konsunda bkz. Cenap Çakmak ve Gökhan Güneysu, "Turkish–American Relations During Obama Era: Unfulfilled Expectations," *Turkish Studies*, 14:2, 2013. doi: 10. 1080/ 14683849. 2013. 802923.

[36] Türk dış politikasında "yeni-Osmanlıcılık" etkisi konusunda ayrıntılar için bkz. Birol Başkan ve Ömer Taşpınar, *The Nation or the Ummah: Islamism and Turkish Foreign Policy*, New York: State University of New York, 2021.

[37] Türkiye'nin KBY ile doğrudan ilişki kurmak durumunda kalmasının nedenlerini, dönemin birinci elden tanıkları 2003 Irak işgali ve hemen sonrasında Irak'ta yaşanan gelişmelere müdahale edememesine ve KBY'nin kazanımlarının geri döndürülemeyeceğinin anlamasına bağlar. Yılmaz, "Türkiye-Kürdistan Bölgesel Yönetimi İlişkileri: 1 Mart Tezkeresi ve AKP'li Kürt Milletvekilleri"

[38] 2009 sonrası Türkiye-KBY arasında gelişen siyasi ve ekonomik ilişkiler konusunda bkz. Sara Salahaddin Mustafa ve Sardar Aziz, "Turkey and the Iraqı Kurdistan Federal Region: Bonds of Friendship," *Iraqi Kurdistan in the Middle Eastern Politics*, ed. Alex Danilovich, New York: Routledge, 2017; Mustafa Demir, *The Geopolitics of Turkey-Kurdistan Relations*, Lanham: Lexington Books, 2019.

[39] Gülay Türkmen, *Under the Banner of Islam: Turks, Kurds, and the Limits of Religious Unity*, London: Oxford University Press, 2021.

[40] "Kürtler Türkiye'yi bölmeyecek, Türkiye Kürtlerle büyüyecek" ifadesi ilk kez bir gazete köşe yazısında yer alır. Eyüp Can, "Kürtler Türkiye'yi Bölecek mi?,"*Radikal*, 28.01.2013. http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=1118129 son erişim: 11.03. 2015; Arap Baharı'nın İmralı Süreci çerçevesinde gelişen Türkiye-Kürtler ilişkilerine olan etkisi konusunda bkz. Arzu Yılmaz, "Kurdish Politics vis-a-vis National Borders in the Middle East",

Ancak, Arap Baharı ertesi Ortadoğu'da statükonun yeniden tesisi Türkiye'nin bölgede hegemon bir güç olma çabalarını zorlaştırdığı ölçüde, Türk-Kürt stratejik ortaklığı da kadük kalır. Bu bağlamda, en önemli kırılma Irak ve Şam İslam Devleti'nin (IŞİD) ortaya çıkışıyla yaşanır. Türkiye IŞİD'e karşı mücadelede takındığı tutum nedeniyle küresel ve bölgesel bir yalnızlık içine sürüklenirken, Kürtler hem Irak'ta hem Suriye'de IŞİD'e karşı Mücadele Uluslararası Koalisyonu'na yaptıkları katkılar üzerinden ABD'nin yeni "stratejik ortakları" olarak meşruiyet kazanır.[41] Bu sürecin en önemli sonuçlarından biri, Suriye iç savaşı sırasında Batı Kürdistan'da oluşan de facto Kürt özerk yönetiminin, Rojava - Kuzey Suriye Demokratik Federasyonu (17 Mart 2016) adı altında askeri, idari ve siyasi olarak yeniden yapılanması olur. Güney Kürdistan'da ise KBY, IŞİD'in saldırıları karşısında kendisini "yalnız bırakan" Türkiye'ye[42] karşı IŞİD'le mücadele çerçevesinde yeni ortaklıklar geliştirme imkânı bulurken, Irak'ın kuzeyindeki hakimiyetini "tartışmalı alanları" da içine alacak biçimde genişletir.[43] Nihayetinde, yaklaşık yüz yıl aradan sonra Güney ve Batı Kürdistan'ı bölen sınırlar silikleşir ve Kürtlerin kontrolüne geçer.

Bu gelişmeler ışığında, Türkiye'de yaşayan Kürtler ise 1990'lı yıllardan beri legal siyaset alanında yürüttükleri mücadelede önemli seçim başarıları elde etmeye başlar. Kuzey Kürdistan'da neredeyse tüm belediyelerde yönetimi Kürt partiler kazanırken, Halkların Demokratik Partisi (HDP) 7 Haziran 2015 Genel Seçimleri sonucunda TBMM'de üçüncü büyük parti konumuna gelir.[44] Fakat hem içerde hem dışarda Kürtlerin elde ettiği tüm bu kazanımları geriye çevirme imkanını Türkiye yine bir askeri darbe girişimi ertesinde bulur. 15 Temmuz 2016

New Actors and Issues of the Post-Arab Uprisings Period, ed. Jülide Karakoç ve Duygu Ersoy, New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

41 Arzu Yilmaz, "The Changing Dynamics of the Kurdish Question", *Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP)* Comment, 45, 2018. https://www.swp-berlin.org/en/publication/kurdish-question-changing-dynamic son erişim: 12.01.2023.

42 Fuad Hüseyin: "Barzani Türkiye'nin tavrından rahatsız", *Rudaw*, 15.09.2014.https://www.rudaw net/ turkish/kurdistan/15092014 son erişim: 14.1.2023.

43 2003 Irak Savaşı sonrası Musul, Kerkük, Şengal, Diyala şehirlerinin idaresi konusunda Bağdat ve Erbil yönetimleri arasında uzlaşma sağlanamayınca, 2005 Irak Anayasası'nda bu şehirlerin bulunduğu bölge "tartışmalı alan" olarak tanımlanır ve sorunun çözümü 2007'de bu alanda yapılacak referanduma ertelenir. Fakat söz konusu referandum bugüne kadar gerçekleştirilemez. KBY 2014 sonrası IŞİD'le mücadele çerçevesinde bu alanda mevcut siyasi ve askeri kontrolünü genişletir. Konuya ilişkin tartışmaların ayrıntıları için bkz. Hawre Hasan Hama, "Article 140 Between Baghdad and KRG: The Future of Kırkuk Status ın Post 16 October", *India Quarterly: A Journal of International Affairs*, 75:4, 2019.

44 Türkiye'de Kürt Siyasal Hareketi'nin 1990'lı yıllardan sonra elde ettiği siyasal başarıların gelişimi ve sonuçları konusunda ayrıntılar için bkz. Cengiz Güneş, *The Kurds in a New Middle East: The Changing Geopolitics of a Regional Conflict*, London: Palgrave Macmillan, 2019.

darbe girişimi Türkiye'de müesses nizamın bu kez "Türk-İslam sentezi" üzerinden yeniden güç kazanmasının önünü açar.[45] Türkiye'nin bir takım anayasal değişikliklerle otoriter bir rejim olarak teşekkül ettiği bu süreçte benimsenen militarist Türk dış politikasının öncelikli hedefi ise içerde ve dışarda yeniden bir "beka sorunu" olarak tanımlanan Kürtlerdir.

Bu süreçte, Güney Kürdistan'da gerçekleşen Bağımsızlık referandumu (25 Eylül 2017), Türkiye-KBY arasında değişen siyasi iklime rağmen sürdürülen ticaret ve enerji alanlarındaki sıkı işbirliğine de zemin kaybettirir.[46] Referandum sürecinde ve ertesinde Türkiye'nin uyguladığı ambargo ve yaptırımlar, uluslararası toplumun Bağdat'ın Erbil'e karşı yeniden güçlendirilmesi çabalarıyla birleşerek, KBY'nin Irak Savaşı sonrası elde ettiği kazanımları büyük ölçüde kaybetmesine neden olur.[47] Bu bağlamda, ABD'nin İran'a karşı devreye soktuğu "maximum baskı" politikası çerçevesinde, Türkiye bir kez daha PKK ile mücadele adı altında hayata geçirdiği operasyonlarla Güney Kürdistan'daki askeri varlığını derinleştirir ve genişletir.[48] Bu askeri varlığın artmasıyla paralel gelişen Türkiye'nin KBY üzerindeki siyasi etkisinin en erken sonucunu ise tıpkı 1990'lı yıllarda olduğu gibi, bütün Kürt partileri arasındaki ilişkilerin bir çatışmaya varacak ölçüde bozulmasıdır.

Sonuç

Türkiye'nin Güney Kürdistan politikasına odaklanan bazı araştırmacılara göre, KBY'nin ortaya çıkışı ve federal bir yapı olarak güçlenmesi aslında Türk dış poli-

---

[45] Ahmet Erdi Öztürk, "Turkey's Post-2016 Foreign Policy Drivers: Militarisation, Islam, Civilisation and Power," *ELIAMEP*, 58, 12.03.2021. https://www.eliamep.gr/en/publication son erişim: 17.12.2022.

[46] Türkiye-KBY ilişkilerinin Kürdistan referandumu sürecinde değişen dinamiklerine ilişkin ayrıntılar için bkz. Şaban Kardaş, "Transformation of Turkey's Regional Policies: The Case of the KRG Referendum Debacle," *The International Spectator*, 53:4, 2018. doi: 10.1080/03932729.2018.1528004

[47] Bu süreçte, ABD'nin hem Güney hem Batı Kürdistan'da Türkiye ile koordinasyon içinde izlediği politikaların ayrıntıları ve her iki Kürt yönetimi açısından doğurduğu sonuçlar için bkz. Arzu Yılmaz, "What Will Happen to the Kurds If the US Withdraws from Syria and Iraq?," *The Commentaries* 1:1, 2021. https://doi.org/10.33182/tc.v1i1.2000.

[48] Türkiye 2018'den bu yana Güney Kürdistan'da 200 km genişliğine varan bir alanda ardı ardına askeri operasyonlar gerçekleştirdi.Batı Kürdistan'a yapılan operasyonlarla birlikte, Milli Savunma Bakanı Akar'a göre "2015-2023 yılları arasında 37.285 terörist etkisiz hale getirildi" "Millî Savunma Bakanı Hulusi Akar, Gazete ve Televizyonların Ankara Temsilcilerine 2022 Yılında Yapılan Faaliyetleri Anlattı", *Millî Savunma Bakanlığı*, 24.12.2022. https://www.msb.gov.tr/SlaytHaber/24122022-63060 son erişim, 12.1.2023; Türkiye'nin bu süreçte Güney Kürdistan'da inşa ettiği yeni askeri üslerin sayısı konusunda resmi bir açıklama bulunmamakla birlikte, bu sayının 100 civarı olduğuna ilişkin haberler medyaya yansıdı. "Karayılan'dan 'Duhok saldırısı' ve 'ateşkes' açıklaması," *Rudaw*, 28.7.2022. https://www.rudaw.net/turkish/kurdistan/280720226 son erişim: 15.01.2023.

tikasının bir sonucudur. Zira TBMM'nin hem Körfez Savaşı hem Irak Savaşı sırasında Türk askerinin Irak'a gönderilmesine karşı çıkması, Türkiye'nin Güney Kürdistan'daki gelişmelerin önüne geçmesine engel olmuş, daha sonra kurulan ekonomik ve siyasi iş birliği ise KBY'nin bağımsızlık arayışına girecek ölçüde güçlenmesine yol açmıştır. Bu tartışmaların bir haklılık payı olsa dahi, yüzyıl boyunca Kürtlerin Ortadoğu ölçeğinde siyasal herhangi bir kazanım elde etmesinin önüne geçen en önemli aktörün Türkiye olduğu da göz ardı edilemez. Türkiye'ye bu imkânı sağlayan ise her bir jeopolitik dönüşüm sürecinde bölgesel ölçekte üstlendiği roldür. Bu bağlamda, KBY ile kurulan doğrudan ilişkinin Türkiye'nin Ortadoğu'da genişleme arzusuna koşut şekillendiği ve ister Kürt kimliğini inkâr ister tanıma yoluyla olsun, nihayetinde Kürtleri Türkiye devleti ve ulusunun varlığına karşı bir tehdit olarak gördüğü ortadadır. Liberalizm kriziyle başlayan yeni binyıla, otoriter siyasal yapılanmasını güçlendirerek giren "yeni Türkiye" dış politikasının da önümüzdeki yıllarda farklı bir kabulle hareket etmesi beklenemez.

DEVLETSİZ PETROL: KÜRDİSTAN BÖLGESEL YÖNETİMİ'NİN DE FACTO DEVLET OLARAK TANINMASINDA PETROLÜN ROLÜ

Fidan Berfê Mirhanoğlu[1]

Giriş

Saddam Hüseyin'in devrilmesinden sonra, Suriye ve Irak sınırları arasındaki Nusaybin'den geçen İpek Yolu üzerindeki uzun tır kuyruğunu işaret eden babam "Bu Kürtlerin petrolü" diyordu. O zamanlar petrolün dünyadaki öneminden bihaber, çocuk gözlerimi petrol taşıyan uzun tır kuyruğundan ayıramazdım. Aradan yıllar geçtikten sonra elime geçen Timothy Mitchell'in *Karbon Demokrasi: Petrol Çağında Siyasal İktidar* adlı kitabını okuduğumda ise sadece Irak bölgesinden bahsederken petrol açısından zengin olan bu topraklarda Kürtçe diye bir dilin konuşulduğundan bahsetmekteydi.[2] 2011 yılında ilk baskısı yapılan bu kaynakta "Kürtler ve petrol" sözcüklerini yan yana konulmaması ilginçti. Türkçe yazılan kaynaklarda Kürtler, petrol üzerinde aktör olduktan sonra bile "Kürtler ve petrol" sözcüklerinin yana yana konulmamasına özellikle dikkat edilmiştir. Örneğin, Arzu Terzi tarafından yazılan *Bağdat-Musul'da paylaşılamayan miras: petrol ve arazi, 1876-1909* kitabında Kerkük ve Musul'daki Türkmen nüfusundan bahsedilirken Kürtler ile ilgili tek bir kelime geçmemektedir[3]. Lisans eğitiminde fark ettiğim bu gibi ayrıntılar hem tarihsel açıdan hem de jeopolitik açıdan petrolün Kürtlerin devlet olmasındaki olumlu ve olumsuz etkilerini araştırmaya başlamama yol açtı.

Kürtlerin otokton olduğu, resmi olarak Türkiye, İran, Irak ve Suriye sınırları içinde kalan, her dört parçada da önemli miktarda petrol ve gaz rezervleri bulunmaktadır. İran Kürdistanı'ndaki Kermanşah vilayetinde, Türkiye Kürdistanı'ndaki Batman vilayeti, Suriye Kürdistanı'ndaki Rimelan ve Hassak vilayetleri

[1] Fransız Jeopolitik Enstitüsü'nde doktora öğrencisi ve 2018 yılından beri EDC Paris Business School lisans öğrencilerine jeopolitik dersleri vermektedir.

[2] Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Brooklyn: Verso Books, 2011, p. 97.

[3] Arzu Terzi, *Bağdat-Musul'da Paylaşılamayan Miras: Petrol ve Arazi, 1876-1909*, İstanbul: Truva Yay., 2007.

ve Irak Kürdistan'ındaki Erbil, Duhok, Süleymaniye ve Kerkük vilayetlerinde farklı kalite ve miktarlarda petrol ve gaz rezervleri mevcuttur. Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflayıp çökmesiyle birlikte ortaya çıkan bahse konu yeni ulus devletler arasında, batılı devletlerin çıkarları doğrultusunda, Kürtlerin yaşadığı topraklar ve bu topraklardaki zengin petrol/doğalgaz yatakları pay edilmiştir.[4] 2003 yılında Saddam Hüseyin'in devrilmesinden sonra Irak'ta yaşayan Kürtler ve Esad Rejimi'ne ve DAİŞ'e karşı başarılı olan Suriye'de yaşayan Kürtler, bulundukları bölgelerin petrol ve doğalgaz yataklarının kontrolünü ele almışlardır. Bu çalışmada Irak'taki Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin sahip olduğu petrol ve doğalgaz yatakları üzerinden Kürtlerin meşru bir şekilde hem komşu ülkeler nezdinde hem de uluslararası arenada *de facto* devlet gibi görülmesinin etkilerine ayrıntılı bir şekilde odaklanılacaktır.

Tarihsel gelişime baktığımızda hem bölgesel hem de uluslararası arenada birçok devlet dışı aktör önemli bir yer edinmektedir. Bunlar bazen devlet-altı yapılar ya da *de facto* devletler gibi görülmektedirler. Örneğin; Tayvan, Kosova, Filistin veya Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti uluslararası hukukta tanınmışlıkları kabul edilmemesine rağmen pratikte devlet benzeri faaliyetler yürütmektedirler. Kürdistan Bölgesel Yönetimi (KBY) ise 2003 yılından sonra hem federal olarak kurumsal yapısını oluşturmuş hem de kontrol ettiği petrol ve doğalgaz kaynakları sayesinde birçok büyük uluslararası şirketle bire bir antlaşmalar imzalamıştır.[5] Dünyadaki birçok Federal sistemde yeraltı doğal kaynakların çıkartılıp kullanılması ve yönetilmesi konusunda farklılıklar vardır. Kanada hükümeti, eyaletlere topraklarında bulunan kaynakları çıkarma hakkını vermiştir. Amerika Birleşik Devletleri ve Avustralya ise bu hakkı federal hükümetlerin kontrolüne bırakmıştır. Nijerya'da da doğal kaynakların yönetilmesi federal hükümetin yetkisinde bulunmaktadır. Baas rejiminden sonra oluşturulan anayasada, Irak'ta bu yetkinin federal bir çerçevede enerji kaynaklarının işletilmesine karar verilmiştir[6].

Yeraltı doğal kaynakların güvenliğinin sağlanmasıyla birlikte, özellikle 2005 yılında imzalanan Irak anayasasının oluşum sürecinde, batılı devletler Kürtlerin otonom bir bölge yönetimi olarak devam etmesini desteklemiş ve petrol/doğalgaz gelirleri üzerindeki birçok hakkın resmileşmesine vesile olmuşlardır. Yine de bu anayasada petrol ve doğalgaz geliri hakkında yorumlamaya açık birçok madde

"Reviving UN Mediation on Iraq's Disputed Internal Boundaries," Crisis Group, 19.09.2019. https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/iraq/194-reviving-un-mediation-iraqs-disputed-internal-boundaries

[5] Robin Mills, "Under the Mountains-Kurdish Oil and Regional Politics," Oxford Institute for Energy Studies, 16.10.2017. https://www.oxfordenergy.org/publications/under-the-mountains-kurdish-oil-and-regional-politics/

[6] Qaraman M. Hasan, "The power of constitution for enacting energy law and managing natural resources: The case of the Kurdistan Regional Government's oil contracts," *Energy Policy* no. 128, 2019, s. 744.

de vardır. Bu anayasadaki açık olmayan ifadelerden oluşan hukuki boşluklar Bağdat hükümeti ile KBY arasında sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nihayetinde merkezi hükümet ve bölgesel yönetim birbirinden bağımsız enerji politikaları izlemiştir. 2005'teki anayasanın 111. maddesine göre petrol ve doğalgaz yeraltı kaynaklarının bütün Irak halkına ait olduğunun altı çizilmiştir. 112. madde ise daha önce var olan petrol ve doğalgaz kaynaklarının yönetilmesinin federal hükümet ve üretim yapan bölgesel yönetimlerin ortak karar alacağı belirtilmiştir. Bu maddeye dayanarak anayasanın kabul edilmesine kadar petrol ve doğalgaz sahalarında bu kaynakların çıkarılması merkezi hükümet ile bölgesel yönetimlerin kontrolü altında olmaktadır.[7] 2005'te Irak'ta yeni anayasa hazırlanırken Kürdistan bölgesel yönetimin danışmanlığını ABD'li eski bir diplomat olan Peter Galbratih üstenmiştir. Galbratih'in tavsiyeleri sayesinde Irak'taki Kürtler bu anayasada idari, siyasi ve ekonomik açılardan önemli başarılar elde etmişlerdir. Galbraith daha sonraki yıllarda Kürt bölgesel yönetiminde faaliyette bulunan Norveçli bir petrol şirketinin danışmanlığında yer almıştır.[8]

Iraklı Kürtler'in Petrol ve Doğalgaz Kaynakları Üzerinden Aktör Olma Tarihçesi

Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflayıp çökmesiyle, Kürtlerin yaşadığı coğrafyalar zengin yeraltı kaynaklarından dolayı batılı devletlerin hedefi haline geldi ve Kürtlerin varlığı adeta yok sayılarak bu devletler tarafından toplumu parçalayacak şekilde yeni yapay sınırlar çizildi.[9] Haksızlığa uğradıklarını düşünerek bir karşı-mücadele çabası içerisinde olan Kürtlerin dönem itibariyle kendi topraklarında var olan zengin petrol kaynaklarından haberdar oldukları söylenemez. Özellikle bu bağlamda, Osmanlı ve Fransız arşivlerinde yaptığım araştırmalarda herhangi bir belgeye rastlamadım. Ancak dönemin siyasal tartışmalarının odak noktasını doğal kaynakların paylaşımı oluştururken, özellikle İngiltere Birleşik Krallığı'nın Musul bölgesinde ısrar etmesinin temel sebebi bu bölgede bulunan zengin petrol rezervleriyle bağlantılı olduğu çeşitli kaynaklarca da doğrulan-mıştır.[10]

[7] Rex J. Zedalis, The Legal Dimensions of Oil and Gas in Iraq: Current Reality and Future Prospects, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 51.

[8] Dr A. Danilovich, *Iraqi Federalism and the Kurds: Learning to Live Together*, Surrey: Ashgate Publishing, 2014, s. 119.

[9] H. Akin Unver, "Schrödinger's Kurds: Transnational Kurdish Geopolitics In The Age Of Shifting Borders," JIA SIPA, 21.10.2022. https://jia.sipa.columbia.edu/schrodingers-kurds-transnational-kurdish-geopolitics-age-shifting-borders.

[10] D. K. Fieldhouse, *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958*, New York: Oxford University Press, 2006, s.70

9 Haziran 2003 tarihli Wikileaks[11] arşivinde yer alan "Benzin/LPG için Türkiye-Irak Akaryakıt Takasının Kolaylaştırılması" başlıklı bir belgede, KDP[12] üzerinden sınır koruma talepleri şöyle sıralanıyor:

Pol-Mil Amerika yetkilisi, bugün PDK'nın yerel temsilcisi Safeen Dizayee ile Kürtlerin sınırda aldığı ücretler hakkında görüştü. Dizayee, KDP liderliğinin yürürlükte olan tek tip ve şeffaf prosedürler olması gerektiğini anladığını, ancak bu prosedürler ve alınan ücretlerin Kürtlerin gelirle ilgili endişelerini ve gelirlerinin %80'inin ve ücret kaynağının yaklaşık 200.000 PDK çalışanı için olduğunu belirtti. KDP'nin 9 veya 10 Haziran'da Silopi'de Türk gümrük görevlilerine kargo kategorileri ve kamyon boyutlarına göre yeni bir ücret planı sunacağını söyledi. Vardığı sonuç, Kürtler ABD ordusunu ve BM seferini muaf tutarken, Türk iş adamlarının Amerikalı, İngiliz, Suudi veya diğer iş adamlarıyla aynı ücretleri ödemesi gerektiğiydi. Güneyde ithalat ücretlerinin nasıl işlediğini bilmiyordu. Pol-Mil yetkilisi, ABD hükümetinin, gerekli malların Irak'a teslimini engelleyen, yoldan geçen kamyonlara uygulanan yüksek ücretler de dahil olmak üzere tüm önlemlerden endişe duyduğunu söyledi.[13]

Yine Wikileaks arşivinden, 1 Ocak 2006 tarihli başka bir belgede:

> DNO[14], bölgesel Kürt hükümetiyle, Bağdat'taki merkezi yetkililerin 2004'te onaylamış olabileceği ya da vermemiş olabileceği tartışmalı bir keşif anlaşması imzaladı. Irak'ın yeni anayasasının, bölgesel yetkililere bu tür düzenlemeler yapma yetkisi verdiği konusunda muğlak olduğu söyleniyor. DNO, CEO'su Helge Eide gazetecilere yaptığı açıklamada, anlaşmanın Irak'ın yeni anayasasına uygun olduğundan emin olduğunu söyledi. Bağımsız Norveçli petrol şirketi Det Norske Oljeselskap (DNO), Aralık 2005'te Irak'ın Kürt bölgesinde ilk kuyusuyla petrol bulduğunu duyurdu. DNO, daha fazla test yapılması gerektiğini söyleyerek buluntunun boyutunu tahmin etmedi, ancak rezervlerin çok olabileceği düşünüyor.[15]

Bu belgeler, Mezopotamya'daki yapay sınırlar arasında sıkışan ve "kendi coğrafyası" üzerinde o zamana kadar söz sahibi olamayan Kürt ulusunun artık gözardı edilemez bir aktör olması ile petrol olgusu arasındaki bağlantının başlangıç noktasıdır. Eğer KBY bağımsız bir devlet olsaydı, doğal kaynaklarının miktarı

[11] Wikileaks tarafından yayınlanan belgelerin taraflı olduğunun bilinciyle çalışmalarımda kullanacağım. Belgeler resmi kanallardan geldiği için çalışmalarımda önemli bir yeri olacak.

[12] Kürdistan Demokrat Partisi.

[13] https://wikileaks.org/plusd/cables/03ANKARA3731_a.html

[14] Şirket, 1971 yılında bir grup genç, maceracı armatör ve endüstri lideri tarafından, Norveç petrol macerası başlarken kuruldu. DNO, Orta Doğu'daki faaliyetlerine 1998 yılında Yemen'e girmesiyle başladı. 2004 yılında, Kürt bölgesinde petrol endüstrisinin neredeyse yok olduğu bir dönemde, Irak'ın Kürdistan bölgesine giren ilk uluslararası petrol şirketi olduk. "Bizim Mirasımız," DNO ASA, son erişim: 12.07.2022. https://www.dno.no/en/about-dno/our-heritage/.

[15] https://wikileaks.org/plusd/cables/06OSLO2_a.html

özellikle petrol rezervi açısından onu dünyanın en zengin ülkelerinden biri yapacaktı.[16] Wilkenfeld'in raporuna göre ise KBY'nin kontrolü altında olan petrolün payı Irak'ın rezervlerinin %40'ı kadardır ve KBY bağımsız olursa dünyada petrol rezervi olan ülkeler arasında 9. sırada, gaz rezervleri açısından 5. sırada yer alacaktır.[17] Kürt bölgelerinin rezervlerini dikkate almazsak, Irak'ın gaz konusunda dünyada 12. sırada yer aldığını belirtmek gerekir.

Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin Meşruluğunun Kabul Edilmesi

KBY topraklarında yapılan yeraltı arama/tarama faaliyetlerinde keşfedilen zengin petrol ve doğalgaz kaynakları, batılı büyük petrol şirketlerinin dikkatini çekerken aynı zamanda bölgedeki iç dengelerin değişimine vesile oldu. Irak sınırları içinde Kürdistan bölgesi için dönemden döneme yeni tanımlamalar yapılmaya başlandı. Örneğin; uçuşa yasak bölge, ihtilaf bölgesi, çatışma bölgesi, rantiye devlet, yarı devlet, para-devlet, petro-devlet ve *de facto* devlet gibi. Caspersen tanınmayan devlet yapılarının, zayıf devletlerin çökmesi sonucu sınırların kontrol edilemediği ve iç güvenliğinsağlanamadığı coğrafyalarda ortaya çıkmakta olduğunu vurgular.[18] Özellikle 2003 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin müdahalesi ve 2014 yılında Irak ve Şam İslam Devleti (IŞİD) Irak sınırları içindeki birçok bölgeyi kontrolü altına alması gibi olaylar göz önünde bulundurulduğunda, işleyen bir Irak devletinden söz etmek zordur. Bu yüzden; Irak devletinin içinde bulunduğu dinamikler, Caspersen'in tanınmayan devlet yapılarını ortaya çıkaran koşullara dair iyi bir örnektir. Caspersen tanınmayan devletleri; yarı bağımsızlık elde etmiş, talep ettiği toprakların çoğunluğunu kontrol eden, kendi kurumlarını inşa eden, uluslararası arenada meşruluk elde etme çalışmalarında bulunan ve bağımsızlık talep eden yapılar olarak tanımlamaktadır.[19] Yine Irak'taki Kürdistan bölgesine bakıldığında, kendi topraklarının güvenliğini IŞİD'e karşı korumuş, kendi yönetim organlarını oluşturmuş, bölgesinde bulunan yeraltı kaynakları sayesinde hem komşu ülkelerle hem de batılı devletlerle Irak merkezi yönetiminden bağımsız antlaşmalar imzalayarak dolaylı yoldan meşrutiyetini (yani varlığını) bu ülkelere kabul ettirmiş ve 2017'de gerçekleştirdiği referandum ile birlikte

"A General Introduction to Oil and Gas Law in Iraqi Kurdistan," Lexology-The Oil and Gas Law Review, 17.10.2020, https://www.lexology.com/library/detail.aspx?g=3e4333b0-44f5-4c6a-805b-1fb9620f7998

[17] Yoni Wilkenfeld, "Iraq at a Crossroads: Kurdish Energy Competition with Iran," GIS Reports, 17.06.2022, https://www.gisreportsonline.com/r/kurdish-energy-competition-iran/

[18] Nina Caspersen, Unrecognized States: The Struggle for Sovereignty in the Modern International System, Cambridge: Polity Press, 2012, s.63

[19] A.g.e., s. 64

bağımsızlık talebinde bulunduğu gözlemlenmektedir. Böylelikle Irak'ın Kürdistan bölgesinde Irak'tan azade bir egemenlik durumunun oluştuğundan söz edebiliriz.

Ayrıca Krasner'in sıraladığı egemenlik[20] kriterlerinden bazılarına baktığımızda; uluslararası yasal egemenlik, yerel egemenlik ve karşılıklı bağımlı egemenlik ölçütleri üzerinden Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin analizi yapılabilir. Birçok devletin Bağdat'a ek olarak, konsolosluk ve elçiliklerini Kürdistan bölgesinde açmaları uluslararası egemenlikte Kürtlerin yer edindiğine işaret etmektedir. Ek olarak; Kürdistan bölgesinde resmi dilin Arapça yerine Kürtçe olması, KBY'nin kendi kurumlarını ve organlarını oluşturması yerel egemenliğini de tesis ettiğini gösterir. Karşılıklı bağımlı egemenlik kıstasına gelince, bu ölçüt devletlerin sınır hareketlerini kontrol etme kapasitesi üzerinden tanımlanmaktadır. KBY örneğine baktığımızda sınırlarını hem DAİŞ'e karşı Irak merkezi hükümetinden daha iyi bir şekilde korumasına rağmen, sınır komşusu olan Türkiye ve İran'ın tanınmış olma devlet güçlerini kullanarak zaman zaman Kürdistan Bölgesel Yönetim'in sınırlarını ihlal etmektedirler. KBY'nin tamamen bağımsız bir devlet konumunda olmasa da *de facto* devlet gibi davrandığını söyleyebiliriz. Pegg *de facto* devletleri, diğer devletlerle ilişki kurabilen, kendi anayasasını oluşturan ve egemen devletler gibi davranan yapılar olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Pegg, yeraltı kaynaklarına sahip olan *de facto* yapıların uluslararası aktörlerin ilgisini çektiğinin ve ekonomik ilişkiler kurarak meşru düzeyde kendi varlıklarını kabul ettirebildiklerinin altını çizmektedir.[21] Norveç menşeili DNO petrol şirketi ile yaptığı petrol ve doğalgaz antlaşmalarıyla, Türkiye ve İngiltere'nin yüzde elli hisselerinin bulunduğu Genel Enerji[22] ile imzaladığı antlaşmalarla, Rusya'nın Rosneft[23] şirketi ile imzaladığı uzun süreli kabul antlaşmasıyla, KBY meşru varlığını dolaylı yollardan bu devletlere kabul ettirmekte ve bir *de facto* devlet olarak görülmektedir.

Petrol ve Doğalgaz Kaynaklarının 2017 Referandumuna Etkileri

Son birkaç yılda, birçok topluluk kendi bağımsız devletlerini kurmak için referandumlar düzenledi. Bu duruma İskoçya (2014), Kürdistan, Katalonya, Lombardiya, Veneto (tümü 2017'de), Yeni Kaledonya (2018) yakın zamanlardaki örneklerdir. Peki bu uluslar neden bağımsız olmak istiyorlar? Bu uluslardan bazıları,

---

[20] Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 3.

[21] Scott Pegg, *International Society and the de Facto State*, London: Routledge, 2021.

[22] Genel Energy, son erişim: 01.11.2022. https://genelenergy.com/wp-content/uploads/2021/08/2021-Sustainability-Report_Online.pdf.

[23] Rosneft and The Kurdistan Regional Government of Iraq Signed Gas Business Development Agreement for Kurdish Region of Iraq," son erişim: 01.11.2022. https://www.rosneft.com/press/releases/item/191055/.

kendi zenginliklerini merkezi hükümetleriyle paylaşmak istemediklerini iddia ediyorlar. Özellikle, bahse konu bölgeler içinde İskoçya, Kürdistan ve Yeni Kaledonya zengin doğal kaynaklara sahiptirler. Yeni Kaledonya zengin nikel madenine sahipken, Kürdistan ve İskoçya zengin ham petrol rezervlerine sahiptir. Ekonomik meselelerin yanı sıra, bağımsız bir devlet olarak tanınmak, Kürtlerin, Katalonyalıların ve Kaledonyalıların ulusal ideolojilerinin temel bir bileşenidir.

Öte yandan; KBY tek bir parça olarak görülse de kendi içinde bölünmüş bir yapıdır. İki büyük parti ve iki köklü ailenin Kürdistan bölgesini kendi aralarında bölerek, askeri ve ekonomik düzeyde kontrolü ellerine almış oldukları görülmektedir.[24] Bu bölünmüşlüğe rağmen yakın zamanda bir birlik içinde hareket ederek DAİŞ'e karşı savaşmışlardır. Bu birliktelik, 25 Eylül 2017 tarihinde bağımsızlık için referandum yapılmasına ortam oluşturmuştur. Fakat KBY referandum konusunda beklediği desteği ne petrol ve doğalgaz ticareti yaptığı Türkiye'den ne de batılı devletlerden ve Amerikan hükümetinden görmüştür. Sadece, referandumdan bir hafta önce, 18 Eylül 2017 tarihinde Rusya'nın Rosneft şirketi KBY ile bir boru hattının inşasına ilişkin petrol anlaşması imzalamıştır. Bu antlaşmanın Rus hükümeti nezdinde referanduma dönük bir tür destek anlamına geldiği iddia edilebilir. Bu, Irak Kürdistan bölgesinin güçlü, siyasi ve ekonomik açıdan istikrarlı bir devlet dışı aktör haline gelmesine katkıda bulunmuştur.[25]

Bu gelişmeler altında gerçekleşen referandumda %92,73 oranında bağımsızlık yönünde evet oyu kullanılmış olsa da sonuç bağımsız bir devlet yerine, iç çatışmadan dolayı bölünmüş bir yapıya geri dönüş şeklinde olmuştur. Referandumun hemen ertesinde, Kürtlerin kontrolündeki Kerkük'teki zengin petrol yataklarının İran'ının desteği ile Bağdat hükümetinin himayesine geçmiştir. Ayrıca, Türk hükümeti ve Irak merkezi hükümeti bu referandumun sonuçlarının iptal edilmesi çağrısında bulunmuştur. Bu talebi reddeden KBY'nin hava sahası, Türkiye'nin de desteğiyle Irak merkezi hükümeti tarafından 28 Eylül 2017'de diğer ülkelere yani uluslararası uçuşlara kapatıldı. Petrol ve doğalgaz sayesinde uluslararası arenada elde ettikleri meşruiyete ve *de facto* devlet statüsüne rağmen 2017 yılında gerçekleştirilen bağımsızlık referandumunun başarısızlıkla sonuçlanmasının temel sebeplerinden biri de hem ekonomik hem de politik olarak bölgedeki hâkim güçler olan köklü iki parti/aile arasında birlikteliğin olmamasından kaynakladığını söylenebilir.

[24] İki büyük aile ve parti ile kastedilen: Barzani ailesinin kontrolünde olan Kürdistan Demokrat Partisi ve Talabani ailesinin kontrolünde olan Kürdistan Yurtseverler Birliği.

[25] Bahar Baser ve Dylan O'Driscoll, "Independence referendums and nationalist rhetoric: The Kurdistan Region of Iraq," *Third World Quarterly* 40, no. 11, 2019, s. 2016-2034.

Siyasi, Askeri ve Ekonomik olarak KDP / KYB Bölünmesi

1990'larda fiili olarak özerkleşmeye başlayan Kürt bölgesel yönetiminde, kendi askeri kuvvetlerine/milislerine sahip iki fraksiyon olarak Kürdistan Demokrat Partisi (KDP) ve Kürdistan Yurtseverler Birliği (KYB) arasında bir iç çatışmanın patlak verdiği görüldü. Bu iki ayrı ordu, KDP ve KYB özelinde, partilerin kendi kontrolleri altına aldıkları şehirler üzerinden Kürt bölgesinin coğrafi olarak ikiye ayrılmasına sebep oldular. Fiziksel olarak iç savaş durumu devam etmese de coğrafi ayrım devem etmekte, ayrıca iki parti arasındaki rakip Kürtlük söylemi aynı zamanda iki farklı Kürt ulus inşası biçiminin de gerçekleştiğine işaret etmektedir.[26]

2013 yılının Eylül ayında Peşmerge Bakanlığı kurulmasına rağmen, farklı Peşmerge grupları arasında taktik ve hatta stratejik koordinasyon eksikliği zaman zaman ciddi çatışmalara neden olmaktadır. Üstelik Peşmerge içindeki bu fraksiyonlar, KDP ve KYB'nin farklı yabancı "sponsorlar'' tarafından askeri olarak desteklenmesi gerçeğiyle daha da büyümektedir. Bu partilere bağlı Peşmerge güçleri sınırlarını ihlal eden Türkiye'nin yanı sıra İran'dan zaman zaman askeri yardımlar almaktadırlar. Appuduria bunu şöyle açıklamaktadır: Ulus devlet olmayan yapılarda ortak bir çağdaş kültür ve ortak bir ulusal kimlik ortaya konulmadığı takdirde bu yapılar kolayca dağıtılabilir, coğrafyaya hakim olan devletler tarafından zaman içeresinde bu yapılarda yaşayan halklara da yersiz-yurtsuzlaştırma politikaları uygulanabilir.[27] Ayrıca, devlet milliyetçiliğinde güçlü olan partiler veya seçkinler grubu şu unsurlar etrafında toplanırlar: Var olan/kurulma aşamasında olan bir devletin ya da bölgesel özerkliğe sahip olan bir iktidar yapısının sürekliliği için özellikle tarih, anavatan ve kültür üzerinde müdahaleler söz konusu olmaktadır.[28]

Kürdistan Bölgesel Yönetimi örneğinde değerlendirecek olursak, IŞİD'e karşı mücadelede KDP ve KYB ortak bir hedefe sahip olmalarına rağmen, IŞİD'e karşı tehlike azaldıktan sonra bu iki parti kendi çıkarları doğrultusunda politikalar yürütmekte olup Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin çıkarlarını veya diğer devletlerde yaşayan Kürt halkının çıkarları görmezden gelebilmektedirler. Her iki parti de kontrolleri altındaki bölgelerden çıkan yer altı kaynaklarının kendilerine ait olduklarını iddia etmektedirler. Çoğu zaman, Kürdistan Bölgesel Yönetimi adına antlaşmalar imzalamak yerine, partilerin bağımsız bir şekilde petrol ve doğal gaz sözleşmelerini imzalamadıkları görülmektedir. Ayrıca partiler üzerinden yapılan

[26] A.g.e.

[27] Arjun Appadurai, *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, s. 56.

[28] Bahar Baser ve Dylan O'Driscoll, "Independence referendums and nationalist rhetoric: The Kurdistan Region of Iraq." *Third World Quarterly* 40, no. 11, 2019, s. 2016-2034.

petrol/doğalgaz antlaşmaları gizli ve şeffaflıktan uzak olduğu için yolsuzlukların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Nihayetinde bu durum, KBY'nin uluslararası arenadaki *de facto* devlet olarak meşrutiyetini önemli ölçüde azaltmaktadır.

Sonuç

Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin birleşik bir iç politikaya sahip olmaması ve petrol gelirlerinin eşit olarak dağıtılmaması, en büyük petrol yataklarının bulunduğu bölgelerde kontrolün kaybedilmesine yol açmıştır. KBY örneğinde, petrolün ekonomik olarak belirleyici bir kaynak olduğunu ve KBY'nin meşruiyetinin uluslararası arenada tanınmasında etkili olduğunu, ancak bir ulus devletin oluşumuna vesile olacak kadar güçlü/yeterli bir dinamik olmadığı görülmektedir. KBY'nin bu hususta, daha birleşik ve tutarlı bir iç ve dış politika oluşturması gerekmektedir.

Petrol sayesinde meşruiyet kazanan ve egemen olan KBY'nin bağımsızlığı için referandum yapılmış, ancak aynı referandum girişimi kısa süre sonra petrolünün büyük kısmını satın alan komşu devlet Türkiye'nin reddiyle karşı karşıya kalmıştır. Irak hükümeti, bir başka komşu devlet olan İran'ın da desteğiyle KBY'nin kontrolündeki Kerkük petrol sahalarının büyük bir bölümünü ele geçirmiştir. Böylelikle petrol sahalarının olduğu bölgeleri kontrol etmenin ve aynı zamanda boru hatlarının güvenliğini sağlamanın göz ardı edilmez önemde oldukları ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak KBY örneği göstermektedir ki; petrol, henüz uluslararası bir tanınmaya sahip olmayan bir siyasal birimin *de facto* devlet olarak görülmesine yardımcı olabileceği gibi aynı siyasal yapının parçalanabilmesine de sebep olabilmektedir. Kısacası petrol ve doğal gaz kaynaklarına sahip bölgelerde yeni ulus devletlerin kurabilmesi mümkündür, fakat bu duruma eşlik eden güçlü bir politikaya söz konusu değilse aynı bölgede yaşayan halkların paramparça olmasına da sebebiyet verebilir. Bu nedenle bu tür bölgelerde "petrol laneti" de yaşanabilir veya bu doğal yeraltı kaynakları fırsata çevrildiğinde "kara altına" da dönüştürülebilir

AVRUPA BİRLİĞİ'NİN KÜRTLER İLE İLİŞKİSİ VE KÜRT SORUNUNA YAKLAŞIMI[1]

Gülistan Gürbey[2]

Giriş

Avrupa Birliği (AB) küresel siyasette önemli bir ekonomik ve siyasi aktördür. 27 üye ülkeyi ve yaklaşık 500 milyon nüfusu içinde barındırmaktadır. Bunun yanı sıra AB, üyeliğe aday birçok ülke ile müzakereler sürmektedir. Türkiye ile müzakereler ise 2005'ten beri türbülanslı bir şekilde devam etmektedir. Devletlerarası ve çok uluslu bir oluşum olan AB bir barış projesi olarak kurumları ve hukuk sistemi ile uluslararası sistemde norm oluşturucu bir güce sahiptir. Bu gücü bilhassa liberal demokrasi, hukukun üstünlüğü, insan haklarının ve azınlık haklarının tesisi ilkelerine dayanmaktadır. Ancak AB'nin bu kendine özgü (sui generis) normatif gücünü reel politikada ne ölçüde kullanabildiği ve ne derecede yapıcı bir etki oluşturabildiği ise tartışmalı bir konudur. AB özünde çatışmaların barışçıl ve insan haklarını temel alan çözümlerine vurgu yaparken pratikte ortaya koyduğu performans farklı bir tablo sunmaktadır. Bu çelişkili durumu Kürt sorunu üzerinden somutlaştırmak mümkündür. AB, dört devlet arasında ulus-ötesi (transnasyonel) bir siyasi çatışma olan Kürt sorunu ile ne derecede ilgilidir ve Kürt sorununa yaklaşımı nedir?

Bu konu, özellikle AB ülkelerinde takriben en az 3,5 milyonluk nüfusa sahip olan Kürt Diasporası ile birlikte ele alındığında önemli bir boyut kazanmaktadır. AB içindeki en büyük göçmen gruplarından biri olan Kürtlerin ağırlıklı bir kısmını Türkiye'den gelenler oluştursa da Irak, İran ve Suriye coğrafyalarında yaşanan gelişmelerden ötürü bu ülkelerden gelenlerin sayısı da giderek artmaya başladı. Bilhassa Suriye savaşının sebep olduğu göç dalgasıyla yüzbinlerce Kürt Avrupa'ya sığınmak zorunda kaldı. Misafir işçiler, öğrenciler ve siyasi mülteciler olarak AB ülkelerine gelen Kürtler, artık birkaç nesildir bu ülkelerde yaşamakta ve çalışmaktadırlar. Çeşitli dernekleri ve kuruluşları ile yaşamın her alanında yer

---

[1] Bu makale, *Kürt Tarihi Dergisi*'nin 49. sayısında orijinal olarak yayınlanan makalenin değiştirilmiş bir versiyonudur.

[2] Adj. Prof. Dr., Department of Political and Social Sciences, Freie Universität Berlin, Germany.

edinmiş durumdadırlar. Yine AB ülkelerindeki Kürtler arasında birçok yazar, müzisyen, oyuncu, bilim insanı, gazeteci ve politikacı bulunmaktadır. Ayrıca Kürtler, AB ülkelerinin birçoğunda önemli bir seçmen grubunu da oluşturmaktadırlar. Kürtlere özgü bu sosyo-politik panoramanın AB'nin Kürt sorununa dair kurumsal yaklaşımını ve siyasetini ciddi bir şekilde etkilediğini söylemek mümkün değildir.

Genel Değerlendirme ve Temel Özellikler

Avrupa Birliği'nin kurumsal düzeyde Kürt sorununa yönelik yaklaşımının ve yönetim organları olan Avrupa Komisyonu, Avrupa Birliği Konseyi ve Liderler Zirvesi bazında yürüttüğü siyasetin ana hatları temel olarak aşağıdaki maddeler halinde özetlenebilir:

1. AB'nin Kürtlerle ilişkileri oldukça yeni sayılabilir, derin tarihi bir geçmişi yoktur.[3] 1980'li yıllardan itibaren, genel anlamda Ortadoğu'yu ve spesifik olarak Kürtleri etkileyen gelişmelerle birlikte ve ABD'nin stratejileri paralelinde AB-Kürtler arası etkileşim yön almaya başlar. Türkiye'deki 1980 askeri darbesiyle sistematikleşen insan hakları ihlalleri ve işkence gibi konular AB'nin Türkiye ile ilişkilerini etkilerken, aynı zamanda bu baskılara maruz kalan Kürt halkını da daha yakından tanımasına vesile olur. Saddam rejimi tarafından gerçekleştirilen 1988 Halepçe Katliamı ve 1991 bombalamaları sonucu Irak Kürdistanı'ndaki milyonlarca insanın Türkiye ve İran sınırlarına kaçışı ise dönüm noktaları olarak görülebilir. Bu insanlık trajedileri üzerinden Kürtlerin tüm dünyada tanınması söz konusu olurken, AB de Kürt sorununu daha çok insan hakları bağlamında ele almaya başlar.

2. AB'nin kurumsal düzeyde sistematik bir Kürt politikası ve stratejisi yoktur. Tam tersine, AB'nin soruna yönelik siyasi yaklaşımı Kürtlerin yaşadığı dört ülke (Türkiye, İran, Irak ve Suriye) ile olan ilişkilerine endekslidir. AB'nin bu dört devletle olan dış politika çıkarları belirleyici bir etkendir. AB açısından dış politika çıkarlarını korumak, bu devletlerle ilişkilerini tehlikeye atmamak ve bölgedeki statükoyu devam ettirmek ilkesel olarak önemlidir. Kürtler ise açıkça bu farklı ilişkiler ağına ve dış politika çıkarlarına tabidir.

3. AB'nin Kürtlere yönelik siyasal yaklaşımı ve Kürt sorununu ele alma tarzı özünde konjonktürel ve döngüseldir. Ortadoğu'da cereyan eden çatışmalar ve krizler Avrupa'da yaşayan milyonlarca Kürt'ü ve Türk'ü doğrudan etkilediği için, bu gelişmeler AB ülkelerinin iç siyaseti üzerinde de her zaman etkili olmuştur. Gerek AB'nin gerekse çeşitli AB ülkelerinin izlediği siyaset ise bütünsel bir Kürt politikasından ve stratejisinden zi-

[3] AB-Kürtler ilişkisi konusunu kapsayıcı irdeleyen bir çalışma için bkz., Zana Abdulla Kurda, *The European Union and the Kurdish Issue: The EU as a Rational and Normative Actor*, Brussels: United Nations University Series on Regionalism Series, 2022.

yade, daha çok reaktif bir karakterde olmuştur. AB kurumları içinde bilhassa AB Parlamentosu, Kürtlerle ilişkilerin çeşitlendirilmesine vesile olan ve Kürt sorununda barışçıl çözümü destekleyici bir yaklaşımı esas almaktır.[4] Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, insan hakları çerçevesinde Kürtler lehine önemli kararlara imza atarak Kürt soruna dikkat çekmektedir. AB Komisyonu ve AB Konseyi ise prensipte bu eleştirileri ve önerileri daha çok göz ardı etmeyi tercih etmiştir.

4. AB, 1993 yılında benimsediği Kopenhag kriterleri bağlamında Kürt sorununu özünde bir demokrasi, insan hakları, azınlık sorunu olarak değerlendirir ve sorunun nihai çözümünü Kürtlerin yaşadıkları devletlerin sınırları içinde görür. Kopenhag kriterleri, AB'nin Kürt sorununa yaklaşımında siyasi ve hukuki bir çerçeve oluşturmakla birlikte soruna da siyasi bir kimlik kazandırmış ve Türkiye ile Avrupa Birliği arasındaki ilişkilerde önemli bir nokta haline getirmiştir. Ancak şunun da altını çizmek gerekir; AB, Türkiye ile müzakerelerde hiçbir dönem Kürt sorununu üst başlık olarak ele almadığı gibi, Avrupa Komisyonu'nun yıllık olarak hazırladığı Türkiye raporlarında da Kürtlerin durumunu insan hakları ve azınlık hakları ihlalleri çerçevesinde ele alır. 2005'te adaylık için resmi müzakereler başladığında AB, Kürt sorununu özerk bir konu olmaktan çok, dolaylı olarak bu çerçevede müzakerelere dahil etmiştir.[5] Kaldı ki, çatışma çözümü noktasında AB bugüne kadar doğrudan çatışma çözümü odaklı bir yaklaşım, müzakere veya arabuluculuk çabası içerisinde olmamıştır.[6] Tüm bunlara rağmen, AB süreci Türkiye'de ilk kez yoğun bir şekilde birçok ve köklü yasal değişikliklere yol açmıştır; dolayısıyla hem Türkiye demokrasisi için hem de Kürtler için faydalı olmuştur.

5. AB, Kürt sorununu aynı zamanda bir "iç güvenlik sorunu" olarak algılamakta ve bu iç siyaset boyutu hem Kürtlere yönelik siyasetlerinde hem de dört ülke ile olan ilişkilerinde önemli bir rol oynamaktadır. Genel olarak AB'nin ve Almanya başta olmak üzere birçok üye devletin PKK'yi (Kürdistan İşçi Partisi) bir terör örgütü olarak sınıflandırması bu iç güvenlik boyutunu daha da pekiştirmiş ve sürekli kılmıştır. Türkiye'nin başarılı diplomatik girişimleri ve baskısı AB'nin PKK'yi terör örgütü listesine almasında etkili olmuştur. Ancak bu hususta PKK de önemli bir rol oynamış, çeşitli eylemleriyle birçok AB ülkesinde ve kamuoyunun gözünde iç güvenlik sorunun daha da derinleşmesine sebep vermiştir. Böylece, tabiri caizse, kendi bindiği dalı kesmiştir.

[4] Marlies Casier, "The Politics of Solidarity: The Kurdish Question in the European Parliament" in *Nationalism and Politics in Turkey: Political Islam, Kemalism and the Kurdish Issue*, Marlies Casier and Joost Jongerden, ed. London: Routledge, 2011, s. 197–217; Akın Ünver, "Ideology, Political Agenda, and Conflict: A Comparison of American, European, and Turkish Legislatures' Discourses on Kurdish Question," *All Azimuth*, vol. 6, no.1, 2017, p. 49-82.

[5] Gülistan Gürbey, "Implications of Turkey's Constitutional Reforms for the Kurds," *The Kurdish Question and the 2003 Iraqi War*, ed. Mohammed M. A. Ahmed and Michael Gunter, California: Mazda, 2005, s. 136-162; Gülistan Gürbey, "Die türkische Kurdenpolitik im Kontext des EU Beitrittsprozesses und der Kopenhagener Kriterien," *Südosteuropa-Mitteilungen* vol. 1, 2004, p. 44-57.

[6] Nathalie Tocci, Conflict Resolution in the Neighbourhood: Comparing the Role of the EU in the Turkish-Kurdish and Israeli-Palestinian Conflicts, Brussels: Center for European Policy Studies Working Document, No 221, 2005.

İç siyaset boyutu özellikle Kürtlerin yoğun yaşadığı Almanya gibi AB ülkelerinde çok belirgindir. İç güvenlik sorunu algısı birçok AB ülkesinde kısıtlayıcı ve polisiye uygulamaları beraberinde getirdiği (örneğin gösteri/yürüyüş kısıtlamaları, derneklerin kapatılması, sembollerin yasaklanması) gibi, sonucunda Kürtlerin hem siyasal ve sosyal hareket alanlarını daraltmakta hem de Avrupa kamuoyunda gördükleri ilgi ve desteği de etkilemektedir. Günümüzde de devam eden ve bir halkın kolektif olarak kriminalize edilmesine sebep olan güvenlikçi politika yaklaşımı, Kürtlerin meşru taleplerini ve sosyo-politik tanınmalarını göz ardı ederek bir "iç güvenlik sorunu" olarak algılanmalarını teşvik etmektedir.

Türkiye, Irak, Suriye ve İran Kürtleri ile AB Arasındaki İlişkilerin Ana Hatları

Günümüzde AB'nin Kürtler ile ilişkisine baktığımızda özellikle yoğun temasların daha çok Türkiye-AB etkileşimi bağlamında[7], Türkiye'deki Kürtler ve Kürdistan Bölgesel Yönetimi üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. AB'nin Suriye Kürtleri ile tanışması ise yeni bir gelişmedir. Suriye Kürtleri daha çok IŞİD'e (Irak ve Şam İslam Devleti) karşı bir askeri güç olarak desteklenmesi minvalde değerlendirilmektedir.

Türkiye-AB üyelik sürecinin dinamizmiyle başlayan iç reformlar Kürt sorununu dolaylı olsa da AB bazında önemli bir yere koymuştur. Aynı zamanda bu süreç Türkiye'deki Kürtler ile ilişkilerin yoğunlaşmasına ve çeşitlenmesine yol açmıştır. HDP (Hakların Demokratik Partisi) ile temaslar arttığı gibi çeşitli sivil toplum kuruluşlarına da destek çoğalmaya başlamıştır. AB, Kürt sorununun çözümünde HDP'yi önemli referans noktası olarak görmekte ve Kürt sorununun nihai çözümüne azınlık hakları çerçevesinde, AB Komisyonu Türkiye raporlarında[8] geliştirilmesi zaruri olan birçok konuya dikkat çeker. Bunların arasında Kürtçe anadilde eğitim ve adem-i merkeziyetçiliğin geliştirilmesi gibi öneriler vardır. Ancak azınlık hakları çerçevesinde çözümün neler olabileceğini tam olarak somutlaştırmaz. AB'nin bu konuda Türkiye'yi zorlamaktan kaçındığı görülmektedir. Fakat altını çizmek gerekir ki, AB içinde pratikte farklı azınlık hakları uygulamaları olduğu için AB'nin azınlık haklarını bir prensip, bir norm olarak kabul etmesinin ötesinde bu konuda bağlayıcı bir yetkisi yoktur. Sonuçta ülkeler

---

[7] Marlies Casier, "Turkey's Kurds and the Quest for Recognition: Transnational Politics and the EU-Turkey Accession Negotiations," *Ethnicities*, vol. 10, no. 1, 2010, p. 3-25; Gülistan Gürbey, "Die türkische Kurdenpolitik unter der AKP-Regierung: alter Wein in neuen Schläuchen?," *German Institute for Global and Area Studies: GIGA Focus Nahost*, 11.12.2012; Nabi Kesen, *Die Kurdenfrage im Kontext des Beitritts der Türkei zur Europäischen Union*, Baden-Baden: Nomos, 2009.

[8] AB Türkiye Raporları 2018-2021 için bkz., "European Neighbourhood Policy and Enlargement Negotiations. Türkiye," 12.11.2022. https://neighbourhood-enlargement.ec.europa.eu/enlargement-policy/turkey-0_en

bunun içeriğini istedikleri gibi doldurabilmekte, bazıları daha çok kolektif çözümler sunarken bazıları bireysel bazda hakları genişletmektedir.

AB geçmişte olduğu gibi günümüzde de Türkiye'yi önemli bir stratejik partner olarak görür. Türkiye ile ilişkilerinin, birçok noktada kritik bir süreçten geçmesine rağmen, stratejik önemi azalmamıştır. Aksine, Avrupa'ya göç ve Ukrayna savaşı bağlamlarında Türkiye'nin önemi daha da artmış ve kilit bir rol oynaması desteklenmiştir. Buradan bakıldığında AB için Kürtler ikincil bir konumda ve AB'nin Kürtler ile ilişkisi ve Kürt sorunu etkinliği Türkiye'nin AB üyeliğine endekslidir. AB'nin Kürt sorununun çözümünden yana olması, aslında Türkiye'nin stabilize edilmesi ya da Türkiye'de istikrarın sağlanması ve bölgesel sorun kategorisinden çıkması anlamına gelmektedir.

AB ve üye ülkeler, Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin (KBY) 2005 yılında Irak Anayasası'nda kabul edilmesinin ardından resmi olarak KBY ile ilişkilerini geliştirmeye başladı. Bölgedeki gelişmeler ve krizler de AB ile Kürdistan Bölgesi'nin daha da yakınlaşmasını teşvik etmiştir. Dolayısıyla, AB'nin bölgede siyasi, diplomatik, kültürel, insani ve kalkınma bağlamında geniş bir mevcudiyeti oluşmaya başlamış ve bu günümüzde de devam etmektedir. AB'ye üye birçok ülke başkent Erbil'de konsolosluk, kültürel ve ekonomik temsilcilikler açmıştır. AB'nin ise özel temsilciliği ve ofisleri bulunmaktadır. Örneğin; insani yardımlar idaresini sağlayan "European Community Humanitarian Aid Office" ve kalkınma konularında çalışan "Directorate-General for International Partnerships" gibi kurumların Erbil'deki ofisleri, AB'nin projelerini/planlarını uygulamak ve üye ülkeler ile KBY'ye bağlı kurumlar arasındaki koordinasyonu sağlamakla yükümlüdürler. Ayrıca yine bu kurumlar, KBY'deki sivil toplum kuruluşları ile AB arasında köprü rolü de oynamaktadırlar. Sonuç itibariyle KBY, AB'nin Irak özelindeki projelerinden ve programlarından en çok yararlanan taraflardan biri haline gelmiştir. Avrupalı diplomatların KBY'deki resmi kurumlarla düzenli ve yoğun bir temas içerisine girmeleri ise diplomatik alandaki ilişkiler ağını güçlendirmektedir.

Ancak AB'nin, Türkiye Kürtleri örneğinde de olduğu gibi, Kürdistan Bölgesel Yönetimi ile ilişkileri konusunda özel bir stratejisi ve politikası yoktur; daha çok esnek bir yaklaşım ile bu ilişkilerin Irak'a endeksli olduğu görülmektedir. Farklı bir deyişle; AB, Kürdistan Bölgesel Yönetimi ile kurduğu farklı düzeylerdeki tüm temasları Irak devleti ile ikili ilişkiler çerçevesinde yürütmeyi tercih etmektedir. Bilhassa petrol ve doğalgaz gibi doğal kaynaklar bakımından zengin bir ülke olduğu için Irak'ı stratejik açıdan önemli bulmaktadır. Bu bağlamda AB, örneğin Eylül 2017 bağımsızlık referandumunu desteklememiş ve aksine açıkça reddetmiştir.[9] Hatta referandumun ardından KBY'ye uygulanan siyasi ablukaya sessiz kalmıştır.

"Statement by High Representative Vice-President Federica Mogherini on the proposed Kurdish referendum in Iraq," 19.09.2017, son erişim: 14.11.2022. https://www.eeas.europa.eu/node/32450_en

AB, Irak'ın gelişimi konusunda ise KBY'yi prensipte önemli ve yapıcı bir aktör olarak görür ve dolayısıyla kalkınmasına önemle yaklaşır. Bunun ötesinde AB, kendisini doğrudan etkileyen güvenlik ve jeopolitik konularda, mülteci sorununda ve IŞİD ile mücadelede görüldüğü gibi Kürtleri ve KBY'yi bu alanlarda desteklenmesi gereken önemli bir müttefik olarak algılar. Bunun sonucunda, AB ve üye ülkelerin Ağustos 2014'te Kürdistan Peşmerge Güçleri'ne askeri ve lojistik destek vermeye başlamasıyla siyasi, insani ve ekonomik ikili ilişkilere resmi olarak askeri boyut da eklenmiştir. Ayrıca Avrupa'nın enerji kaynaklarını çeşitlendirmeye olan ilgisi artması ile AB ortağı Türkiye'yi ve KBY'yi enerji sektöründe önemli oyuncular olarak ön plana çıkarmıştır. AB, KBY ile halihazırda çeşitli sözleşmeler imzalamış olan Türkiye liderliğindeki Güney Gaz Koridoru projesinin potansiyel tedarikçilerinden biri olarak algılamaktadır.

AB'nin Suriye Kürtleri ile ilişkileri oldukça yeni olmakla beraber, Suriye iç savaşının başladığı 2011 yılından sonra ve IŞİD'e karşı verilen mücadele ile başladı. AB, Birleşmiş Milletler üzerinden Suriye ve oradan da Rojava'ya gönderdiği insani yardımlara devam ederken, Rojava ile siyasi açıdan doğrudan ilişki içerisine girmemeyi tercih ediyor. Bunun başlıca sebepleri, Türkiye'nin Rojava konusundaki hassasiyetleri ve Avrupa'nın mülteci sorunu ile bağlantılıdır. Örneğin; Türkiye'nin Rojava'ya yönelik askeri harekatlarından dolayı AB'nin duyduğu memnuniyetsizlik beyanatların ötesine gitmemiş, daha çok Avrupa Parlamentosu özelinde alınan kararlarla sınırlı kalmıştır.[10] Memnuniyetsizlik beyanatları ise Rojava'yı desteklemekten daha çok yeni bir mülteci krizini engelleme hedefiyle dile getirilmiştir. AB, mülteci sorununu güvenlik politikasının bir parçası olarak ele alır ve Türkiye'ye mülteci sorununu yönetme konusunda kilit bir rol biçer. Bu yüzden Türkiye, her ne kadar mülteciler konusundaki ortaklığını AB'ye karşı siyasi bir baskı kozu olarak dönem dönem kullansa da, Mart 2016'dan beri maddi olarak desteklenmektedir. Sonuç itibarıyla Kürdistan Bölgesel Yönetimi örneğinde de görüldüğü gibi AB'nin Rojava ile ancak anayasal meşrutiyet kazanmasından sonra ilişkilerini geliştirmeye yöneleceğini söyleyebiliriz.

Kürdistan coğrafyası özelinde, AB'nin ilgi alanında olmayan grup İran'da yaşayan Kürtlerdir. AB'nin İran'daki Kürtlere yönelik belirgin bir yaklaşımdan söz etmek oldukça zordur. Bunun önemli sebeplerinden biri, İran'daki Kürtlerin Avrupa kamuoyunda diğer üç ülkedeki Kürtler kadar iyi tanınmıyor olmasıdır. İlginçtir ki, İran Kürdistanı Demokrat Partisi (KDPI) başkanı Dr. Ebdulrehman Qasimlo'nun 1989 yılının Temmuz ayında Viyana'da İran rejimi ile yaptığı görüşme masasında katledilmesi, ardından Qasimlo'nun yerine geçen Dr. Sadiq Şerefkendî'nin 1992 yılının Eylül ayında Berlin'de bir restoranda yine İran rejimi

[10] "European Parliament Resolution of 24 October 2019 on the Turkish military operation in northeast Syria and Its Consequences," son erişim: 13.11.2022.https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0049_EN.html

tarafından katledilmesi dahi İran'daki Kürtlerin Avrupa kamuoyu nezdinde tanınmasına yol açmamıştır. Öte yandan; Avrupa Konseyi ve AB Dış Politika Ofisi (European External Action Service) İran rejiminin sistematik insan hakları ihlalleri ve ölüm cezası uygulamalarına yönelik zaman zaman eleştiri beyanlarında bulunurken, Avrupa Parlamentosu daha yoğun bir biçimde bu konuları gündemine koyup bir dizi kararlar almıştır. Bazılarında ise İran rejiminin Kürtlere yönelik şiddet ve baskısını da İran'ın insan hakları ihlalleri içinde konu etmiştir.

Her ne kadar durum böyle olsa da; asıl daha önemli olan bir faktör, AB'nin İran'ı ekonomik olarak Avrupalı şirketler için ciddi bir pazar olarak görmesi ve petrol/doğalgaz gibi enerji kaynakları açısından zengin bir ülke olarak kabul etmesiyle ilintilidir. Bundan dolayı, AB prensip olarak İran ile dostane ilişkiler sürdürmeyi önemli görür. Örneğin; AB İran ile yürütülen nükleer anlaşmanın yıllarca süren müzakereler ve şiddetli anlaşmazlıkların ardından Temmuz 2015'te sonuçlandırılmasında kilit bir rol oynadı. 2015'te imzalanan nükleer anlaşmadan sonra, AB ve İran arasındaki ticaret hacmi yıllar içinde birkaç kat artarak gelişti.[11]

Sonuç

Özetle AB, Kürtler ile ilişkisini (Kürt sorunu bağlamında) transnasyonel bir çerçevede ele almadığı gibi Irak-İran-Suriye-Türkiye ile olan ikili ilişkilerine, çıkarlarına ve jeopolitik dönüşümlerden doğan ihtiyaçlarına endekslemiştir. Farklı bir deyişle, AB bu dört devletin Kürt meselesine yönelik yaklaşımlarındaki kabul derecesini göz önünde bulundurarak hareket etmiştir. AB Kürtler ile ilişkilerini idare ederken baz aldığı geleneksel insani ve normatif prensiplerini, dört devletle ilgili stratejileri ve jeopolitik çıkarları ile birleştirmeye çalışmıştır.[12] Kürtlerin Avrupa kamuoyunda belirgin bir sempatiye ve desteğe sahip olmaları ise bir baskı unsuru olarak AB'nin Kürtlere yönelik yaklaşımına henüz yeterince yansımamıştır. Bu noktada özellikle Kürtlerin sunacağı performans öne çıkıyor ki, bu da var olan bu kamuoyu sempatisini daha da çoğaltmak ve sinerji yaratmak doğrultusunda ne kadar başarılı olacaklarına bağlıdır. Avrupa kamuoyundan gelen gözle görülür destek, dijital iletişim fırsatlarıyla birleştiğinde, AB ve üye ülkelerin hükümetleri üzerinde baskı oluşturma potansiyeline sahiptir. Bu potansiyeli yakalamak ise Kürtlerin göstereceği performansa bağlıdır.

[11] AB'nin İran'la ticari ilişkileri için bkz., "EU trade relations with Iran. Facts, figures and latest developments," son erişim: 11.11.2022. https://policy.trade.ec.europa.eu/eu-trade-relationships-country- and-region/countries-and-regions/iran_en "European Union External Action. Iran and the EU," son erişim: 4.11.2022. https://www.eeas.europa.eu/eeas/iran-and-eu-0_en

[12] Avrupa Birliği'nin genel stratejileri için bkz., Edward Newman and Gëzim Visoka, "The European Union's Practice of State Recognition: Between Norms and Interests," *Review of International Studies* vol. 7, 2018, p. 60–786; Cristian Nitoiu and Monika Sus, "Introduction: The rise of geopolitics in the EU's approach in its Eastern neighbourhood," *Geopolitics*, vol. 24, no.1, 2019, p. 1-19.

KÜRTLER, DEVLET VE SINIR ÖTESİ

Seda Altuğ[1]

Giriş

Türkiye'de Kürtler ve Kürt meselesinin tarihine dair literatür, sınır ötesini çoğunlukla uluslararası ilişkiler veya göç ve mülteci çalışmalarının alanına bırakır. Halbuki devletlerin sınır ötesiyle kurdukları ilişki, o mekâna dair üretilen söylem ve pratikler, mekânın idaresi ve sınır ötesinde yaşayan insanların tahkim edilme biçimleri ülke içindeki ırksal hiyerarşiler ve eşitsizliklerle birebir ilişkilidir. Bilhassa etnik meselenin devletin inşasına içkin olduğu İsrail, Hindistan gibi bağlamlarda da benzer bir dinamik görülebilir. Kürtler özelinde ise Türkiye, Suriye, Irak ve İran'ın birbiriyle sınır olan bölgelerinin idaresi bu devletlerin Kürt politikalarıyla doğrudan ilgilidir. Bir başka deyişle bu ülkelerin ne Kürt politikaları ulus devlet sınırları içindeki uygulamalarıyla sınırlıdır, ne de Kürtlerin siyasi ve sosyal tahayyülleri bu sınırlarla mahduttur.

2012 yılının ortalarından itibaren Türkiye ana akım medyasında Suriye'deki bazı Kürt şehirlerinin isimleri ve Türkiye-Suriye sınır bölgesinin haritaları bir görünürlük kazanmaya başladı. Yüz yıl boyunca gerçekleşen kartografi alanındaki gelişmelere ve yer isimlerinin standartlaşmasına, değiştirilmesine rağmen haritalardaki coğrafi ve imla hatalarını göz önünde bulundurduğumuzda bu haritaların 1930'lardaki muadillerinden çok da farklı olmadığını iddia edebiliriz. 1930'ların başında Fransız manda yönetimindeki Suriye'de yaşayan Kürt "şaki ve gayrı mergub kaçakçılar"ın, "âsi hudud beldeleri"nin ve "âsi sözde-vâli"lerin Türkiye medyasında kısa da olsa görünürlük kazanmasını mümkün kılan bağlamlardan biri Türkiye'de diğeri ise Suriye'de cereyan eden iki ayaklanma idi. Bunlardan ilki, önderlik kadrosunun önemli bir kısmı Fransız mandası altındaki Suriye'de yaşayan Kürt siyasilerinden oluşan Ağrı Ayaklanması (1930); ikincisi ise Suriye'nin kuzeydoğusunda (Cezire Özerk Sancağı) ortaya çıkan ve bahsedilen bölgenin Şam merkezli Suriye'yle entegrasyonuna karşı Fransız mandası altındaki

---

[1] Seda Altuğ Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nde öğretim üyesidir. Modern Suriye ve Türkiye'nin erken cumhuriyet dönemi sosyal tarihi üzerine çalışmaktadır. Araştırma alanları arasında sömürgecilik, mezhepçilik, şiddet, göç, sınır, arazi meselesi, hafıza ve tarih yazıcılığı vardır.

özerk idaresinin devamını talep eden, nihayetinde başarısızlıkla sonuçlanan Cezire Özerklik Hareket idi (1936- 1939).[2] Bu makale Türkiye devletinin sınır idaresi ve sınırın diğer tarafında yaşayan Kürtlerin toplumsal güçlenme ve egemenlik iddia ve inşası hamlelerine cevaben dönüşen sınır idare siyasetlerini ortaya koymaya çalışacaktır.

Suriye-Türkiye Sınırı ve Ötesi

877 km'lik Türkiye ve Fransız Suriye'si sınırının doğu kısmında, Irak sınırı ile kesişen noktada yer alan Cezire Sancağı, Fransız Suriye'sinin sosyal, kültürel ve demografik olarak en çoğulcu yerlerinden birisi idi. Çoğunluğunu yarı göçebe Araplar, Kürtler ve farklı mezheplerden Hristiyanların oluşturduğu bölge aynı zamanda modern Suriye topraklarına en geç dahil edilen bölgelerden biriydi. Türkiye-Suriye sınırını kaba hatlarıyla belirleyen Ankara Antlaşması (1921) Urfa-Mardin hattını belirlemişken, Nusaybin-Derik hattını, dolayısıyla bu hattın Suriye'deki izdüşümü olan Cezire bölgesinin sınırlarının doğusunu netleştirmedi. Ayrıca, sınır ihtilafları, değişiklikleri ve daha da önemlisi Şeyh Said isyanı (1925) ve akabinde ilan edilen Takrir-i Sükun ve Umumi Müfettişlikler dönemi Türkiye-Suriye sınır bölgesinde sosyal ve demografik bir istikrarın tesisini 1940'lı yıllara kadar geciktirdi.[3] Cezire, Fransız mandası altındaki Suriye devletine bağlı olup idari özerklik bahşedilen 4 bölgeden birisiydi. Cezire ve Suriye'deki diğer üç özerk bölgede (İskenderun Sancağı, Alevi Sancağı, Dürzi Sancağı) 1936 yılında Suriye Arap Milliyetçi Partisi (Watani Partisi) ve Fransız hükümeti arasında yapılan, Şam merkezli, birleşik ve bağımsız bir Suriye devleti öngören projeye muhalif olan özerklik hareketleri oldukça güçlüydü.[4] Bu müzakereler Fransız manda idaresinin feshedilerek bağımsız ve birleşik bir Suriye'nin kurulmasını öngörüyordu. Fakat, bu müzakereler Temmuz 1939 tarihinde akamete uğradı ve böylece birleşik ve bağımsız Suriye projesi de İkinci Dünya Savaşı sonrasına ertelenmiş oldu.[5]

[2] Ağrı Ayaklanması için bkz. Rohat Alakom, *Hoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması*, İstanbul: Avesta, 1998; İhsan Nuri Pasha, *La Révolte de L'Agri dagh*, Cenevre: Éditions Kurdes, 1985. (Türkçe tercümesi için: a.g.y, *Ağrı Dağı İsyanı*, İstanbul: Med Yayınları,1992.) Cezire Özerklik Hareketi için bkz. Seda Altuğ, *Sectarianism in the Syrian Jazira: Community, land and violence in the memories of World War I and the French mandate (1915- 1939)*, Utrecht Universitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011; Jordi Tejel, *Le Mouvement Kurde de Turquie en Exil: Continuites et Discontinuites du Nationalisme Kurde sous le Mandat Francais en Syrie et au Liban (1925-1946)*, Wien: Peter Lang Pub, 2007.

[3] Ankara Antlaşması (1921) ve ihtilaflı müzakereler için, bkz. Comte Roger Gontaut-Biron, *D'Angora à Lausanne, les étapes d'une déchéance*, Paris: Libraire Plon, 1924.

[4] Philip Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton: Princeton Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 58- 66.

[5] A.g.e., s. 486.

Bağımsız Suriye'nin tesisinin ertelenmesine rağmen, Fransız Suriye'sinin sancaklarından biri olan İskenderun Sancağı ya da yeni ismiyle Hatay şehri, Ankara ve Paris arasında yapılan bir dizi siyasi antlaşma sonrası Türkiye topraklarına dahil edildi (1939).[6] İskenderun sancağının Türkiye'ye verilmesi Suriye'deki Arap milliyetçilerinde öfke yaratmakla kalmadı, bölgede yaşayan, özellikle de Türk ve Müslüman olmayan nüfus nezdinde büyük bir altüst oluşa ve zorunlu göçe sebep oldu. Arap milliyetçi Watani Partisine politik olarak yakın olan İskenderun Sancak'ındaki Arap (Sünni) nüfus, bazı Kürt ve Alevi köylüleri,1915 soykırımının yarattığı yıkım ve korkunun hatıralarının pek canlı olduğu Ermeni, Rum Ortodoks ve diğer gayr-i Müslüm nüfus Fransız manda yönetimi altındaki Suriye ve Lübnan'ı Ankara'daki Türk ulus devletinden daha yaşanabilir bir yer olarak görerek yurtlarını terk etmişti. Sancak'ta yaşayan ve Kemalist Türkiye muhalifi pek çok İslamcı ve Kürt de bu göçe katıldı. Bu zorunlu göç, Ermeni Soykırımı (1915), Kilikya bölgesinin Türkiye topraklarına dahil edilmesi (1921) ve Şeyh Sait İsyanının şiddetle bastırılması (1925) sonrası Suriye'ye doğru yaşanan üç kitlesel göç dalgasından sonra cereyan eden dördüncü büyük göç dalgasıydı.[7]

Görünüşte devletlerarası bir sınır tadilatı ve ona eşlik eden bir göç olarak görülen bu ve benzeri tarihsel anlarının derinlemesine içine bakmak, (dış) sınırların çiziminin kendinden menkul bir süreç olmadığını, bilakis (iç) ulus ve devlet yaratma projesiyle paralellikleri olduğunu gösterir. Daha somut olarak söylemek gerekirse, birçok alanda devlet ve kurumları eliyle gerçekleştirilen Türkleştirme projesinin ülke sınırlarına geldiğinde durmadığını, tam tersine sınırların idaresi ve bu sınırlara atfedilen anlamların Türkiye içindeki Türkleştirme projesi çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir. Yukarıda bahsedilen İskenderun Sancağı örneğinin dışında Suriye sınırının özellikle Urfa ve Cizre arasındaki hattının Suriye'deki mukabilinde, yani binxet[8] ya da resmi ismiyle Cezire Sancak'ında, yaşayan insanların etnik/dini profilleri ve sosyal/siyasi kimlikleri bu iddiayı desteklemektedir. Bahsedilen bölge, anti-Kemalist siyasi muhalifler, sınır bölgesinde yaşayan yoksul-topraksız köylüler, asker kaçakları ve başta Kürtler olmak üzere her sınıftan Ermeni, Süryani, Keldani, Asuri ve Yahudi gibi 1915-1940 yılları arasında Türk milliyetçi ideolojisi temelli siyasi, sosyal ve ekonomik pratiklerin ve kitlesel şiddetin mağduru olan sınıfsal ve etno-dini gruplarla meskundur.

[6] Hatay meselesi için bkz. Seda Altuğ, "Popular Nationalism in Antioch during the French Mandate: The Making of the Sanjak of Alexandretta," *Chronos* 13, 2006, 231–75.

[7] Rakamlar için bkz. Khoury, s. 576- 577 ve Vahé Tachjian, *La France en Cilicie et en Haute Mésopotamie*, Paris: Karthala, 2004, s. 131-81.

[8] Binxet, Kürtçede hattın altı anlamına gelip Bağdat Demiryolu hattının altındaki bölge olan Suriye'nin kuzeydoğusundaki Cizîre bölgesine işaret eder.

Sınırın İdaresi ve Etnik Mesele

Sınırın çizimi ve bu sürece içkin olan ideolojinin dışladığı ve farklı şekillerde içerdiği insanlar, fikirler ve pratikler arasındaki ilişki kadar önemli bir diğer nokta ise sınırın nasıl idare edildiğidir: Sınırda yaşayanların devletler tarafından nasıl hizaya getirildiği ve izlendiği; sınırın devamlılığının nasıl sağlandığı, nasıl, kimlerden, kimlere karşı kimler tarafından, hangi araçlarla korunduğudur.[9] Türkiye ve Suriye sınırının "güvenliği" ile Türkiye topraklarının asayişi için on beş günde bir sınırdaki il veya ilçelerden birinde, her iki tarafın temsilcilerinin hazır bulunduğu sınır toplantılarında yapılan tartışmalar tutanaklara yansıdığı kadarıyla bu sorulara cevap vermeleri açısından bir hayli aydınlatıcıdır. Toplantılarda tartışılan mûtad konulardan birisi devlet egemenliğinin sembolü addedilen "sınırın aşılması", yani sınır ve aidiyet kurallarının ihlalidir. Sınırın gevşekliği, Suriye tarafında görev yapan (Fransız) sınır memurlarının keyfiliği ve Türk devletinin 'ulvî çıkarları konusunda ihmalkâr tutumları' istisnasız her toplantının mükerrer konularını oluşturmaktadır. Her toplantı tutanağı, sınır ihlallerinin detaylarına ilişkin onlarca sayfalık listelerle son bulur. Sınırı ihlal eden ve Türkiye topraklarının emniyetine tehdit oluşturan kişi ve çeteler iki ayrı grup altında ele alınır.

Birinci gruba girenler, Türk vatandaşı olup, Türk tarafında işlediği gasp veya hırsızlık gibi suçlardan ötürü Suriye'ye iltica eden hemen hepsini Kürtlerin ve az sayıda Süryaninin oluşturduğu bazı âdi suçlular ya da çetelerdir. Bu tür kişi ve grupların hudut mıntıkasının emniyet ve asayişini bozdukları, dolayısıyla da silahtan tecrid ve sınırdan da 50 km içeri *teb'id* (uzaklaştırma) edilmeleri talep edilir. Bu âdi suçluların tam hudut üzerindeki köylerde ikametine izin verildikleri takdirde "Türkiye'de kalan muhalif ve muhasımlarına karşı irsî ve ananevî intikam hırslarıyla daima taarruz için fırsat arayacakları"[10] iddia edilir. İkinci grup ise kategorik olarak ilkinden ayrı olan "gayr-ı mergublar", yani istenmeyen "siyasi şakilerden" oluşur. "Kürtçüler", 150'likler[11], "şeyhler", Taşnaklar, Xoybun örgütü ileri gelenleri ve benzerleri sınırın yakınına iskân edilmekte olup bu kişiler sadece sınırın değil, ülkenin istikrarını bozduklarından mutlak surette sınırdan

[9] Bu meseleye ilişkin çok zengin bir sınır literatürü vardır. Güzel bir derleme için bkz., Seda Altuğ ve H. Pınar Şenoğuz, "Giriş, Bu Sayıda", *Toplum ve Bilim*, Sınırlar ve Türkiye'de Sınır Çalışmaları, 131, Aralık 2014, s. 3- 11.

[10] Fransız Dışişleri ve Diplomatik Arşivleri'nde bu konuya ilişkin mebzul miktarda belge vardır. Temsili olarak, Nantes, Archives Diplomatiques, Carton 550, Nisibin Occupation Kurdes ve MAE, Syrie-Liban vol.177 Relation Turquie-Française, Installation des Arméniennes sur la frontière.

[11] 28 Mayıs 1927'de TBMM'de kabul edilen 1064 sayılı yasa ile vatandaşlıktan çıkarılan 150 kişiye verilen isimdir. Bu grup Millî Mücadele dönemi sonrası Kemalistlere muhalif olan birçok grubu kapsar. 150'likler için bkz. Emin Karaca, *Yüzelli'likler (150'likler)*, İstanbul Altın Kitaplar, 2004.

50 km haricine tebid edilmelidir.[12] Aynı şekilde, Ermenilerin sadece Ermeni oldukları için Fransız ordusunda asker olarak istihdam edilmemeleri talebi üst düzey resmi yazışmalarda da vurgulanan bir meseledir.

Bahsedilen bu iki grup arasındaki kategorik farklılık, adı geçen kişilerin etnik ve dini kökenlerine gelindiğinde ortadan kalkmaktadır. Bir başka deyişle, "istenmeyenler" sadece 150'likler olarak resmileştirilmiş listeyle sınırlı değildir. İlk grupta yer alan adi suçlular da Türkiye'ye iadeleri istenmesine rağmen aslında "istenmeyenlerdir" Çünkü, onlar Fransız yönetiminin Cezire'de toprak dağıttığını duyup topraksız köylülük hayatına son vermek için sınırı geçmeye çalışırken, kan davası, gasp veya zorunlu askerlikten kaçarken veya hayvan, buğday veya ticari mal kaçakçılığı yaparken, aynı zamanda Türkiye'nin emniyet ve asayişini bozucu fikirlerin sahibi olarak görülen ve bu fikirlerin taşıyıcısı insanların ticaretini yaptıklarından şüphelenilen kişilerdir. Belgelere göre, ayrıca, bir de sınırın her iki tarafında da meskûn olan siyasi şaki olmaya "meyyal" insanlar vardır. Tam da bu kapsayıcı ara kategorinin varlığı, 1930'ların hassas ve "provokasyona açık" konjonktürü çerçevesinde, "âdi mücrimler" ile "siyasi şakiler" ve "gayr-ı merguplar" kategorileri arasındaki ayrımı bir hayli muğlaklaştırır. Böylece, bu yıllarda yapılan hudut komisyon tutanaklarına ek olarak sunulan listeler uzadıkça uzar. Bu listelerin baş aktörleri ağırlıklı olarak Kürtler ve bu yıllarda halen varlık gösteren ve hareket halinde olan Süryaniler ve Ermenilerdir. "Olağan şüphelileri" bir yandan etno-dini köken temelinde mutlak olarak tarif ederken, bir yandan da Türklüğe asimilasyon siyaseti güden Türk milliyetçi elitleri, gözlerine uzağı yakın eden gözlükler takmış, bu "şüphelileri" Suriye sınırının ötesinde de takip etmişler ve komşu ülkenin merkezi hükümetiyle iş birliği içinde sınır bölgesini şiddetle tahkim etmeye çalışmışlardır.

Sonuç

Türkiye devleti için özellikle 1940'lı yıllardan itibaren Suriye sınırı Kürt meselesiyle neredeyse eş anlamlı hale gelmeye başlamış ve devletin sınır ötesi politikaları ülke içindeki Kürt politikasıyla paralel yürümüştür. Türkiye içinde Kürtlere karşı içinde inkâr, asimilasyon ve şiddet politikalarının 1960'lardan sonra sınır ötesindeki karşılığı Baas yönetiminin sınır bölgesini Araplaştırmak ve Cizîre'de yaşayan Kürtleri mülksüzleştirmesi olmuştur. 1961'deki Mustafa Barzani ayaklanmasının Suriye devletinde yarattığı korkunun da "Arap Kemeri" olarak adlandırılan politikanın şekillenmesinde önemli bir rolü vardır. Türkiye'den göçle geldikleri ve Suriye'nin "asli unsuru" olmadıkları iddiasıyla vatandaşlıktan çıkarılarak toprakları ellerinden alınan Suriye Kürtleri en temel haklarından dahi

---

[12] MAE, Syrie-Liban vol. 169 Politique extérieur Syro-Turque, Service des renseignements, Novembre 1922.

mahrum bırakılmıştır. 2009 Qamişlo Ayaklanması ve sonrasında 2012 yılında PYD öncülüğünde ilan edilen Kuzey ve Doğu Suriye Özerk Yönetimi Türkiye'nin ülke içinde ve sınır ötesindeki Kürt siyaseti karşıtlığını belirleyen temel özne olmaya devam etmektedir.

BİR SİYASET ZEMİNİ OLARAK KÜRT KAÇAKÇILIK EKONOMİLERİ

Fırat Bozçalı[1]

Giriş

20. yüzyılın başından itibaren Kürtlerin yaşadığı topraklar ulus-devletlerin sınırlarıyla bölündü ve yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu sınırlar, mayın, dikenli tel, sınır devriyeleri, karakol ve gözetleme kuleleriyle keskinleştirildi. Sınırlar, Kürt toplulukları arasındaki toplumsal, ailevi, ekonomik ve politik ilişkileri aşındırırken, Kürt kaçakçılar bu ilişkilerin devamını sağladılar.[2] Ulus-devlet egemenliğini ve sınırları meşru görmeyen Kürt topluluklar için kaçakçılık "yasadışı ama meşru" bir faaliyet haline geldi.[3] Kaçakçılar özellikle artan baskı ve şiddet zamanlarında kamusal alanda ifade edilemeyen Kürt siyasetlerinin, Kürtçe edebiyat ve müzik eserlerinin ve yine kriminalize edilmiş olan Kürt siyasi aktörlerinin sınırlar arasındaki dolaşımını mümkün kıldı. Kaçakçılar isyan zamanlarında silah, mühimmat ve diğer önemli lojistik gereksinimleri sağladılar. Bu haliyle Kürt kaçakçılık ekonomileri bir yandan sürgünlerle mülksüzleştirilen Kürt halkı için alternatif geçim imkanları sağlarken bir yandan da açık veya gizli bir direniş alanı olarak karşımıza çıkmıştır.[4]

[1] Yardımcı Doçent, Antropoloji Bölümü, Toronto Üniversitesi, Kanada.

[2] Bu makale kaçak, kaçakçılık ve kaçakçı ifadelerini devlet hukukunca suç olarak tanımlanan edimler dışında, Kürt topluluklarınca meşru kabul edilen ekonomik faaliyetler olarak görmektedir. Bu faaliyetler için Türkiye'nin Kürt sınır boylarında Kürtçeleşmiş ifadeler olarak *qaçax, qaçaxî* veya *qaçaxçîtî* yaygın olarak kullanılırken Irak-İran sınırlarındaki Kürt toplulukları *kolber* ve *kolberî* ifadelerini özellikle sırtlarında vergilendirilmemiş malları sınırdan taşıyanlar ve bu taşıma işi için kullanmaktadır, bkz., Adnan Çelik, "Challenging State Borders: Smuggling as Kurdish Infra-Politics During the Years of Silence," *Kurds in Turkey: Ethnographies of Heterogeneous Experiences* içinde, yay. haz. Adnan Çelik ve Lucie Drechselová, London: Lexington Books, 2020, s. 159–184; Ramazan Aras, *The Wall: The Making and Unmaking of the Turkish-Syrian Border*, Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2020.

[3] Willem van Schendel ve Itty Abraham, *Illicit Flows and Criminal Things: States, Borders, and the Other Side of Globalization*, Bloomington: Indiana University Press, 2005.

[4] Adnan Çelik, "Challenging State Borders," 2020; Mesut Yeğen, "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity," *Middle Eastern Studies*, vol. 32, no. 2, 1996, p. 219.

Ancak hem Türkiye sınırları içinde yer alan Kuzey Kürdistan'da hem de Kürdistan coğrafyasının diğer parçalarında Kürt kaçakçılık ekonomileri aynı zamanda devletlerin baskı, şiddet ve mülksüzleştirme rejimleri tarafından da kullanılmış, bu rejimleri kolaylaştıran, onların yıkıcı etkilerini derinleştiren bir politik-ekonomik zemin olarak da işlemiştir. Bu nedenle Kürt kaçakçılık ekonomilerini kendinden menkul bir direniş sahası olarak görmek yerine çok aktörlü, çok parçalı ve dinamik bir siyaset zemini olarak görmek daha isabetlidir. Devlet makamları kaçakçılığı kontrol etmeye çalışıp, içindeki kimi aktör ve ağları devşirip kendi güvenlik mimarisinin parçası haline getirmiş olsa da kaçakçılık ekonomileri yeni tür direniş edimlerinin ortaya çıktığı bir muhalefet dinamiği olarak da işlemeye devam etmiştir.

1920'lerden 1980'lere Kaçakçılık

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılışı Osmanlı Kürdistanı'nın üç ulus-devlet arasında parçalanmasıyla sonuçlanırken, bu devletlerin sınırları kaçakçılar, isyancılar ve (asker veya kanun) kaçaklar(ı) tarafından aşındırıldı. Osmanlının son dönemlerinde kaçakçılık ağları üretimi veya ticareti tekelleştirilen, tütün, kibrit, sigara kâğıdı veya tuz gibi ürünler üzerine odaklanıyordu ve bu tekel malların kaçakçılığı erken cumhuriyet döneminde de devam etti.[5] 1920'lerin ikinci yarısından itibaren Cumhuriyet makamları kaçakçılığı, bir ulusal ekonomi sorunu ve Kürt siyasal seferberliği bağlamında bir güvenlik meselesi olarak ele almaya başladı. 1925 yılında Şeyh Said isyanının bastırılması sonrasında kimi isyancıların Suriye'ye geçmiş olması, Türkiye-Suriye sınırının devlet tarafından bir güvenlik sorunu olarak algılanmasına yol açmıştır. Öyle ki, Türk yetkililer Suriye'deki Fransız sömürge güçlerinden Kürt isyancıların sınıra yakın bölgelere yerleşmelerinin önüne geçilmesini talep etmiştir.[6] Cumhuriyet makamları Kürt kaçakçılık ağlarının Kürt isyancılarla ve Kürt siyasal bilincine dair fikri ve basılı kaynakların Kuzey Kürdistan'a taşımasından ve bu ağların Kürt çevrelerle eski Osmanlı vatandaşları olan Ermeni ve Asuriler ile arasında ekonomik ve siyasi iş birliğini kolaylaştırmasından kaygılanmıştır.[7] Suriye sınırı boyunca başta tekstil ürünleri Türkiye'ye getirilirken, Suriye'ye de tütün ve sigara götürülüyordu. 1950'lerle beraber Türk hükümetleri Suriye sınırını karakol, gözetleme kulesi ve mayınlarla keskinleştirirken, bu tedbirler devam eden on yıllar içinde bu hattaki kaçakçılığı

---

[5] Ramazan Hakkı Öztan, "The Great Depression and the Making of Turkish-Syrian Border, 1921-1939," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 52, no. 2, 2020, p. 311-326.

[6] Benjamin Thomas White, *The Emergence of Minorities in the Middle East: The Politics of Community in French Mandate Syria*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

[7] White, *The Emergence of Minorities in the Middle East*; Çelik, "Challenging State Borders"

engellemekten ziyade onu, sermayesi olmayan sınır köylüleri için bir geçim kaynağı olmaktan çıkartıp, kentli tüccarların finanse edip üzerinden servet biriktirdiği bir ekonomiye dönüştürdü.[8]

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren Suriye ve İran sınırı boyunca ortaya çıkan bir diğer önemli kaçakçılık türü de afyon ticaretiydi. 1920'lerde İstanbul'da yasal fabrikalarca üretilen eroin bu sınırlardan kaçak olarak başta Mısır olmak üzere Ortadoğu'ya ve oradan da Avrupa ve Kuzey Amerika'ya gönderilirken, bu fabrikaların 1933'te kapatılmasıyla eroinin yerini afyon kaçakçılığı aldı.[9] ABD'nin baskısıyla İran'da haşhaş ekimi ve afyon üretimi 1955'te yasaklandıktan sonra Türkiye'den İran'a doğru yeni bir afyon kaçakçılığı rotası ortaya çıktı. İran sınırından hâlihazırda canlı hayvan ticareti yapan Kürt kaçakçılar da bu yeni kaçakçılık rotasına dahil oldular. 1969'da yasal afyon üretimi İran'da tekrar başlarken 1971'de Türkiye'de haşhaş ekimi önce yasaklandı, daha sonra kısıtlı ve devlet denetimi altında izin verildi. Bu düzenlemeler Türkiye-İran arasındaki afyon trafiğinin yeniden şekillendirdi, Kürt kaçakçılar İran'dan Türkiye'ye afyon getirirken Karadenizli kaçakçılar bu afyonu Avrupa'ya sevk etmeye başladılar.[10]

1960'lardan itibaren silah ve mühimmat kaçakçılığı yükseldi. Batı Almanya, İspanya, Fransa, Çekoslovakya'da üretilen silah ve mühimmat Bulgaristan ve Karadeniz kıyıları üzerinden Türkiye'ye ve oradan da Irak ve İran'a gönderiliyordu.[11] Silah kaçakçılığında yine Laz ve diğer Karadenizli kaçakçı gruplarıyla beraber çalışan Kürt kaçakçılar, 1965'te Irak'ta başlayan Molla Mustafa Barzani liderliğindeki isyana silah ve mühimmat sağladılar.[12] 1974'te Barzani Hareketi yenilgiye uğrarken Türkiye'de Kürt hareketleri yükselmeye başladı ve Kürt kaçakçılar bu hareketler için de çeşitli malzeme ve yasadışı sınır geçiş imkânları sağladılar. 1980'lerin sonuna gelindiğinde bu hareketler arasından PKK (*Partiya Karkerên Kurdistan*) sıyrılmış ve yaygın bir silahlı isyan örgütlemişti. Bu isyan Türkiye ve Ortadoğu'daki siyaset düzlemini yeniden şekillendirirken Kürt kaçakçılık ekonomilerinin de dönüşümüne vesile oldu.

---

[8] Neşe Özgen, "Sınırın İktisadi Antropolojisi: Suriye ve Irak Sınırlarında İki Kasaba," *Gelenekten Geleceğe Antropoloji, II. Ulusal Antropoloji Kongresi Bildirileri* içinde, yay. haz. Belkıs Kümbetoğlu ve Hande Birkalan-Gedik, İstanbul: Epsilon Yayınları, 2005, s. 100–129; Pınar H. Şenoğuz, "Ahlaki Ekonominin Sınırları: Kilis'in Kayıt Dışı Ekonomisi," *Toplum ve Bilim* vol. 131, 2014, s. 105-134.

[9] Ryan Gingeras, *Heroin, Organized Crime & the Making of Modern Turkey*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

[10] Hamit Bozarslan, "Network-Building, Ethnicity and Violence in Turkey," Abu Dhabi: Emirates Center for Strategic Studies and Research, 1999.

[11] Gingeras, *Heroin, Organized Crime & the Making of Modern Turkey.*

[12] Çelik, "Challenging State Borders"

Savaş, Sürgün, Mülksüzleştirme

1990 itibariyle PKK kırsalda tutunmuş, halk desteği kazanmış ve etki alanını Kürt kentlerine doğru genişletmeye başlamıştı. PKK'nin artan etkinliğine karşı devlet güçleri "alan savunması" adı altında yeni bir savaş stratejisi benimsedi ve devletin silahlı güçleri belli alanları tutmak yerine aktif olarak dağlık araziyi tarayıp PKK ile sürekli savaşmayı hedeflediler. Askeri makamlar bir yandan zorunlu askerliklerini yapan erleri etkin bir kontrgerilla gücü olarak yeniden organize ederken, bir yandan da komando birlikleriyle jandarma ve polis özel hareket timleri oluşturdu.[13] Ayrıca silahlandırılan köy korucuları, itirafçılar, eski ülkücü militanlar ve kimi eski askerler arasından paramiliter yapılar kuruldu.[14] Böylelikle sahada resmi üniforma giymeyen, çoğu zaman gerilla kıyafetleriyle gezen, içlerinde Kürtçe konuşan itirafçı veya korucuları barındıran paramiliter timler ortaya çıktı.[15] 1990'larda Kürt kırsalında ve kentlerinde bu paramiliter yapılar yaygınlaşan faili meçhul cinayetleriyle kaçırma, alıkoyma, işkence ve tehdit suçlarından sorumlu tutuldu. Yeni savaş stratejisi kapsamında PKK'nin kırsal alandaki yaşam alanlarını kısıtlamak için Kürdistan kırsalının insansızlaştırılması hedeflendi.[16] Bu çerçevede ilk olarak belli köylere haftalık erzak girişinin kısıtlandığı ambargo uygulamaları ve sivillerin girişlerinin yasaklandığı güvenlik bölgelerinin oluşturulması kırsalda yaşamı olabildiğince kısıtladı. Bu uygulamaların ardından yaygın olarak köy boşaltmalar ve üç milyona yakın sivilin zorla yerinden edilmesi ve mülksüzleştirilmesiyle kırsal alanlar insansızlaştırıldı.[17]

Sürgün ve mülksüzleştirme politikaları neticesinde tarım ve hayvancılık ekonomileri zarar görürken, kentlere göç etmek zorunda kalan milyonlarca insan işsizlik ve yoksulluk ile karşı karşıya kaldı. Bu durumda çoğu kişi kaçakçılık ekonomilerine farklı biçimlerde dahil oldu. Böylelikle önceleri genelde belli bölgelerden ve ailelerden gelen kimselerin yine belli ağlar üzerinden yaptığı bir faaliyet iken kaçakçılık, 1990'larla beraber kentlere sürülmüş yoksul on binlerce insanın dahil olduğu yaygın bir ekonomik faaliyet alanına dönüştü. Kurulu ekonomik koşulların yıkıldığı Kürdistan'da kaçakçılık, sermaye sahibi kişiler için de etkin bir yatırım, servet biriktirme, arttırma ve saklama aracı haline geldi.

[13] Salih Can Açıksöz, *Sacrificial Limbs: Masculinity, Disability, and Political Violence in Turkey*, Oakland: University of California Press, 2019.

[14] Ayhan Işık, "Pro-state Paramilitary Violence in Turkey since the 1990s," *Southeast European and Black Sea Studies*, vol. 21 no. 2, 2021, s. 231-249.

[15] Devlet tarafından varlığı 2010'lara kadar kabul edilmeyen ve Kürt bölgesinde faili meçhul cinayetlerin büyük kısmından sorumlu tutulan JİTEM bu paramiliter yapıların başında geliyordu.

[16] Joost Jongerden, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds: An Analysis of Spatial Policies, Modernity and War*, Leiden, Boston: Brill, 2007.

[17] Jongerden, *The Settlement Issue in Turkey and the Kurds.*

Devlet Güvenliği ve Kaçakçılık

1980'lerden başlayarak 1990'lar boyunca devlet, kimi Kürt kaçakçılarını PKK ile özdeşleştirdi. Böylelikle Kürt kaçakçılar tekrar doğrudan bir güvenlik meselesi haline geldi ve devletin kendi ifadesiyle "terörle mücadelenin" bir veçhesi olarak görülmeye başlandı. Bu bağlamda devlet ile resmi ve gayri resmi ilişkili paramiliter yapılar kimi Kürt kaçakçılık ağlarına doğrudan müdahale ettiler, bu ağları kendi himayelerine alıp kendi kaçakçılık ağlarını kurdular.

Kürt kaçakçılarına müdahale, kaçakçılık yaptığı ve PKK'yi desteklediği düşünülen Kürt iş insanlarının sistematik olarak öldürülmesiyle başladı. Bu iş insanlarının en başında gelenlerden Behçet Çantürk 14 Ocak 1994'te öldürüldü ve aynı yıl içinde en az sekiz Kürt iş insanı daha benzer şekilde öldürüldü. Bu cinayetler, yine o dönemde Kürt siyasetçileri, avukatları, insan hakları savunucuları ile gazetecilere karşı işlenen faili meçhul siyasi cinayetlerin bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Öyle ki, iş insanlarının hedef alınması devletin üst makamlarında PKK'ye destek veren Kürt iş insanları ve sanatçılar listesinin zikredilmesinden birkaç ay sonrasında işlenmeye başladı.[18] Ölüm listesinin şüyu ve müteakip cinayetler kaçakçılık ile ilgili daha merkezi bir devlet güvenlik yaklaşımı olduğunu ve bu yaklaşımın yasalarla çerçevelendirilmiş suç ile mücadelenin ötesine geçtiğini düşündürtmektedir. Gazeteci Cengiz Erdinç, "Kürtlere Operasyon" olarak adlandırdığı bu yaklaşımın esasen 1988'den itibaren şekillendiğini ve faili meçhul cinayetler öncesinde güvenlik birimlerinin yönlendirilmesiyle rakip Kürt kaçakçı ağlarının birbiriyle çatıştırılması neticesinde toplam 42 Kürt kaçakçının öldürüldüğünü ifade ediyor.[19]

Paramiliter çeteler doğrudan silah ve uyuşturucu kaçakçılığı da yaptılar. Devlet yetkilileri bu kaçakçılık faaliyetlerini ya reddetmiş ya da rütbeli askeri personelden ziyade korucu ve itirafçıları sorumlu tuttukları münferit hadiseler olarak görmüşlerdir.[20] Ancak 1996 yılında Hakkari'de başlatılan bir soruşturma kamuo-

[18] Bu listenin varlığı kamuoyuna ilk defa Kasım 1993'te yansımıştır ve donemin başbakanı Tansu Çiller'in kapalı bir toplantıda "elimizde liste var" dediği dönemin gazetelerinde yazılmıştır, bkz., Ece Göksedef, "90'larda öldürülen Kürt iş adamları kimler, sonraki süreçte neler yaşandı?" *BBC Türkçe*, 27 Mayıs 2021. https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-57257229 son erişim:, 30 Ocak 2023.

[19] Cengiz F. Erdinç, *Overdose Türkiye: Türkiye'de Eroin Kaçakçılığı, Bağımlılığı ve Politikalar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

[20] Korucu ve itirafçıların kaçakçılık yaptığı kimi olayların kayıt altına alındığı ilk kamuoyuna açık resmi raporlardan biri TBMM tarafından 1995 yılında hazırlanan faili meçhul siyasi cinayetler araştırma komisyonu raporudur. TBMM, "Ülkemizin Çeşitli Yörelerinde İşlenmiş Faili Meçhul Siyasal Cinayetler Konusunda Meclis Araştırma Komisyonu Raporu," Ankara: TBMM, 1995. https://www5.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem19/yil01/ss897.pdf, son erişim: 30 Ocak 2023.

yuna "Yüksekova Çetesi" olarak bilinen paramiliter yapıyı açık etmiş, çetenin liderliğini yapan üst düzey askeri personeli ve çetenin askeri kara taşıtları ve helikopterler ile eroin kaçakçılığı yaptığını ortaya çıkarmıştır.[21] Paramiliter çetelerce yapılan kaçakçılık faaliyetlerinin devletin hangi kademelerinin bilgisi ve izni dahilinde yapıldığı ve bu faaliyetlerin çete üyelerinin kişisel zenginleşmesinin dışında devlete ne ölçüde askeri, ekonomik ve siyasi katkıda bulunduğu hala cevap bekleyen sorulardır. Ancak 1990'larda devletin hem kendisine ciddi bir ekonomik kaynak sağladığı hem de PKK'ye verilen halk desteğinin altını oymak için kullandığı bir himaye mekanizmasına dönüştürdüğü bir başka kaçakçılık türü daha vardı: Irak, Irak sınırları içinde olan Güney Kürdistan ile Türkiye arasında işleyen, kara sınır kapısından geçen taşıtların (mutad) yakıt depolarında taşınan mazotun ticareti, ya da yaygın olarak bilindiği adıyla "tekerlekli petrol boru hattı" (TPBH).[22]

TPBH, 1990'larda Irak'a karşı uygulanan uluslararası yaptırım ile insani yardım rejimi içinde Kürt kamyoncuların icat ettiği ve Türk devletinin tekelleştirip, kontrol etmeye çalıştığı müstesna bir tür kaçak petrol ticaretidir. Kuveyt işgali ve Körfez savaşı sonrası Irak Kürdistanı'nda çıkan isyan, soykırım olasılığı ve başını ABD'nin çektiği insani yardım müdahalesi sonucunda ülkenin kuzeyinde fiili bir Kürt bölgesi ortaya çıktı.[23] Uluslararası camia tarafından tanınmayan bölge hem Irak'a uygulanan BM yaptırım rejimi hem de bölgeden çekilen Irak merkezi hükümetinin ekonomik ambargosu altında kalmıştır. Bölge halkının günlük iaşesi ise büyük oranda Türkiye-Irak arasındaki sınır kapısı üzerinden kamyonlarla taşınan insani yardımlarla karşılanmaya başlamıştır. TPBH, insani yardım taşıyan Türkiyeli Kürt kamyoncuların depolarında Türkiye'ye getirdikleri ucuz Irak mazotunu satmalarıyla ortaya çıktı. Irak'tan her türlü petrol ihracı yaptırım rejimiyle yasaklanmış olmasına rağmen sınır kapısındaki görevlilerin çoğunlukla rüşvet karşılığında göz yumduğu bu ticarette zamanla depolar büyüdü, sefer başına taşınan yakıt birkaç on litreden birkaç on tona çıktı. 1990'lar boyunca TBPH artan hacmiyle Silopi, Cizre ve Nusaybin gibi sınır ilçeleri başta olmak üzere Türkiye sınırları içindeki Kuzey Kürdistan'ı etkileyen bir ekonomik faaliyete dönüşürken,

---

[21] Erdinç, *Overdose Türkiye*.

[22] TBPH ifadesi daha yaygın olarak tanker kamyon veya römorklarla taşınan ham petrol için kullanılmıştır. Örneğin 1980'lerde Irak'tan Kerkük-Yumurtalık (yeraltı) boru hattına ek olarak kara tankerleriyle yapılan petrol taşımacılığı tekerlekli petrol boru hattı olarak anılıyordu. BM yaptırım rejimi sonrası hem yeraltı hem de tekerlekli petrol boru hattı kapatıldı ve kamyon mutad yakıt depolarında yapılan petrol ticaretiyle başka bir tekerlekli petrol boru hattı ortaya çıktı.

[23] 2003'te ABD'nin Irak'ı işgali sonrasında anayasal statü alan Irak Kürdistan Bölgesi'nin sınırları büyük ölçüde bu fiili bölge ile örtüşmektedir

sınırdan geçen yakıt miktarı ölçüsünde gümrük vergisi alan Irak'taki Güney Kürdistan hükümetleri için de temel gelir kaynağı haline geldi.

Dönemin Türk hükümetleri için bu mazot ticaretinin denetim altına alınması ve nihayetinde tekelleştirilerek bir politik himaye aracına dönüşmesi süreci, Temmuz 1992'de PKK tarafından yapılan ticari boykot çağrısı sonrasında gelişti.[24] Bu çağrı Türk makamlarının baskısıyla PKK'nin Irak sınırları içinde yer alan Güney Kürdistan'daki kamplarını abluka altına alan PDK'ye (*Partiya Demokrata Kurdistanê*) karşı yapıldı ve kısa sürede sınırdaki kamyon trafiğini durdurdu. Boykotla beraber Güney Kürdistan bölgesinde gıda fiyatlarının astronomik olarak arttı. Türkiye, PDK ve YNK'nin (*Yekîtiya Nîştimanîya Kurdistanê*) PKK kamplarına eş güdümlü saldırıları sonrasında ikinci bir ticari boykot Ekim 1992'de yapıldı ve nihayetinde PDK'yi PKK ile bir ateşkes anlaşması yapmaya mecbur bıraktı. Bu süreç, TPBH'nin Türkiye ve Irak'taki Kürt ekonomileri ve siyasi yapıları üzerindeki etkisini ortaya koydu. İlk boykot çağrısının hemen ertesinde Türk hükümeti TPBH'yi resmi olarak regüle etmeye başladı ve araç başına iki ton mazot limiti getirdi.[25] Her ne kadar bu limit rüşvet ile esnetilebilse de bu tarihten itibaren Türk yetkililer için TPBH, yakıt limitini artırıp azaltmak veya keyfi olarak sınır kapısındaki geçişleri durdurmak suretiyle işletilen bir politik himaye aracına dönüştü. Öyle ki, yakıt limiti önce üç, sonra sekiz ve ardından on tona kadar çıkartılmıştır.[26]

Ağustos 1997'de Milli Güvenlik Kurulu sınırdaki mazot ticaretinde devletin kontrolünün daha da artırılması için ticaretin kısmen devlet tekeline alınmasına karar verdi. Buna göre sınırdan getirilen mazotun TPAO'nun (Türkiye Petrolleri Anonim Ortaklığı) uluslararası enerji piyasalarında iş görmek üzere kurduğu şirketi TPIC'e (*Turkish Petrolleum International Company*) devlet tarafından belirlenmiş fiyattan satılması zorunluğu getirildi ve bu mazotun TPIC eliyle iç piyasaya güncel piyasa fiyatından satılması planlandı. Silopi'de 15 bin tonluk iki depo inşa edildi ve TPIC sistemi 1999'da devreye sokuldu. Böylelikle TPBH üzerinden Tür-

[24] Faysal Dağlı, *Birakujî: Kürtleri İç Savaşı*, İstanbul: Belge Yayınları, 1994.

[25] Benzer bir TPBH düzeneği 1997 yılı itibariyle Dilucu sınır kapısı üzerinden Türkiye ile Azerbaycan'a bağlı Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti arasında kuruldu. Bkz. TBMM, "Akaryakıt Kaçakçılığının Ekonomiye, İnsan ve Çevre Sağlığına Verdiği Zararın Araştırılarak Alınması Gereken Tedbirlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu (10/238)" Ankara: TBMM, 2005.

[26] Örneğin Mayıs 1993 itibariyle Habur'da standart depo dışı mazot getiren kamyonların sınırdan geri çevrildiği haberleri basına yansıyor, Namık Durukan, "Habur'da Perişanlık." *Milliyet*, 23.05.1993. Ağustos 1994'te tekrar araç başı iki ton mazot limiti getirilmiş, 1995 başında bu limit yarı römorklu çekiciler için 3 tona çıkarılırken Kasım 1996'da kamyonlar için limit 4 ton, çekiciler için sekiz ton mazota çıkartılıyor. 1999'ta yakıt limiti kamyonlar için beş ton ile çekiciler için on tona çıkarılırken. 2000 yılında bu limit tekrar kamyonlar için 400, çekiciler için 550 litreye indirilmiştir. Bu limitler için bkz. TBMM, "Akaryakıt Kaçakçılığı"

kiye makamları, BM yaptırım rejimine aykırı olan bir çeşit petrol kaçakçılığını regüle etmiş ve hatta bu kaçakçılığı tekelleştirerek maddi gelir elde etmiş oldu. Ancak belki de maddi gelirden daha önemli olanı bu kaçak petrol ticaretinin Türk hükümetleri için bir politik himaye aracına dönüşmüş olmasıdır. 1990'lar boyunca bu himaye aracı, devlet yanlısı bir Kürt çevresi yaratmak, PKK'nin toplumsal desteğini kırmak veya parlamento seçimlerinde oy toplamak üzere kullanıldı.

Kaçakçı Kıyımı ve Karşı-Adlibilim

2000'li yılların başına gelindiğinde kaçakçılık, Türkiye'nin tümü için önemli bir ekonomik faaliyet alanına dönüşmüştü. Başta mazot olmak üzere sigara, çay ve şeker gibi günlük tüketim mallarının kaçakçılığı 1998'den 2001'e kadar bir dizi ekonomik kriz ile sarsılan geniş toplum kesimleri için can damarı haline geldi. Artan emtia kaçakçılığına karşın hükümet yetkilileri, Kürt kaçakçılarını hedef alan ve onları "terörizm" ile özdeşleştirerek ırksallaştırıp (*racialized*) dışlayan bir kaçakçılıkla mücadele söylemi ve pratiği geliştirdiler. 1980'ler ve 1990'larda uyuşturucu kaçakçılığını "terörizm" ile bağdaştıran bu söylem, 2000'lerde daha geniş bir kaçakçı ve tüketici kitlesini kapsayan, özellikle Kürt sınır boylarında yapılan başta akaryakıt ve sigara olmak üzere çeşitli günlük tüketim mallarının kaçakçılığı bağlamında ele alındı. Çerçevesi genişleyen bu söylem Kürt illerinde kaçakçılıkla mücadelenin daha şedit ve cezalandırıcı şekilde uygulanmasına yol açtı.

Güvenlik güçlerinin Kürt kaçakçılara açık arazide veya kimi zaman yol kontrol noktalarında ateş açması neticesinde, kaçakçıların yaralanmaları, sakat bırakılmaları veya öldürülmeleri sistematik hadiseler haline geldi. Örneğin; Ekim 2012'de verilen meclis soru önergesine cevap olarak dönemin İçişleri Bakanlığı, Van sınırında son on yıl içinde 48 kişinin öldürüldüğünü belirtirken Ocak 2013'te Van Barosu İnsan Hakları Komisyonu'nun yazılı sorusuna cevaben Van Valiliği aynı sınırda son 10 yıl içinde 40 ölüm ve 42 yaralama vakası meydana geldiğini açıkladı.[27] Ancak yerel medya arşiv taraması ve saha görüşmeleri sınırda öldürülen veya kaybolan kişi sayısının çok daha fazla olduğunu gösteriyor. Bu bağlamda 2012 Temmuz'u ile 2014 Temmuz'u arasında Van merkezli yürüttüğüm saha araştırmam boyunca 40 sınır köyünde yaptığım bire bir mülakatlarda ayrıca 65 kişinin Van sınırında öldürüldüğüne dair bildirimleri kayda geçirdim. Yine

[27] Soru önergesini 2 Ekim 2012 tarihinde BDP (Barış ve Demokrasi Partisi) Van Milletvekili Nazmi Gür vermiştir. Soru önergesi ve önergeye verilen yazılı cevap için bkz. https://cdn.tbmm.gov.tr/KKBS-PublicFile/D24/Y3/T7/WebOnergeMetni/e17bf25f-ad99-4eda-b87b-04bce0cdf0de.pdf?TSPD_101_R0=08ffcef486ab2000af7ed952525512e698a33291dea72adb9f6170ecf5e28bec058fb365552da5ed082dd9861e143000b95c9c87cc857c15e68c9795dfb4f8b771b05d975882adfe025eb9ab7aec39cafb6953c3a71815eb19061e1dbdba51d2, son erişim: 04.08.2023.

Kasım 2020'de Hakkâri Derecik'te 16 yaşındaki bir Kürt kaçakçının askerlerce açılan ateş sonucu öldürülmesi sonrasında yerel kaynaklar Türkiye'nin Suriye, Irak ve İran boyunca uzanan Kürt sınır boylarında son üç yılda toplam 245 kişinin öldürüldüğünü ifade etmişlerdir.[28]

Kürt sınır boylarında sistematik hale gelen kaçakçı kıyımı ülkenin geri kalanında büyük oranda görmezden gelindi, her bir olayda bir veya birkaç kaçakçının hedef alındığı hadiseler olağan hatalar ve münferit vakalar olarak görüldü. Çoğu hadise sadece yerel ve Kürt medyası tarafından raporlandı. Bu görmezden gelme halini Aralık 2011'de meydana gelen Roboski katliamı değiştirdi. 28 Aralık 2011'de Irak sınırında bir Kürt kaçakçı konvoyu savaş uçaklarıyla bombalandı ve 34 kaçakçı öldürüldü. Türkiye merkez medyası ilk 24 saat içinde tepkisiz kalırken katliamı Kürt medyası ile uluslararası basın kuruluşları duyurdu. Hükümet katliamı, dağlık arazide kaçakçıların PKK'li zannedilerek hedef alındıklarını söyleyerek izah etmeye çalıştı. Genelkurmay Askeri Savcılığı da saldırıyı "kaçınılmaz hata" olarak niteleyerek kovuşturmaya yer olmadığına karar verdi.[29]

2012-2014 yılları arasında yürüttüğüm saha araştırmam boyunca, Van mahkemelerinde sınır boyunca öldürülen veya yaralanan birçok kaçakçıyla ilgili benzer takipsizlik veya beraat kararlarını tespit ettim. Bu kararlara karşın Kürt kaçakçılar, kaçakçıların yakınları ve avukatları alternatif olay yeri inceleme faaliyetleriyle, kaçakçıların pusuya düşürüldüğü araziyi fotoğraflamak veya arazide boş kovan tespiti yapmak gibi kendi kanıt toplama pratiklerini geliştirdiler ve bir *karşı-adlibilim* (*counter-forensics*) pratiği ortaya koydular.[30] Orta ve Güney Amerika'da özellikle toplu mezarların ortaya çıkartılması veya paramiliter gruplarca işlenen siyasi cinayetlerin aydınlatılması için ortaya konan "vatandaş adlibilimi (*citizen forensics*)" örneklerine benzer biçimde Kürt kaçakçılar ve avukatlar da

---

[28] Bu iddiayı kaçakçının öldürülmesiyle ilgili meclise soru önergesi veren HDP (Halkların Demokratik Partisi) milletvekili Sait Dede ifade etmiştir, bkz. "HDP'den Soru Önergesi: Son 3 Yılda Sınır Ticareti Yapan 245 sivil Vurularak Öldürüldü," *Evrensel*, 29.12.2020.https://www.evrensel.net/haber/422377/hdpden-soru-onergesi-son-3-yilda-sinir-ticareti-yapan-245-sivil-vurularak-olduruldu, son erişim: 30.01.2023.

[29] Roboskili aileler savcılığın bu kararına itiraz ettiler ve kararı nihayetinde önce AYM'ye (Anayasa Mahkemesi) sonra da AİHM'e (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi) götürdüler. AYM başvuruların belgelerinin geç gönderildiğini gerekçe göstererek başvuruyu kabul etmedi, AİHM'de AYM süreci tamamlanmadığı için başvuruyu reddetti. Bu yasal süreçle ilgili detaylı analiz için bkz. Kerem Altıparmak, "Roboski: Avukatların değil AİHM'in Kapısını Çalın," *Duvardibi: Yargı* vol. 11, 2018, s. 49-68.

[30] Eyal Weizman, karşı-adlibilimi devletin adlibilim metotlarının devlete karşı devlet tarafından yapıldığı iddia edilen hak ihlallerini araştırmak ve ortaya çıkarmak için kullanılması olarak tanımlamaktadır, Eyal Weizman, *Forensic Architecture: Violence at the Threshold of Detectability*, Brooklyn, NY: Zone Books, 2017.

çoğu zaman doğaçlamayla geliştirdikleri yöntemlerle topladıkları kanıtlarla kaçakçılara karşı işlenen öldürme veya yaralama suçlarını ve olası suç faillerini ortaya çıkartmaya çalışıyorlar.[31] Kürt kaçakçılar ve avukatları ayrıca bu öldürme ve yaralama hadiselerinin yetkililerce etkin biçimde soruşturulmadığını ve bu soruşturulmamanın da sistematik bir hal aldığını kanıtlamaya çalışıyorlar. Bu haliyle Kürt kaçakçılarının karşı-adlibilim pratiği, suç fiilini ve failini maddi kanıtlarla açığa çıkarmaya çalışan bir tür vatandaş adlibilimine ek olarak, devletin adlibilim pratiklerinin adlibilimsel analizine dayalı müstesna bir hukuk aktivizmi olarak da işliyor.

Sonuç

1990'lardan itibaren yoğun olarak askerileştirilen Kürt kırsalı ve kentlerinde sürekli yakalanma, kaçak malın müsaderesiyle maddi kayıp ve hapis cezası ihtimali altında işleyen kaçakçılık hayli riskli bir ekonomik faaliyet olarak karşımıza çıktı. 2000'lerde kaçakçılığın "terörizm" ile daha yaygın olarak eşleştirilmesi bu ekonomik riski daha da arttırmış ve bu riske giderek sistematik hale gelen yaralanma veya ölüm ihtimali de eklenmiştir. Özellikle getirisinin yüksek olduğu düşünülen yasak veya ticareti kısıtlanmış uyuşturucu ve silah gibi nesnelerin veya birim fiyatı yüksek olan akıllı telefon veya altın gibi malların kaçakçılığı ise yakalanma ve malın müsaderesi durumunda olası yüksek maddi kayıpla kaçakçıları derin borç sarmallarına sürükleyebilmektedir. Bu nedenle yakın zamanda sermayesi olamayan kimseler için günlük geçim imkânı vaat eden kaçakçılık, orta ve uzun vadede bir başka mülksüzleştirme ve servet transferi aracına ve yine kişileri devlet şiddetine maruz bırakan bir tahakküm dinamiğine dönüşmektedir. Yine de Kürdistan coğrafyasında kaçakçılar ulus-devlet sınırlarının böldüğü Kürt toplulukları arasındaki ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel ilişkileri ayakta tutarken, kimi Kürt isyancılara hayati lojistik destek sağlamışlardır. Ayrıca Kürt kaçakçılık ekonomileri, sistematik hale gelen kaçakçı kıyımı karşısında geliştirilen karşı-adlibilim süreçleri gibi farklı tür direniş pratiklerinin de ortaya çıktığı bir siyaset zemini haline gelmiştir.

---

[31] Adam Rosenblatt, *Digging for the Disappeared: Forensic Science after Atrocity*, Stanford, California: Stanford University Press, 2015;Ernesto Schwartz-Marin ve Arely Cruz-Santiago, "Forensic civism: articulating science, DNA and kinship in contemporary Mexico and Colombia," *Human Remains and Violence: An Interdisciplinary Journal*, vol. 2 no. 1, 2016, 58-74; Arely Cruz-Santiago, "Lists, Maps, and Bones: The Untold Journeys of Citizen-Led Forensics in Mexico," *Victims & Offenders*, vol. 15, no. 3, 2020, s. 350–69.

DİL VE EDEBİYAT

CUMHURİYET VE KÜRTÇE

Ergin Öpengin[1]

Giriş

2012'nin başlarında, o zaman Diyarbakır Büyükşehir Belediye başkanı olan Osman Baydemir, doğdukları günden beri kendileriyle sadece Kürtçe konuşmuş olmasına rağmen iki çocuğunun da kreşe başladıktan sonra kendisiyle "tek kelime" Kürtçe konuşmadığını, kendisinin Kürtçe sorularına onların Türkçe yanıt verdiğini söyledi.[2] Bu tekil bir durum değil, aksine 2000'li yıllardan itibaren ivme kazanan Kürtçenin kuşaklar arasındaki aktarımı ve kullanımındaki ciddi düşüşle bağlantılı çok daha yaygın bir durumdur. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yarısında çocuklarını bilinçli şekilde sadece Türkçe yetiştirmeye çalışan ebeveynlerin örneğinden farklı olarak, bu dilsel kopuş ciddi bir Kürt siyasi ve kimlik bilincine rağmen gerçekleşmektedir. Bu duruma, "20 yılımı bu davaya vereceğim, çocuğuma kendi dilimi veremiyorum, bu zulümdür" diye serzenişte bulunan Osman Baydemir aynı zamanda bireyleri aşan bir mekanizmanın karşısındaki çaresizliği de ifade etmektedir. Bu yazıda bu mekanizmanın Cumhuriyet Türkiye'sinde nasıl geliştiğini ve ortaya ne türden sonuçlar çıkardığını irdeleyeceğiz.

İki Dillilik ve Dil Değiştirimi

Yaşadıkları ortamda azınlık olan dil toplulukları, sosyal-siyasal etkenler neticesinde, kendilerine göre daha baskın olan topluluklarla etkileşime geçtiklerinde belli ölçüde baskın topluluğun dilini edinirler. Siyasal üstünlük üzerinden anlaşılması gereken "baskın" toplulukla olan ilişkiler sıkılaştıkça zuhur eden iki dilliliğin derinliği artar ve kapsamı, topluluğun daha fazla ferdini kapsayacak şekilde

[1] Dr., Ortadoğu Çalışmaları Bölümü, Cambridge Üniversitesi, Birleşik Krallık. 2013 yılında Paris 3 Üniversitesinden Dilbilim doktorası aldıktan sonra Bamberg, Boğaziçi, Uppsala ve Hewler-Kürdistan Üniversitelerinde çalıştı. Kürtçenin toplum-dilbilimsel ve yapısal yönleri üzerine çalışmaktadır. Eserleri arasında *Bazeber: Nivîsarên Mela Se'îd Şemdînanî* (Avesta, 2021) ve *The Mukri Variety of Central Kurdish* (Reichert, 2016) bulunmaktadır. İngilizce ve Fransızcadan Kürtçeye birçok sosyal bilim ve edebi metin çevirmiştir.

[2] https://www.milliyet.com.tr/siyaset/baydemir-cocuklarim-benimle-kurtce-konusmuyor-15063-75 son erişim: 17 Şubat 2023.

genişler. Dil etkileşimi neticesinde ortaya çıkan iki dillilik, kısa ve uzun vadede, dilin bünyesel/yapısal özellikleri ve sosyal konumu başta olmak üzere birçok boyutta farklı sonuçlar doğurma potansiyeline sahiptir. Literatürde iki lehçe ya da dilin birbirini dışlayacak işlev ve alanlarda kullanılmasını ifade eden *diglossia* yaklaşımına göre, iki veya daha fazla dilin konuşulduğu bir ortamda bir dilin muhafaza edilebilmesinin yolu diller arasında neredeyse kurumsallaşmış bir işlevsel ayrışma ve kullanımla mümkündür. Aksi takdirde, daha baskın olan dil, baskın olmayan dilin işlevlerine ve kullanım alanlarına nüfuz ederek dil değiştirimine yol açar. Başka bir deyişle, dil değiştirimi, topluluğun, topluluk-içi iletişimdeki dil kullanım tercihleri başat dil lehine geliştiğinde meydana gelir. Ne var ki bireylerin ya da toplulukların konuştuğu dil, hiçbir zaman tek başına bireyin çevresini ya da topluluğun toplumsal şartlarını belirleyen koşullardan soyutlanamaz; bir tür dil ekolojisi oluşturan çevre faktörlerinin bir sonucu olarak şekillenir. Benzer şekilde, topluluk dilinin daha baskın bir dil lehine terkedilmesi durumunu ifade eden dil yitimi ve dil değiştirimi olguları da, dilin ve dili konuşan topluluğun içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal çevreleyici faktörlerin bir sonucu olarak anlaşılabilir ve daha kapsayıcı süreçlerin bir *semptom*u olduğu söylenebilir. Bu nedenle de bir toplulukta dil değiştirimi, ya da buna karşıt dil muhafazası, ancak dil edimleri daha geniş toplumsal ve siyasal şartlar ile diğer çevreleyici etmenler hesaba katılarak anlaşılabilir. Bu türden bütünlüklü yaklaşımlar[3] meseleyi birçok başlık altında irdeler, yalnız biz burada sadece Cumhuriyet'in dil politikalarına dair bir özet sunmakla yetineceğiz.[4]

Cumhuriyetin Kürtçe Dil Politikası – Dönüşüm ve Devamlılık

Kökleri Osmanlı'nın son dönemlerindeki entelektüel ve siyasal iklime dayanan Türkiye Cumhuriyeti'nin dil politikası, dilsel ve kültürel anlamda homojen bir Türk ulusu yaratma projesinin bir parçasıdır. Dil politikasının merkezinde, Türkçeyi tüm vatandaşların tek dili olarak pekiştirme çabası vardı. Bunun elde edilmesi için özellikle Türk Ocakları gibi kurumlar aracılığıyla yeni düzenin ideolojisi tebliğ edilip Türkçenin yaygınlaştırılması kampanyaları yürütülürken eş zamanlı

[3] Bkz., John Edwards, "Sociopolitical aspects of language maintenance and loss: towards a typology of minority language situations," Fase, J., Jaspaert, K. and Kroon, S. (ed.), *Maintenance and loss of minority languages* içinde, Amsterdam: John Benjamins, 1992, s. 37–54.

[4] Kürtçenin Türkiye'deki durumuna dair kapsamlı değerlendirmeler için bkz., Vahap Coşkun, Şerif Derince ve Nesrin Uçarlar, *Dil Yarası- Türkiye'de Eğitimde Anadilinin Kullanılmaması Sorunu ve Kürt Öğrencilerin Deneyimleri*, Diyarbakır: DİSA Yayınları 2010; Ergin Öpengin, "Sociolinguistic situation of Kurdish in Turkey: Sociopolitical factors and language use patterns," *International Journal of the Sociology of Language*, vol. 217, 2012, 151–180; Cuma Çiçek, *Zimanek Çima Tê Qedexekirin: Polîtîkayên Zimanî û Rewşa Kurdî li Tirkiyeyê*. İstanbul: Peywend Yayınları, 2013.

olarak da Cumhuriyet'in ulus tahayyülü önündeki en büyük engel olan Kürtlere dair de Kürtçe yer ve kişi isimlerinin yasaklanması, eğitimin merkezileştirilmesi ve Kürtlerin demografik yoğunluğunu zayıflatmaya yönelik iskân önlemleri alınmaktaydı. Türkçe tek resmi dil olarak tüm anayasalarda sabitlenirken eğitim dahil Kürtçenin herhangi bir faaliyette kullanımı kategorik olarak dışlandı. Cumhuriyet Türkiye'sinde Kürtler Kürt olarak tanınmadığı gibi Kürtçe de herhangi bir tanınma ve statüden mahrum bırakıldı. Bu yönüyle, devletin Kürtçeye karşı baskıcı politikası Toplum-dilbilim ve Dil Politikaları alanında yazılan ders kitaplarında baskıcı uygulamaların en radikal örnekleri arasında anılır.[5] Bu baskıcı politikaları Hassanpour vd.[6] "dil-kırım" olarak adlandırırken, Skutnabb-Kangas ve Bucak karşılaştırmalı global bir perspektiften bir azınlık diline karşı uygulanmış en radikal doğrudan ayrımcılık örneği olduğunu belirtir.[7] Daha mesafeli bir dil kullanan Haig ise 2000 öncesi dil politikalarını "görünmezleştirme" kavramıyla ifade eder, diğer bir deyişle "dilsel olarak homojen bir kamusal alan ve toplum yaratma amacıyla, bir topluluğun varlığının gösterenlerini ortadan kaldırma ve baskılama."[8]

Bu dil politikaları özellikle Cumhuriyet'in ilk yarısında Kürtçeye dair değersiz algıların oluşmasına ve şehir merkezlerinde yaşayan bazı insanların dili bilinçli şekilde çocuklarına aktarmamalarına yol açmıştır. Yalnız bu etkinin Kürtler arasında 1960'lardan bu yana yükselen siyasi ve kültürel bilincin ardından son yıllarda belli ölçüde dengelendiğini söyleyebiliriz. Özellikle 1991'den sonra, Kürtçenin kamusal alanda kullanım yasağının göreli olarak hafifletilmesinin ardından, yayınlar, kültür kurumları ve uydudan yayın yapan televizyon kanalları kamusal görünürlük kazanmıştır. Daha geniş demokratikleşme perspektifleri ve AB katılım müzakereleriyse devleti artık daha fazla sürdürülme imkânı kalmamış Cumhuriyet'in kurucu ve topyekûn inkâr bakış açısından geri çekilmeye zorladı. 2001 yılında Türkiye, Kürtçenin kamusal alanda kullanılmasını yasaklayan bazı anayasa maddelerini kaldırırken, 2002 yılında getirilen yeni düzenlemelerle özel kuruluşların "Türk vatandaşlarının günlük yaşamlarında geleneksel olarak kullandıkları farklı dil ve lehçelerde" TV ve radyo yayını yapma ve öğretmelerine olanak tanıdı. Bu reformları, büyük şehirlerde Kürtçe öğretmek için özel kurumların

[5] Bkz. Allan Bell, *The Guidebook to Sociolinguistics*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2014, p. 57.

[6] Amir Hassanpour, Tove Skutnabb-Kangas ve Michael Chyet, "The non-Education of the Kurds," *International Review of Education: Special Issue: Education of Minorities*, vol. 42, no. 4, 1995, p. 367-379.

[7] Tove Skutnabb-Kangas ve SertaÇ Bucak, "Killing a Mother Tongue - How the Kurds Are Deprived of Linguistic Human Rights," Tove Skutnabb-Kangas ve Robert Philipson (ed.) *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic Discrimination* içinde, Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 1995, s. 347-70.

[8] Geoffrey Haig, "The Invisibilisation of Kurdish: The Other Side of Language Planning in Turkey," Stephan Sonermann ve Geoffrey Haig (ed.) *Die Kurden: Studien Zu Ihrer Sprache, Kultur Und Geschichte* içinde, Hamburg: EB-Verlag, 2014, s. 121-50.

kurulması, katı önlemler altında Kürtçe de yayın yapan bir dizi yerel televizyon ve radyo istasyonunun kurulması ve 2010'lara gelindiğinde, tamamen Kürtçe yayın yapan Kürtçe TV kanalı, Mardin Artuklu Üniversitesi bünyesinde Kürt Çalışmaları alanında yüksek lisans düzeyinde araştırmaların da yürütüldüğü bir akademik enstitünün kurulması, Kürtçenin devlet okullarında bazı kademelerde seçmeli ders olarak okutulması ve buna paralel olarak birkaç üniversitede Kürt Dili ve Edebiyatı bölümlerinin açılmasına izin verilmesi izledi.

Bu gelişmelerin dökümü ve eleştirel değerlendirmesi yazının kapsamını aşacağından okur konuya dair sınırlı sayıdaki çalışmalara bakabilir.[9] Yalnız bu açılımlar, yasal anlamda bir anayasal tanıma üzerinden gerçekleşmediğinden ve pratikte etkinliği sınırlı olacak şekilde kurgulanıp yürütüldüğü için dilin uzun vadede devamlılığını sağlamaktan gayet uzaktırlar. Aksine, başka yerde detaylı şekilde tartışıldığı üzere, Cumhuriyet'in, dilsel olarak homojen bir toplum yaratmak için amaçladığı Kürtlerin asimilasyonu projesine halel getirmeyecek düzeyde ve etkinlikte tutulmaktadırlar.[10]

Dilsel algıların dil pratiklerine önemli derecede etki ettiği bilinmektedir. Yalnız bu önemli etkinin yanı sıra, dil politikaları alanında yeni bir söylemin oluşması toplumun geniş bileşenleri arasında Kürtçeye dair ilgi ve itibarın da artmasına yol açtı. Tutumlardaki bu göreli değişimi göstermek için burada bir vakadan bahsetmek yeterli olacaktır. 3 Şubat 2012'de bir TV programında Kürtçe eğitimin olanakları ve koşulları hakkında konuşan zamanın başbakan yardımcısı Bülent Arınç, Kürtçenin böyle bir girişim için uygunluğu konusunda şüphe uyandıracak şekilde, "Kürtçe bir medeniyet dili midir?" diye sordu. Bu ifadesi, yazarlar ve çeşitli fikirsel ve siyasi görüşlerden çevreler tarafından geniş çapta eleştirildi. Bunun üzerine, başbakan yardımcısı, açıklamalarının Kürtçeyi kötüleme amacı taşımadığını ve açıklamalarına gelen tepkiler sonucunda artık Kürtçeyi "yaşayan, kendi kitabı, kültürü ve düşüncesi olan bir medeniyet dili" olarak gördüğünü açıkladı.

Kürtlerin on yıllarca süren siyasi mücadelesinin ürünü olan yerel yönetimlerin de ciddi katkısıyla yol alan Kürtçe lehine rüzgâr 2015'te çözüm sürecinin fiili olarak sonlanması ve ardından Kürt şehirlerinde başlayan çatışmalar ve şiddet ortamıyla ciddi bir kırılmaya uğradı. 2016 askeri darbe girişimiyle de pekişen baskı ortamında Kürt siyaseti büyük ölçüde kriminalize edildi. Konuyla ilgili saha çalışmalarının yokluğunda, tamamen bölgedeki gözlemlerimize dayanarak belirtecek olursak, insanların aylar süren ölümcül şiddeti ve ardından gelen yıkım ve

[9] Welat Zeydanlıoğlu, "Turkey's Kurdish Language Policy," *International Journal of the Sociology of Language*, vol. 217, 2012, p.99–125.

[10] Ergin Öpengin, "The changing status of Kurdish in Iraq and Turkey: A comparative assessment," *The Singapore Middle East Papers*, vol. 8, no. 3, 2015.

yerinden edilmeyi tecrübe etmesi ya da bunu yanı başlarında hissedip an be an seyretmeleri, siyasi Kürtlüğü ve Kürtçeyi birey ve aileler için tekrar sonuçları olan bir tercih konumuna getirdi. Bunun dilin aktarımı ve gündelik hayattaki kullanımı üzerindeki etkileri henüz toplum-dilbilimsel çalışmalarla araştırılmamıştır.

Kürtçenin Gündelik Hayatta Kullanıma ve Yeni Nesillere Aktarımı

Genel olarak Kürtçe dilsel pratiklere dair az sayıda çalışma vardır. Türkiye Kürdistan'ında Kürtçenin gündelik hayattaki kullanımı ve Kürt toplumu içerisinde dile dair algıları bir dil kullanım ve tercihleri anketi aracılığıyla 2009 yılında derlenen veriler üzerinden yürüttüğümüz bir çalışmada,[11] Kürt toplumunda nesiller arasında artan bir şekilde Türkçeye doğru bir dil değiştiriminin olduğunu göstermiştik. Bu çalışmada, Kürtçenin konuşucularının önemli bir kısmı için başat iletişim aracı olmaktan çıkıyor olduğu görülmüş ve genel olarak konuşucuların yaşı düştükçe, eğitim düzeyi arttıkça ve kendi yerel sosyal ağlarının dışına çıktıkça daha az Kürtçe kullandıkları ortaya çıkmıştı. Diğer bir deyişle, kırsal kesimlerde ev/aile ve çevresinde 50 yaş üstü kesim için ana iletişim dilinin Kürtçe olduğu ve genç nesillere inildikçe Türkçenin bu alanlara daha fazla girdiği gözlemlenmişti. Kürtçenin kullanımı ve Kürtçe dil yetilerinin de yine kırsal kesimde şehir ortamına oranla ciddi şekilde daha yüksek olduğu, yani şehir ortamında Türkçeye doğru dil değiştiriminin daha ileri ve hızlı olduğu gözlemlenmişti. Yine eski kuşaklarda gözlemlenen Kürtçenin kadınlar arasında daha fazla kullanılması ve bilinmesi durumunun genç nesillerde gözlemlenmediği ortaya çıkmıştı. Çalışmada o zamanlar gündemde olan Kürtçe basın-yayın ve eğitim alanlarındaki açılımların konuşucular arasında dilin aktarımı ve yaşamasına etkileri de araştırılmış ve legal alandaki dil-kültür açılımlarının olumlu katkı yapacağına dair ağırlıklı bir kanının ya da algının olduğu gözlemlenmişti.

Yine Kürtçenin medya kullanımında, özellikle uydu televizyonlarında, bir azınlık dili için şaşırtıcı bir şekilde güçlü olduğu gözlemleniyordu. Böylece, dünya genelinde diğer birçok azınlık dil bağlamında da rastlanmış nesiller arası dil değiştirimine, Kürtçe medya kanallarına maruz kalmanın artmasıyla bir ölçüde karşı koyulmaktadır. Bu da topluluk içerisinde Kürtçenin daha prestijli bağlamlarda kullanılabilme potansiyeli konusunda farkındalık yaratmıştır. Günlük ilişkilerde geleneksel bir şekilde daha yaşlı nesiller tarafından konuşulan bölgesel lehçelerin aksine bu farkındalık standart bir dilin doğuşu konseptini de beslemektedir. Buradan hareketle, dil değiştirimi ve tutum değişiklikleri dinamiklerinin Kürtçenin nesiller arası kullanımının düşüşte olduğunu söyleyebilmek için fazla

[11] Ergin Öpengin, *Rewşa kurdî a sosyolenguîstîk li Tirkiyeyê*, Istanbul: Avesta, 2011.

karmaşık olduğu ileri sürülmüştür. Zira Türkçenin ev/aile yakın çevre gibi alt sosyal alanlarda kullanılıyor olmasına karşılık, Kürtçenin medya ve kurumlarda artan kullanımı dil değiştirimini engellemeye/döndürmeye katkısı olacak faktörlerdendi. Böylece örneğin şehir ortamında iki tamamen zıt meyil gözlemlenir: bir taraftan Türkçe daha önce Kürtçenin hâkim olduğu ev ve yakın çevre alanlarında gittikçe daha fazla yer buluyorken, diğer taraftan Kürtçe medya gibi üst alanlarda görünürlük kazanarak siyasi meyil ve topluluk kimliğinin başat göstereni olma yolunda eviriliyordu.[12]

Kürtçenin nesiller arası aktarımına dair bir diğer çalışma Handan Çağlayan'ın daha antropolojik gözlem ve yarı-yapılandırılmış görüşme yöntemiyle yürüttüğü *Aynı Evde Ayrı Diller* (2014) adlı çalışmasıdır.[13] Yazar Diyarbakır ve çevresinde, ailelerin üç kuşağında Kürtçenin kullanımına odaklanır. Diyarbakır özelinde yerel yönetimlerin Kürt dili ve kültürünü kamusal alanda görünür kılmaya yönelik kayda değer etkinliklerin yapıldığı bir siyasal-kültürel arka planda gerçekleştirilen bu çalışmada öne çıkan dil kullanım deseni şu şekildedir: tek dilli büyükanne-büyükbabalar, Kürtçe ve Türkçe iki dilli anne-babalar (ki daha eğitimli olanlarda Türkçe daha baskındır), ve Kürtçenin kendileri için gündelik konuşma dili olmadığı çocuklar (ki bunların çoğu da Kürtçede sadece pasif dil yetilerine sahiptirler). Yazar Kürtçenin korunması adına alarm verici olan bu durumu, yani ebeveynlerin çocuklarına Kürtçeyi aktarmamış ya da en azından iyi derecede aktarmamış olmalarını, Fransız sosyolog Pierre Bordieau'nün "dilsel piyasa" kavramına dayanarak, Türkçenin ebeveynler nezdinde ekonomik ve sosyal ilerleme dili olarak kodlanmış olmasına karşılık Kürtçenin on yıllar boyunca özellikle eğitim ortamında damgalanmış olmasıyla açıklamaktadır. Yani anne-babalar ya dilsel kimliklerini koruyup, çocuklarının geleceklerine olumsuz etki etmesi pahasına evde aktif bir şekilde Kürtçenin aktarımını sağlayacaklar, ya da dilsel kimliklerini bırakıp çocuklarının "başarı şansını arttıracaklardır" Bu örneklem nezdinde, en azından, ailelerin çoğu ikinci seçeneğe başvurmuşlardır.

Çağlayan'ın çalışmasının bir başka sonucu da Türkçe televizyonların yaygın olarak izleniyor olmasından kaynaklı çocukların konuştukları Türkçenin yerel Türkçe ağzından ziyade standart ya da daha batı Türkçesi olmasıdır. Son olarak, Çağlayan bu nesil arasında kadınların daha fazla Türkçe konuştuklarını ve bu haliyle Kürtçeden Türkçeye dil değiştiriminde başı çektiklerini belirtir. Bu sonuç, Kürt toplumunda kadınların büyük ölçüde evle sınırlı bir yaşam sürdürdüklerinden Kürtçeyi, erkeklerinse sosyo-ekonomik ve eğitim yönünden daha mobil ve

[12] Araştırma kuruluşları tarafından son yıllarda Kürtçenin kullanımına dair detaylı birtakım çalışmalar yapılıp sonuçları raporlar şeklinde sunulmaktadır, bkz. Dil Haritası Projesi: https:/-rawest.-com.tr/wp-content/uploads/2022/04/Dil_Haritasi_Projesi.pdf

[13] Handan Çağlayan, *Aynı Evde Ayrı Diller: Kuşaklararası Dil Değişimi/Eğilimler, Sınırlar, Olanaklar Diyarbakır Örneği*, Diyarbakır: DİSA, 2014.

avantajlı olduklarından Türkçeyi daha çok konuşuyor olacakları varsayımını, en azından yeni nesillerde, yanlışlayan bir sonuçtur. Bir başka şaşırtıcı sonuç ise, Kürtçeyi çocuklarına aktaramamış olan ebeveynlerin büyük pişmanlık duyması ve bazılarının bunu telafi etmek için Kürtçe dil kurslarına başvurmasıdır. Bazı ailelerde dil aktarımındaki kopukluk, birinci nesil (büyükanne-baba) ile üçüncü nesil (torunlar) arasında iletişimin kopmasına ve böylece kültürel hafızanın yeterli şekilde aktarılamamasına yol açmıştır. İlginç olansa bu gibi örneklerde iletişim kurabilmek için çocukların Kürtçeye değil de büyükanne-büyükbabaların "kırık" Türkçeleriyle iletişim kurmaya çabalıyor olmalarıdır.

Sonuç

Yüz yılı bulan Cumhuriyet ve Kürtler arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak, Kürtçe önemli derecede alan kaybetmiş, kullanıcılarının yetilerinde kayda değer gerilemeler meydana gelmiş ve asimilasyonu şu veya bu şekilde yaşamış ve yaşayan kuşaklar doğmuştur. Ne var ki, Cumhuriyet'in 90'lara kadar en kaba haliyle yürütülen inkâr ve baskıya dayalı dil politikasının Kürtlerin asimilasyonuna etkisinin daha çok dolaylı olduğunu düşünüyorum. Zira şu an 50 yaş ve üzeri olan Kürtlerde bazı şehir merkezlerini saymazsak dil kullanımı ve yetilerinde ciddi bir gerileme yoktur. Bu politikaların asıl etkisi, Kürtçeyi eğitim alanından dışlayıp siyasi anlamda kriminalize ederek Kürtlerin dilleriyle sağlıklı bir bağ kurmasını ve dillerini özellikle 80'lerden beri hızlanan şehirleşme ve kitle iletişim araçlarının yoğun kullanıldığı gündelik hayata hazırlamalarını engellemek şeklinde olmuştur. Bu açıdan, Osman Baydemir örneğinde görüldüğü gibi, ebeveynlerin tüm bilinçli çabalarına rağmen teknoloji ve eğitim başta olmak üzere dilsel ekolojiyi oluşturan öğelerin Türkçenin hakimiyeti altında olmasından dolayı yeni kuşakların Kürtçeyi yetkin şekilde edinip yaygın şekilde kullanmaları çoğu zaman başarılamayan bir hedef olmaktadır. Bunun üstesinden gelmek için birçok çalışma ve çaba sarf edilmektedir; lakin etkili bir sonuç, ancak siyaset yoluyla elde edilebilecek dilsel-toplumsal alanın Kürtçe lehine yeniden kurgulanmasıyla elde edilebilir.

TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN KÜRTÇEYE YÖNELİK DİL POLİTİKALARI: BİR DİL-KIRIM GİRİŞİMİ

Ronayî Önen[1]

Giriş

"Tek devlet, tek ulus, tek dil" şiarı pek çok ulus devlet gibi Türkiye Cumhuriyeti'nin de ulus inşa politikasının temelini oluşturur. Ulus devletler, kontrol mekanizmaları olmadan, coğrafi sınırlarındaki nüfus gruplarını kontrol edemeyeceği gibi bir halkı ortak bir kimlik, medeniyet projesi ve resmi tarih etrafında toplayamaz.[2] Çoğu kolonyal ulus pratiği de böyledir: Kolonyalistler, etnik grupları çeşitli kontrol mekanizmalarıyla egemen kültüre asimile eder, hibridize eder veya ötekileştirirler.[3] Kolonyal baskının temel özelliklerinden biri dil üzerinden oluşturulan kontrol mekanizmasıdır.[4] Sömürgeciler genellikle sömürgelerine kendi dillerini dayatırlar, hatta çoğu zaman yerel dilleri yasaklarlar. Kaçınılmaz olarak dil, gücün hiyerarşik yapısını kalıcılaştıran; gerçek, düzen ve hakikat kavramlarını tesis eden bir araca dönüşür.[5]

Bir dilin resmi dil olarak ilan edilmesi diğer dillerin reddini beraberinde getirir, zira bu yolla diğer dillerin kamusal alanda yaşam bulması engellenmiş olur. Kamusal alanda yer bulamayan bir dilin, konuşulması yasalarla yasaklanmış olmasa bile, asimilasyondan etkilenmemesinin mümkün olmadığı ve aslında ölüme terk edildiği pek çok sosyo-dilbimci tarafından kabul görür. Bir ulusun uyguladığı dil politikaları dil-kırım (*linguicide*) ile sonuçlanabilir, hatta bunu

[1] Dr. Sosyolog, Kürt dili eğitmeni, serbest araştırmacı.

[2] Peter Wade, "Racial identity and nationalism: a theoretical view from Latin America," *Ethnic and Racial Studies*, 24/5, 2001, s. 845-865,

[3] Wilma A. Dunaway, "The Southern Fur Trade and the Incorporation of Southern Appalachia into the World-Economy", Review (Fernand Braudel Center), 17/2, 1994, s. 215-242.

[4] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, ve Helen Tiffin, "The Empire Writes Back: Theory and Practice" *Post-Colonial Literatures*, New York: Routledge, 1989, s.7.

[5] Ashcroft, B. ve diğerleri, 1989, s.7.

amaçlayabilir. Dilsel soykırım bir dilin kullanımının geliştirilmemesi ya da yasaklanması sonucunda yok olmasını tarif eder.[6] Türkiye'de, cumhuriyetin kuruluşundan günümüze başta Kürtlere olmak üzere, tüm etnik gruplara karşı bir asimilasyon ve dil-kırım politikası izlendiği araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir.[7] Bu yazıda, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan günümüze dek uygulanan dil politikaları dönemsel olarak ele alınacak, yaşanan dönüşümler temel motivasyonları üzerinden incelenecektir.

1923-1990: Zora Dayalı Resmi Tek Dillilik ve Asimilatif Dil Politikaları

Cumhuriyetin ilanının ardından homojen bir ulus inşasının önünde en büyük engel olarak görülen Kürtlerin Türklüğe asimile edilmesi hedeflenmiştir. Kürtlerin asimilasyonuna yönelik pratikler, askerî harekâtlar, zorunlu yerinden etmeler, olağanüstü kanunlar, özel yönetim rejimleri, bölgeye özel hukuki düzenlemeler, dil ve kültür alanında uygulanan yasaklar şeklinde geniş bir yelpazede tezahür etmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşunun ardındaki kurucu akıl, Türkiye sınırları içerisinde yaşayan farklı etnik grupların Türk dili ve kültürünü benimsemedikleri takdirde dışlama ve ötekileştirmeye maruz kalacaklarını açıkça beyan etmiştir.[8] Bu aklın inşa ettiği söylem 1924 Anayasası'nda tezahür etmiştir. Anayasada "devletin Türk'ten başka bir millet tanımadığı" ifade edilmiştir.[9] Bu doğrultuda atılan ilk büyük adım 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu'dur. Bu kanunla medreseler kapatılarak, bütün eğitim kurumları devletin denetimi altına alınmıştır. Kanun, ulus-devlet olma yolunda eğitim alanında atılan ilk adımdır. Kürtler açısından önemi, Kürtlerin anadillerinde eğitim aldıkları yegâne eğitim kurumları olan medreselerin kapatılması olmuştur. Dil politikalarının tezahürlerinden bir diğeri de Latin alfabesinin kabulüdür. Latin alfabesi rejimin "Batıcı" ve "Ulusçu" karakterinin önemli sembollerindendir. Harf devrimini, dilde saflaştırma hareketi takip etmiş, bu hareket 1935'te Güneş Dil Teorisi girişimiyle desteklenmiştir.[10]

[6] Tove Skutnabb-Kingas, *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights?* Mahwah & New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2000.
Amir Hassanpour, Jaffer Sheyholislami ve Tove Skutnabb-Kangas, "Introduction. Kurdish: Linguicide, Resistance and Hope," *International Journal of the Sociology of Language*, 217 (2012).

[8] Bu politika en iyi İsmet İnönü'nün şu sözleriyle özetlenebilir: "(...) Vazifemiz Türk vatanı içinde Türklüğü yaşatmaktır. Türkleri ve Türklüğe muhalefet edecek öğeleri kestirip atacağız. Ülkeye hizmet edeceklerde her şeyin üstünde aradığımız Türk olmalarıdır." Aktaran: Bilal Şimşir, *İngiliz Belgeleriyle Türkiye'de "Kürt Sorunu" (1924-1938)*, Ankara: 1993, Kaynak Yayınları, s.104-105.

[9] 1924 Anayasası, Teşkilâtı Esasiye Kanunu, Kanun Numarası: 491, Kabul Tarihi: 20/4/1340 (1924).

[10] Bu teori, bütün dillerin başlangıçta Orta Asya'da çıktığını, bütün diller içinde bu kökene en yakın olanın Türkçe olduğunu ve bütün dillerin Türkçeden geçerek bu en eski döneme ait olan dilden

1934 yılına gelindiğinde, Türkiye Cumhuriyeti iki büyük Kürt isyanını, 1925 Şeyh Said İsyanı ve 1930 Ağrı İsyanını, şiddetli askeri müdahalelerle bastırmıştı. Hamit Bozarslan bu isyanların Türkiye Cumhuriyeti'nin kültürel ve dinsel alandaki reformlarına yani Türkleştirme projelerine birer yanıt olduğuna işaret etmektedir.[11] Devlet, isyanları askeri müdahalelerle bastırırken bu tür isyanların yeniden gerçekleşmesini engellemek ve Kürtleri en kısa sürede Türkleştirmek için bir dizi girişimde bulunmuştur. 24 Eylül 1925 tarihinde Bakanlar Kurulu'nca onaylanan "Şark Islahat Planı Hazırlanmasına Dair Kararname"[12] bunlardan biridir. Kararnamede Kürt illerini demografik açıdan yeniden şekillendirilmesi, idari düzenlemelerle merkezi iktidarın güçlendirilmesi ve Kürtlerin Türklüğe asimile edilmesi için konulmuş maddeler yer almaktadır.[13]

Dönemin dil siyaseti farklı uygulamalarla da pekiştirilmiştir. 1934 yılında Türklük duygusunu pekiştirmek için Soyadı Kanunu çıkarılmıştır. Bir diğer uygulama ise nüfus sayımlarıdır. Nüfus sayımları nüfusun homojenleştirilmesi için geliştirilecek politikalar için gerekli maddi verileri sağlar ve bu veriler kimlik kategorilerini tespit ederek, hedeflenen kimliğin kurulmasına hizmet eder.[14] Eğitim kurumları Kürtçeye yönelik yürütülen asimilasyon politikalarında kilit bir öneme sahiptir. Bu konuyla ilgili meclise pek çok rapor sunulmuş, hükümet tarafından pek çok gizli genelge yayınlanmıştır. 1925'te TBMM Başkanı Abdulhalik Renda tarafından hazırlanan rapor bunlardan biridir.[15] Renda, "Kürtlerin bölgede lisanlarını hâkim kıldıklarını ve Kürtlerde fikr-i milliyetin günden güne çoğalması ve gelecekte tamamen milli bir isyanın ortaya çıkmasından endişe duyduğunu" dile getirmiştir. Bunu önlemek için en etkili silahın eğitim olduğunu, bilhassa kız mekteplerine ağırlık verilmesi gerektiğini, eklemiştir.

Kürtlerin eğitim yoluyla asimilasyonu siyaseti 1960'larda Yatılı Bölge Okulları Yönetmeliği adı altında kurumsal bir çerçeveye oturtulmuştur.[16] 5 Ocak 1961'de

---

gelişmiş olduklarını iddia ediyordu. İkinci Türk Dili Kurultayı Azalarına Mahsus Kurultay Kılavuzu, İstanbul:1934, Devlet Matbaası, s. 25.

[11] Hamit Bozarslan, "Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi" *Milliyetçilik*, der. Tanıl Bora, Murat Gültekin, İstanbul: İletişim, 2003, s. 841-87.

[12] Şark Islahat Planı Hazırlanmasına Dair Kararname, Başvekalet Kalemi Mahsus Müdüriyeti, (Gayet Mahremdir) Tarih: 24 Eylül 1925, Karar No: 2536. Belgenin tamamı için bkz. Belma Akçura, *Devletin Kürt Filmi, 1925-2009 Kürt Raporları*, İstanbul: Newage Yayınları, 2009, s. 50-58.

[13] 13. maddede (...)Türkçe dışında bir dil kullanmak" yasaklanmıştır. "Kullananların (...) cezalandırılacakları" söylenmiştir. 14. maddede Türk Ocakları ve Mekteplerin yaygınlaştırılması, özellikle kız çocuklarının eğitilmesinin önemi vurgulanmıştır.

[14] Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, ss.183-184.

[15] Hüseyin Yayman, "Abdulhalik Renda Raporu 1925," *Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası*, *SETA Raporu*, Ankara: Seta Yayınları, 2016, s. 73- 78.

[16] Ayhan Işık ve Serhat Arslan, "Bir Asimilasyon Projesi: Türkiye'de Yatılı İlköğretim Bölge Okulları", *Toplum ve Kuram Dergisi*, 6&7, 2012, s. 107-140.

yürürlüğe giren 222 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu'nun 9. maddesi[17] gereğince yatılı ilköğretim bölge okulları ve pansiyonlu ilköğretim okulları açılmaya başlanmıştır. Hedeflenen toplumsal mühendisliğin bir ayağı da Türklerden başka etnisitelerin varlığını işaret ettiği için Türkçe olmayan yerleşim yeri isimlerinin değiştirilmesiydi. 1980'lere gelindiğinde, Türkiye'nin doğu ve güneydoğu bölgelerinde bulunan mezraların %65'inin ve köylerin %63'ünün isimleri değiştirilmişti.[18]

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında uygulamaya geçirdiği resmî tek-dillilik, 12 Eylül 1980 askerî yönetimi tarafından yoğunlaştırılarak sürdürüldü. 1970'ler Türkiye sosyalist hareketinin kitleselleştiği ve Türk sol hareketinden bağımsız bir Kürt hareketinin geliştiği yıllardı. Bu yıllarda Kürt siyasal hareketi çok parçalı halde ortaya çıkmış ve Kürtler arasında etnik bir bilincin oluşmasına zemin hazırlamıştır. 12 Eylül darbesi sadece sosyalist muhalefeti susturmayı değil, yükselmeye başlayan Kürt bilincini yok etmeyi de amaçlıyordu. Bu amaçla binlerce insanın yargılanması, tüm muhalif basının susturulması, muhalif kurum ve kuruluşların kapatılması gibi bir dizi pratikler sergilenmiştir.[19] Cezaevleri muhalefetin şiddet yoluyla ıslah edilecekleri kurumlar olarak kurgulanmıştır. Diyarbakır Cezaevi Kürtlerin, sadece dillerini değil, Kürtlüklerini unutturmayı amaçlayan bir işkencehaneye dönüştürülmüştür.

1980'lerin dil politikalarını değerlendirebilmek için 1982 Anayasası'na bakmak gerekir. Anayasanın düşünce ve ifade özgürlüğünü düzenleyen 26. maddesiyle basın özgürlüğünü düzenleyen 28. maddesi, "yasayla yasaklanan dil" ibaresi içeriyor, yasaklanan dillerde fikir beyanını cezalandırıyordu.[20] Anayasanın 42. maddesi, "Türkçeden başka hiçbir dilin, eğitim ve öğretim kurumlarında Türk vatandaşlarına anadilleri olarak öğretilemeyeceğini" belirtiyordu. 22 Ekim 1983'te çıkarılan 2932 Sayılı yasa ise Kürtçenin kullanımını yasaklıyordu. 2. Maddesiyle, "Türk Devleti tarafından tanınmış bulunan devletlerin birinci resmi dilleri dışındaki herhangi bir dille düşüncelerin açıklanması, yayılması ve yayımlanması"[21] yasaklanıyordu. Sözü geçen yasa Kürtçe yapılabilecek her türlü etkinliği yasaklıyor, Kürtçe görsel-işitsel bütün araçları yasadışı kılıyordu.[22] Kısacası,

[17] İlköğretim Ve Eğitim Kanunu (1), Kanun Numarası: 222, Kabul Tarihi: 5/1/1961, Yayımlandığı *R. Gazete*: Tarih: 12/1/1961 Sayı: 10705.

[18] Türkiye Mülki İdare Bölümleri, 1 Kasım 1980 durumu, İçişleri Bakanlığı, Genel Yayın No: 408, Seri III, Sayı 4.

[19] *Cumhuriyet Gazetesi*, "Darbenin Bilançosu", 11 Eylül 1994, s. 17.

[20] "Kanun Türkiye Cumhuriyeti Anayasası" Kanun No: 2709, Kabul tarihi: 18/10/1982 *T.C. Resmî Gazete*, 20 Ekim 1982, Sayı: 17844.

[21] "Türkçeden Başka Dillerle Yapılacak Yayınlar Hakkında Kanun" Kanun No. 2932 Kabul Tarihli 19.10.1983, *T.C. Resmî Gazete*, 22 Ekim 1983 Cumartesi, sayı: 16199.

"Türkçeden Başka Dillerle Yapılacak Yayınlar Hakkında Kanun" Kanun No. 2932 Kabul Tarihli 19.10.1983, *T.C. Resmî Gazete*, 22 Ekim 1983 Cumartesi, sayı: 16199.

Kürtler, Cumhuriyet'in ilk döneminde devletçe "Türklüğe asimile edilmesi gerekenler", olarak kodlanmış; kamusal alanda sosyal varlıkları inkâr edilmiştir. Kürtçe ise, Farsça, Osmanlıca ve Türkçeden devşirilmiş kelimeler yığını" olarak isimlendirilmiş, kamusal alandan silinmesi için sözü geçen pratikler uygulanmıştır.

1990'lar: Düzenleyici Dil Siyasetine Geçiş ve Kürtçenin Varlığının Kabulü

Cumhuriyet'in kuruluşuyla başlayan ve 1980 darbesiyle yoğunlaşan Kürtçe üzerindeki kuşatma, 1990'larda gevşetilmeye başlamıştır. Kısmen de olsa kamusal alanda Kürtlere "etnik bir varlık" olarak atıfta bulunulan, Kürt dilinin mutlak inkârından vazgeçilen bir sürece girilmiştir. Kürtlere ve Kürtçeye dair söylemin değişmesi ülkenin ve Ortadoğu'nun siyasi konjonktüründen bağımsız değildir. Irak'ın Kuveyt'i işgali, 1990 Körfez Krizi, Sovyet Rusya'nın dağılması, Soğuk Savaş döneminin bitmesi ve ABD'nin Ortadoğu'da artan etkisi, 1990'larda Kürt meselesinin yeniden şekillenmesinde etkili olan önemli gelişmeler arasındadır. Aynı yıllar Türkiye sınırları içinde gelişen Kürt siyasi hareketinin tabana yayıldığı ve kitleselleştiği yıllardı. 1990'larda Kürtleri legal siyasette temsil etmek üzere kurulan Halkın Emek Partisi ve ardılları da Kürtlerin politik taleplerini dile getirmeye başlamıştı. Bu dönem ayrıca Kürtler için Irak'ta özerk bir devlet yapılaşmasının zeminini yaratmış, Kürtlerin Ortadoğu'da aslî siyasi bir aktör olmasının önünü açmıştı. Türkiye bu gelişmelerin dışında kalmayacak, bizzat dönemin Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın da girişimleriyle bir parçası haline gelecekti.[23]

Bu dönemde Türkiye'deki bazı siyasetçiler askeri tedbirlerle Kürt meselesinin halledilemeyeceğini, birtakım sosyal ve siyasal reformlar yapılması gerektiğini dile getirmeye başlamıştı. Siyaset cephesinde, Kürtçe konuşma ve Kürtçe yayıncılık üzerindeki yasağın kaldırılmasına dair kısmi de olsa bir uzlaşı vardı. Kürtçenin inkârından, varlığının kabulüne gelinen sürecin ilk önemli adımı, 1991 Nisan'ında Türkçe veya devlet tarafından daha önce resmi olarak kabul edilmiş diğer diller dışında bir dille konuşmak, yazmak, müzik yapmak gibi faaliyetlerin üzerine yasak koyan 2932 sayılı kanunun, Anavatan Partisi tarafından kaldırılmasıdır. Ancak 1982 Anayasası'nın "kanunla yasaklanmış herhangi bir dilin düşüncelerin açıklanmasında ve yayınında kullanılamayacağını" öngören 26. ve 28. maddeleri, yürürlükte kaldığı için Türkçe dışındaki dillerin kitle iletişiminde kullanılması tartışmalı durumunu bir süre muhafaza etmiştir. Kürtçe yasağı aynı zamanda eğitim ve yasal partiler kanunlarıyla devam etmekteydi. Neticede, 2932

[23] Özal'ın Kürt politikaları konusunda geniş bilgi için bkz. Fuat Uçar ve Osman Akandere, "Turgut Özal'ın Kürt Sorununa Yaklaşımı", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 61 (2017).

Sayılı Yasa'nın kaldırılması ve dolayısıyla Kürtçe müzik ve yayıncılığın önünün açılması Cumhuriyet'in yasaklayıcı ve inkârcı dil siyasetinden düzenleyici dil siyasetine geçişinin başlangıcı niteliğindedir. Devamında, 2000'li yıllarda Türkçe resmi dil ve eğitim dili olarak yerini muhafaza etse de devlet, diğer dillerin hangi alanlarda ve ne ölçüde görünür olabileceğine dair düzenlemelere girişmiştir.

2000'li Yıllarda Gerçekleştirilen Reformlar: Kabulün Kamusal Alana Yansıması

2000'li yıllar Kürtçenin kabulünün kamusal alana yansıdığı yıllar olarak Türkiye'nin dil siyasetinde ikinci kırılmanın yaşandığı dönem oldu. 2000'li yıllarda gerçekleştirilen bir dizi reformla pek çok alanda Türkçe dışındaki dillerin üzerindeki yasaklar kaldırılmıştır. Türkçe dışındaki dillerde yayın yapmak, bu dilleri öğretmek, mahkemelerde bu dillerde savunma yapmak, hatta özel okullarda kısmi de olsa bu dillerde eğitim vermek serbest hale geldi. Uluslararası bağlam bu reformların gerçekleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Türkiye 1999 yılında Avrupa Birliği'ne aday ülke statüsü kazandı ve bu statünün gereği olarak etnik ve kültürel çoğulculuk konusunda reformlar yapması bekleniyordu.[24] Türkiye, beklenen reformların tümünü gerçekleştirmemekle birlikte, 2000'li yılların başında Avrupa Birliği'ne Uyum paketleri çerçevesinde birtakım değişikliklere gitti.

Bu mevzuat değişikliklerinin ilki 17 Ekim 2001 tarihinde 1982 Anayasası'nda gerçekleştirildi: "yasayla yasaklanmış" dil ifadesi anayasadan çıkarıldı. [25] Daha sonra 9 Nisan 2002 tarihli İkinci Uyum Paketi ile Dernekler Kanunu'nda yapılan değişiklikle, "(...) Türk dilinden veya kültüründen ayrı dil ve kültürleri korumak, geliştirmek veya yaymak" amacı çerçevesinde dernek kurulması" yasak kapsamından çıkarılmıştır.[26] 3 Ağustos 2002 tarihli Üçüncü Uyum Paketi'nde de radyo ve televizyonlarda farklı dillerde yayın serbestisi düzenlendi. 3984 sayılı Radyo ve Televizyonların Kuruluş ve Yayımları Hakkında Kanun'un 8. maddesinde değişiklik yapılarak, "Türk vatandaşlarının günlük yaşamlarında geleneksel olarak

---

[24] 1998 yılında Avrupa Birliği'nce hazırlanan raporda "insan hakları ihlallerinin sürekliliğine ve azınlıklara yönelik uygulamalardaki temel eksikliklere dikkat çekilerek, Güneydoğu'daki duruma, askeri olmayan, sivil bir çözüm bulunması" önerilmektedir. Türkiye'nin Avrupa Birliğine Katılım Sürecine İlişkin 2003 Yılı İlerleme Raporu https://www.ab.gov.tr/files/AB_Iliskileri/AdaylikSureci/IlerlemeRaporlari/Turkiye_Ilerleme_Rap_2003.pdf son erişim: 16.05.2020.

[25] TBMM, Anayasa'nın 26. maddesinde yer alan "(...) düşüncelerin açıklanması ve yayılmasında kanunla yasaklanmış olan herhangi bir dil kullanılamaz" hükmü ile 28. maddesinde yer alan "Kanunla yasaklanmış bir dilde yayım yapılamaz" ibaresini kaldırdı. "Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun, Kanun No: 4709, Kabul Tarihi:03.10.2001, yayınlandığı Resmi Gazete: 17 Ekim 2001, sayı: 24556.

[26] *Türkiye'de Siyasi Reform Uyum Paketleri ve Güncel Gelişmeler*, Ankara: T.C. Başbakanlık Avrupa Birliği Genel Sekreterliği, Haziran 2007.

kullandıkları farklı dil ve lehçelerde" yayın yapılmasına olanak verildi.[27] 7 Ağustos 2003'te yürürlüğe giren 7. Uyum Paketi'nde 2923 Sayılı Yabancı Dil Eğitimi ve Öğretimi Kanunu değiştirilerek bahsi geçen dil ve lehçelerin öğretilmesi için özel kurslar açılmasına imkân tanındı.[28] 29 Temmuz 2009'da İçişleri Bakanı Beşir Atalay, hükümetin "Demokratik Açılım" diye adlandırılan bir paket hazırladığını duyurdu.

Demokratik Açılım, diğer adıyla Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi, AK Partinin hazırladığı kitapçıkta "(...) tüm etnik grupların, mezhep gruplarının meselelerini ve ekonomik sorunları ele almayı, bu sorun alanlarında iyileştirmeler yapmayı ve sorunları en aza indirmeyi gaye ediniyor." şeklinde tanımlandı. Dil konusunda hedeflenen reformlar ise şu şekilde ifade edildi: "Türkçe resmi dilimizdir (...) Ancak insanların anadillerini öğrenmeleri, öğretmeleri, müzik yapmaları, farklı dil ve lehçelerde devlet veya özel sektör tarafından radyo ve televizyon yayımları yapılmasının önündeki engeller kaldırılmaktadır."[29] 2009 yılında yapılan tüzük değişikliği ile üniversitelerde Türkçe dışındaki yerel dillerin seçmeli ders olarak öğretilmesinin önü açıldı. Aynı yıl Adalet Bakanlığı, tüzük değişikliğine giderek tutuklu ve hükümlülerin telefonda Kürtçe konuşmalarının önünü açtı.[30] 2009 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi'ne bağlı Yaşayan Diller Enstitüsü 2009/15597 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile kuruldu.[31] Yaşayan Diller Enstitüsü 2009 yılında 3 aylık bir eğitim programı ile Kürtçe eğitmenlik sertifikası vererek eğitime başladı, daha sonra tezli ve tezsiz yüksek lisans programları açıldı. 2011-2012 eğitim-öğretim yılında da Kürt Dili ve Edebiyatı lisans öğrencileri almaya başladı. Daha sonra farklı üniversitelerde de enstitüler açıldı, doktora programları başlatıldı. 30 Mart 2012 tarihinde Eğitim Kanunu'nda yapılan değişiklikle öğrencilerin seçmeli olarak okuyacakları derslerin Millî Eğitim Bakanlığı'nca belirlenmesi karara bağlandı.[32] MEB Talim ve Terbiye Kurulu daha sonra, İlkokul ve Ortaokul Haftalık Ders Çizelgesinde Kürtçenin de yer aldığı "Yaşayan Diller ve Lehçeler" dersinin seçmeli olarak haftada 2 saat verilmesini karara bağladı. 2012-2013 Eğitim-Öğretim yılında 24 bin 373 öğrenci Kurmancî ve Zazakî derslerini seçmeli ders olarak seçti.[33] Ancak altyapı tamamlanmadan başlatılması ve uygulamada sorunlar çıkartılması dersin öğrencilerce seçilmesini engelledi.[34]

---

[27] *Resmi Gazete*, 09.08.2002, sayı: 24841.

[28] *Resmi Gazete*, 7 Ağustos 2003, sayı : 25192.

[29] Bkz. m.akparti.org.tr/upload/documents/acilim220110

[30] "Hükümlü ve Tutukluların Telefonla Görüşme Şartları", http://www.duzcetcik.adalet.gov.tr/ son erişim: 18.05.2020.

[31] *Resmi Gazete*, 01.12.2009, sayı 27429.

[32] *Resmi Gazete*, 11.04.2012, sayı 28261.

[33] *Radikal*, "Atanamayan Kürtçe Öğretmenleri Mutsuz," 11.10.2013.

[34] Öğrencilere yaz tatilinden önce seçtirilen seçmeli ders listelerinde çoğu okulda Kürtçe yer almadı. Pek çok okulda ise seçmeli derslerin neler olacağı okul idaresi tarafından belirlendi. Bkz.

Öte yandan siyasette meydana gelen gelişmeler, hükümetin dil politikasında yeni pratiklere yönelmesine yol açtı. 12 Eylül 2012'de binlerce siyasi tutuklu açlık grevine girdi. Taleplerinin arasında dil hakları da yer almaktaydı. Anadilde eğitim hakkının yanında mahkemelerde Kürtçe ifade serbestisi talep ediliyordu. 2012 Kasım ayında açlık grevlerinin 58. gününde "Anadilde Savunma Hakkı" Bakanlar kurulunca kabul edildi ve mahkemelerde Kürtçe ifade vermek serbest hale getirildi. [35] Açlık grevleri 68. Gününde PKK lideri Abdullah Öcalan'ın çağrısıyla sona erdi. 2013 Newroz'unda hükümet ve PKK arasında başlayan müzakere süreci ile Kürt meselesinin seyrinde yeni bir döneme girildi. Bu süre içinde dil politikaları açısından en önemli gelişme 30 Eylül 2013 tarihinde açıklanan Demokrasi Paketi idi. Bu pakette açıklanan reformların bazıları dile dair yeni düzenlemeler getirmekteydi. Özel Öğretim Kurumları Kanunu hükümlerine tabi olmak kaydıyla, farklı dil ve lehçelerle eğitim ve öğretim yapmak amacıyla, özel öğretim kurumları açılabilmesine imkân tanınıyordu.[36]

Genel olarak değerlendirecek olursak, 2002 yılında iktidara gelen AK Parti, bazı reformlarla Türkçe dışındaki dilleri kamusal alanlarda görünmez kılan yasaklar ve kısıtlamaları kaldırarak, Kürtçeye medya, siyaset, hukuk ve eğitim alanında kısmi bir görünürlük kazandırmıştır. Bu reformlar Kürtçenin Türkiye kamuoyu açısından bir tabu olmaktan çıkıp, normalleşmesine hizmet etmiş, Kürtçeyi kısmen de olsa kamusallaştırmıştır. 2000'li yıllarda Türkiye'nin dil siyasetinde yaşanan bu gelişmeleri; yapılan reformların temel motivasyonları, Kürtçeye sunduğu imkânlar ve kısıtlıkları üzerinden değerlendirmek mümkündür. Reformlara yol açan temel motivasyonlardan biri, Türkiye'nin 1999 yılında Avrupa Birliği'ne aday statüsü kazanmasıdır. Zira statünün gereklilikleri arasında Türkiye'nin azınlık hakları ve kültürel haklar konusunda reformlar yapması da vardı. AK Parti ayrıca kültürel hakları geliştirerek, tek başına iktidar olabilmesi için kritik önem taşıyan Kürt seçmeninin teveccühünü kazanmayı amaçlıyordu.

Hükümeti adım atmaya yönelten bir diğer etkense Kürt siyasal hareketinin 2000'li yıllarda legal siyasetin de katkısıyla çok geniş bir kitlesel desteğe sahip olmasıydı. Sokağı Kürt hareketi yönetiyordu ve sokağın dil haklarına dair talepleri vardı.[37] Hükümetin sokağın dile dair taleplerini önceden kullanılmış baskı metotları ile kontrol etmesi mümkün değildi. Bazı reformların yapılması "yükselen Kürt muhalefetinin argümanlarını etkisizleştirmeyi" de olası kılacaktı. Yine dilde gerçekleştirilen reformlar müzakere sürecinde yer yer bir müzakere aracı

Bianet,"Bir AKP Klasiği: Kürtçe Öğretmenlerine Dair Her Şey," 03.10.2013.

[35] https://bianet.org/bianet/hukuk/141924-anadilde-savunma-bakanlar-kurulu-nda

[36] *30 Eylül 2013 Demokratikleşme Paketi Neler Getiriyor?* Ankara: T.C Başbakanlık Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı, 2013, s. 62-63.

[37] 2000'li yıllarda gelişen Kürtçe dil aktivizmi için bkz. Ronayî Onen, "Rûpeleke Gırîng di Aktîvîzma Zimanî ya Kurdî de: Tzpkurdî," *ZEND*, 29, 2022.

olarak da kullanıldı. Dolayısıyla, AK Partinin dil siyasetinin pragmatik bir çizgide ilerlediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Dil politikalarında yapılan düzenlemelerin Kürtçe için açtığı alanlara bakılacak olursa, her şeyden önce Kürtçenin belirli alanlarda görünürlüğünü sağladığını söylemek mümkündür. Bunların başında medya gelmektedir. Pek çok radyo ve televizyon kanalı Kürtçe yayın yapmaya başlamıştır. Seçim konuşmalarından, parti örgütlenme faaliyetlerine Kürtçe siyasette de görünür hale geldi. Anadilinde savunma hakkı Kürtçeyi hukukta görünür kıldı; eğitimde ise seçmeli dersler ve Kürt Dili ve Kültürü Ana Bilim Dalları üzerinden Kürtçe "resmi" bir statü edindi. Üniversitelerde Kürtçe yazılan tezler, Kürtçe akademik dilin gelişmesine, Kürt dili, kültürü ve edebiyatı üzerine önemli eserlerin yazılmasına imkân sağladı.

Öte yandan, reformların kısıtlılıklarına bakıldığında, en önemli husus Kürt dilinin gelişmesi ve yaşamını sürdürebilmesi için gereken tedbirlerin alınmamış olmasıdır. Reformlar, Kürtçe için kısmi bir kamusal alan açmış olsa da saha sonuçları Kürtlerin Türkçeye asimilasyonunun sürdüğünü ve Kürtçenin gerekli koşullar oluşturulmadıkça buna karşı direnç gösteremeyeceğini göstermektedir.[38] Kürtçenin resmi bir statüsü olmadığı gibi Kürt çocukları anadilinde eğitim hakkından mahrumdur. Literatür Kürtçenin aşağıya doğru seyreden ivmesinin yukarıya doğrultulabilmesi için kolektif kimlik hakkı olarak anayasal güvenceye alınması gerektiği, kullanım alanının genişletilmesi (yönetim, eğitim, sağlık ve yargı gibi kamusal alanlarda kullanılması) ve kullanımının yaygınlaştırılması için sıkı tedbirlerin alınması gerektiği konusunda uyarmaktadır.[39] Bu tedbirlerin başında Kürtçenin eğitim ve yönetim dili olarak bir statüye kavuşturulması gelmektedir.

Egemenlerce azınlık dillerine karşı geliştirilen resmî tutumların sınıflandırılmasını yapan araştırmacılar; bir devletin azınlık dillerine karşı dil kırımından, resmi dil statüsü kazandırmaya uzanan ölçekte farklı tutumlar takınabileceğini ifade etmişlerdir. Bu tutumlar arasında "dili doğrudan öldürmeye teşebbüs" olduğu gibi "dilin ölmesine izin vermek" de vardır. Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin 2000'li yıllarda dönüşen dil siyasetiyle Kürtçeyi yasaklayarak öldürmeye teşebbüsünden vazgeçse de ölmesini engelleyecek tedbirleri almayarak, "ölmesine izin verdiği" gözlemlenmektedir.

[38] Rawest Araştırma Merkezi, "Ebeveyn ve çocuk arasında ana dilin durumu" isimli saha araştırması bulguları, Şubat 2020, son erişim: 10.09.2022. https://rawest.com.tr/wp-content/uploads/2020/02/Ebeveyn_Ana_Dil_Arastirmasi.pdf

[39] Skutnabb-Kingas, *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights?*; Amir Hassanpour, Jaffer Sheyholislami ve Tove Skutnabb-Kangas, "Introduction. Kurdish: Linguicide, Resistance and Hope."

Sonuç

Bu makale, Türkiye Cumhuriyeti'nin dil siyasetini Kürtçe üzerinden tarihsel dönemlere ayırarak (1923-1990, 1990-2000 ve 2000'ler) bu dönemleri sırasıyla inkâr ve zora dayalı asimilasyon dönemi (yasaklayıcı dil siyaseti), inkârdan kabule evirilen dönem (düzenleyici dil siyasetinin başlangıcı) ve kabulün kamusal alana yansıdığı dönem (düzenleyici dil siyasetinin geliştirilmesi) olarak ele almıştır. Bu dönemlerde devletin dil siyasetinde yaşanan dönüşümde uluslararası bağlam, iktidarın Kürt politikası ve Kürt Siyasi Hareketi'nin oynadığı rollere değinilmiş, gerçekleştirilen reformların imkân ve kısıtlılıkları değerlendirilmiştir.

KÜRTÇENİN KOLEKTİF HAFIZASI VE TÜRKİYE'DE VARLIĞINI DEVAM ETTİRMESİ MUCİZESİ

Şerif Derince[1]

Giriş

Kürtçenin gündelik hayatta kullanılması ve yeni kuşaklara aktarılması hakkında Türkiye bağlamında gerek güncel tartışmalarda gerekse de akademik yayınlarda ön plana çıkan yaygın söylem, Kürtçenin kaybolmaya yüz tuttuğu yönündedir. Bu söylemin büyük oranda doğru olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira hem birçok araştırma[2] hem de son dönemde yapılan bazı anketler[3] açık bir şekilde Kürtçenin kuşaklar arasında kaybolmaya doğru bir gidişat izlediğini göstermektedir. Hatta, benzer dil politikalarına maruz kalmış birçok dil gerçekten de kaybolmuştur ki buna Türkiye'de bir zamanlar konuşulan bazı diller de örnektir. Bu nedenle, araştırmaların ve tartışmaların çoğu haklı olarak Osmanlı devletinin son dönemlerinde başlayıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile devam kurumsallaştırılan baskıcı dil politikalarına ve bunların Kürtçe açısından doğurduğu tahripkâr sonuçlara odaklanmaktadır. Bu araştırmaların bilimsel tespitlerinin yanında, genel olarak Kürt toplumuna ve özelde de dil kaybını politik, toplumsal, kültürel ve hatta bireysel bir mücadele alanı olarak gören kesimlere vermek istediği mesaj, dil kaybını durdurmak adına hem kurumsal önlemler alınması hem de farkındalık çalışmaları yapılması gerektiği yönündedir. Ancak, tüm açıklığına ve haklılığına rağmen bu mesajın yeterince sonuç alıcı bir politik ve toplumsal

---

[1] Şerif Derince, Berlin merkezli Yekmal isimli sivil toplum kuruluşunda akademik çalışmalarını yürütmekte olup, aynı zamanda Potsdam Üniversite'sinde dilbilim alanında doktora yapmaktadır.

[2] Vahap Coşkun, Şerif Derince ve Nesrin Uçarlar, *Dil Yarası: Eğitimde Anadilinin Kullanılmaması ve Kürt Öğrencilerin Deneyimleri*, Diyarbakır: DİSA, 2010.; Eğitimde Anadilinin Kullanımı ve Çiftdilli Eğitim, Halkın Tutum ve Görüşleri Taraması, Ankara: Eğitim Sen Yayınları, 2011; Ergin Öpengin, "Sociolinguistic situation of Kurdish in Turkey: Sociopolitical factors and language use patterns," International Journal of the Sociology of Language 2012, no. 217, 2012, 151-180; Handan Çağlayan, Aynı Evde Ayrı Diller, Diyarbakır: DİSA, 2014.

[3] Rawest, *Ebeveyn ve Çocuk Arasında Ana Dilin Durumu-Araştırma Bulguları, Diyarbakır*: Rawest Yayınları, 2020.

dönüşüme yol açtığı söylenebilir mi? Bundan emin olmak zor.

Öte yandan, meselenin çoğunlukla bu tarafına bakılması, Kürtçenin her şeye rağmen konuşulmaya devam etmesi ve farklı ortamlarda öğretilmesi hakkındaki daha karmaşık ve hatta paradoksal gerçekliğin yeterince görünmemesine neden olmaktadır. Zira, ister Amed'in merkezinde veya Cizîr'in bir köyünde olsun ister İstanbul'un Tarlabaşı mahallesinde olsun, her şeye rağmen azımsanmayacak sayıda evde Kürtçe konuşulmaya ve yeni nesillere aktarılmaya devam ediyor; hiç olmadığı kadar çok yayınevi sayısız Kürtçe eser yayımlıyor; televizyon kanallarında ve internet yayınları üzerinden çok çeşitli Kürtçe içerikler paylaşılıyor; binlerce okulda Kürtçe ders olarak öğretiliyor ve sınırlı sayıda da olsa üniversitelerde araştırma ve lisansüstü tez yazım dili olarak kullanılıyor. Kısacası Kürtçe yaşıyor, konuşulmaya devam ediyor ve gündelik konuşma dili olarak eskiye göre daha az kullanılsa da özellikle yazılı bir dil olarak gittikçe zenginleşiyor ve yaygınlaşıyor. Ancak yine de şu soru yeterince sorulmuyor: Osmanlı devletinin son dönemlerinden günümüze kadar devam eden baskıcı, asimilasyona dayanan ve ülkedeki dilsel çeşitliliği ortadan kaldırılması gereken bir sorun olarak gören geleneksel devlet politikaları ve pratiklerinin sürekliliğine rağmen, nasıl oluyor da Kürtçe var olmaya devam ediyor?

Gerçek şu ki benzer baskı ve asimilasyon politikalarına maruz kalan ve özellikle herhangi bir yasal korumaya sahip olmayan farklı dil örnekleriyle karşılaştırıldığında, Türkiye'de Kürtçenin konuşulmaya ve var olmaya devam ediyor olması bir mucize olarak okunabilir. Ancak bu mucize, ne devletin kurucu politikalarında radikal bir değişimden veya dil alanında attığı bazı adımlardan dolayı ne de kendiliğinden veya bir takım doğaüstü güçlerin etkisi ile meydana geliyor. Bilakis, söz konusu mucize, Kürtlerin maruz kaldığı ırkçılık, ötekileştirme ve inkâr politikalarına dayanan devlet yaklaşımı daha görünür bir şekilde devam ederken, bu yazıda iddia edileceği gibi, büyük fedakarlıklarla ve ciddi bedeller ödenerek oluşturulan ve bir yüzyılı aşan sürekliliği olan bir *kolektif dil ve kimlik hafızası* sayesinde ortaya çıkmaktadır.

Peki bu kolektif hafızanın oluşmasında esaslı rol oynayan dönemsel duraklar, aktörler ve faaliyetler hangileridir? Kürtçenin yaşaması, yaşatılması ve korunup geliştirilmesi için verilen bu mücadelenin sürekliliğine bakmak bize ne gösterebilir? Kürtçe için verilen mücadelenin hakikati nasıl kendi söylemini bulabilir? Böyle bir söylemin eylem gücü var mıdır? Bunları merkezine alan bir anlatı, aynı zamanda dil-kırıma karşı verilen mücadelenin gücünü ve etkisini artırabilir mi? Bu ve benzeri soruların sorulması, bu sorulara cevaplar vermek üzere verilerin toplanması ve analiz edilmesi, söz konusu mucizeyi ve onu mümkün kılan mücadeleyi anlamak ve anlatmak hem akademik hem de siyasi bir meseledir. Buradan yola çıkarak, bu yazının amacı yüzyıllık süreç içerisinde Kürtçe için verilen

mücadelenin dönemsel bir okumasını yapmak ve böylece Kürtçenin hangi süreçler sonucu ve aktörler aracılığı ile bahsedilen kolektif dil ve kimlik hafızasını meydana getirdiğini incelemektir.

Her Şeye Rağmen Kürtçenin Var Olmaya Devam Etmesi Mucizesi

Kürtçenin yaşaması, yaşatılması ve korunup geliştirilmesi için verilen daha geniş mücadele sayesinde oluşan kolektif dil ve kimlik hafızası, zamandan ve mekândan bağımsız değil belli bir tarihsel bağlamda meydana gelmektedir. Bu süreci dört makro bağlam üzerinden dönemselleştirmek mümkündür.

Ulus-devletler Öncesi: İlk Referanslar

Ulus-devletler öncesi dönemde, Kürt dili ve kimliğine yönelik referansların merkezinde hem coğrafi bir bölgeye hem de bu bölgenin siyasi-toplumsal yönetimine işaret ettiği için *Kürt Mirlikleri*; Kürt dilinin sistematik bir şekilde hem yazılı hem de sözlü dil olarak kullanıldığı mekanlar olarak *medreseler* ve Kürtçenin gündelik konuşma dilinin ötesinde edebi bir *genre*/janra olarak halk arasında duyulması ve kullanılmasını mümkün kılan *dengbêjlik geleneği*nden bahsedebiliriz. Bu üç referans, Osmanlı imparatorluğu yıkılıp yerine çeşitli ulus-devletler kurulurken, Kürtlerin bölgelerindeki diğer halklardan farklı ve kendine has dili ve kimliği olan bir ulus olduğu ve bu ulusun kendi topraklarında egemenlik hakkı olduğu yönündeki taleplerine kaynaklık etmiştir. Son Kürt Mirliği olan Botan Mirliği 1847'de ortadan kaldırılmışken[4], medreseler faaliyetlerine 1924 yılında Türkiye'de ilan edilen tevhidi tedrisat kanuna kadar resmi olarak, sonrasında ise gizlice devam etmiş ve günümüze kadar ulaşabilmiştir.[5] Dengbêjlik geleneği ise günümüze kadar zenginleşerek, çeşitlenerek ve hatta kısmen de olsa Kürtler arasında popüler kültürün bir parçası olarak taşınabilmiştir.

Dünya Savaşı ve Sonrası: Yazılı Dilin Kitleselleşmesi

Bağımsız bir Kürdistan kurma fikri ve hedefi ile kurulan Kürt örgütleri şiddet ile bastırılıp önderleri ya öldürülüp ya da sürgüne gönderilince, sonraki yıllarda Kürt dili ve kimliğine yönelik mücadele ve çalışmalar çeşitli gazete ve dergiler

[4] Hakan Özoğlu, *Osmanlı Devleti ve Kürt Milliyetçiliği*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

[5] Serdar Şengül, Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma sürecinde Doğu Medreseleri, Doktora Tezi, Ankara, 2008; Metin Yüksel, *Dengbej, Mullah, Intelligentsia: The Survival and Revival of Kurdish-Kurmanji Language in the Middle East, 1925–1960*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Chicago Üniversitesi, 2011; Şerif Derince, "Bitmeyen Baskı, Tükenmeyen Direniş: 100. Yılda Anadilinde Eğitim Deneyimi" Fatma Gök, (ed.), *Yüzüncü Yılında Türkiye'de Eğitim* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2023.

aracılığı ile ve özellikle de dil ve kültür alanına kanalize oldu. Celadet Bedirxan, Kamuran Bedirxan, Osman Sabri ve Nurettin Zaza gibi bu dönemin önde gelenleri *Rojî Kurd*, *Hetawî Kurd*, *Jîn*, ve *Ronahî* gibi dergiler kurdular. Bu dönemde çıkarılmaya başlanan dergilerden biri olan *Hawar*, Kürt dilinin gelişimi ve aktarımı açısından hem çıktığı döneme hem de sonraki dönemlere önemli etkide bulunmuştur. 1932-1943 yılları arasında yayınlanan edebi ve politik bir dergi olan *Hawar* dergisine özellikle değinmek birkaç açıdan önemlidir.[6] Birincisi, Kürtçenin dağlık bölgelerde yaşayan insanlar tarafından konuşulan ve Türkç'nin bozuk bir biçimi olduğunu iddia eden resmi Türk dili teorisine karşı çıkılmaktadır. İkincisi, büyük ölçüde *Hawar* sayesinde Kürtçe, özellikle Kurmancî lehçesi, Latin alfabesine dayalı birleştirilmiş alfabeye, büyük oranda standartlaştırılmış bir dile ve yaygın olarak kabul edilen bir dilbilgisi sistemine kavuşmuştur. Üçüncüsü, bu dergi, o döneme kadar sadece sözlü edebiyat ürünleri olan birçok eseri yazılı dile geçirerek ulusal bir belleğin oluşturulması konusunda bir çeşit referans noktası haline geldi. Bununla birlikte, *Hawar*'ın çabaları ilk dönemlerde çoğunlukla Kürtçe okuyup yazabilen elit sayılabilecek çevrelerle sınırlı kalmıştır. Ancak, söz konusu dergi 1960'lı yıllardan başlayıp 2000'li yıllara kadar uzanan bir sürede çok daha geniş bir kitleye ulaşmış, Kürtçe örneğinde dil planlaması ve politikaları açısından etkisi bugüne kadar devam eden bir gelenek oluşturmuştur.

Soğuk Savaş Dönemi: Siyasi Örgütlenme ve Dil Çalışmaları

2. Dünya Savaşı sonrası başlayıp 1990'ların sonuna kadar olan dönemde Kürtçe dili ve kimliği için yürütülen faaliyetler, bu dönemi belirleyen bir takım makro gelişmeler bağlamında ortaya çıkmış ve şekillenmiştir. Tüm bu gelişmelerin bahsini ettiğimiz kolektif dil ve kimlik hafızasının şekillenmesine doğrudan etki eden bazı örnekler vermek gerekirse, Musa Anter'in 1959 yılında Kürtçe-Türkçe yayınladığı *Birîna Reş* (Kara Yara) ve 1962'de Kürtçe yayınlanan *Qimil* kitapları ve 1967'de yayınlanan Kürtçe-Türkçe sözlüğü; İsmail Beşikci'nin "Kürdistan'ın bir iç sömürge" olduğuna dair tespiti; Erivan Radyosu'nun neredeyse her eve ulaşan *sesi* sayesinde Kürtçenin *dengbêjler* aracılığı ile kitlelere ulaşması; ve Leyla Zana'nın diğer 4 Kürt siyasetçi ile beraber milletvekili seçildikten sonra meclis açılışındaki yemin töreni sırasında Türkçe konuşmasını Kürtçe ile sonlandırması eyleminden bahsedilebilir. Öte yandan bu dönemdeki baskılar ve yaygın faili meçhul cinayetler yüzünden Avrupa'nın çeşitli ülkelerine gitmek zorunda kalan Kürt yazar ve aydınlar, *Hawar* dergisinin yolunu takip ederek 1980'lerden itibaren Kürtçe kitaplar yazmaya ve bunları yayınlamak üzere yayınevleri kurmaya

[6] Ronayi Önen, *The Role of Language in the Discursive Construction of the Kurdish Nation: A Case Study on the Kurdish Periodical Hawar-1932-1943*, Yüksek Lisans Tezi, Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2012.

başladılar. İsveç'te kurulan onlarca yayınevi, yayınlanan yüzlerce kitap, dergi, sözlük ve dil öğretim materyalleri, Paris Kürt Enstitüsü'nün *Kurmancî* dergisi ve diğer yayınları ile Kirmanckî/Zazakî faaliyet yürüten *Vate Grubu*'nun çalışmaları bunlardan bazılarıdır. Avrupa'da dil alanında yaşanan bu gelişmeler Türkiye'de Kürt örgütleri arasında eş zamanlı olarak karşılık bulamasa da 1992'de İstanbul'da kurulan İstanbul Kürt Enstitüsü ve Mezopotamya Kültür Merkezi'nin öncülüğünde yürütülen dil ve kültür faaliyetlerine önemli bir referans oldukları söylenebilir. Tüm bunların etkisi ve mirası üzerine Avrupa'dan yayın yapan Medya TV'nin kurulması ve uydu antenler üzerinden milyonlarca eve ulaşması; *Rewşen* dergisi, Aram ve Avesta'dan Nûbihar'a kadar yayılan geniş yayınevi havuzu, *Welat* başta olmak üzere Kürtçe yayın yapan gazete, dergi ve haber ajanslarının oluşması ve Kürt müziğine farklı bakış açıları getiren birçok müzik grubunun ortaya çıkması gibi bir dizi gelişme bir yandan Kürtçenin hiç olmadığı kadar çok yazılı bir üretim dili olarak gelişmesine katkıda bulundu, diğer yandan da üretilen içerikler sayesinde geçmişte ve farklı coğrafyalarda yapılmış olan çalışmaların ve eserlerin yeni kuşaklara aktarılması sağlanmıştır. Elbette tüm bu faaliyetler birbirinden bağımsız ve kopuk bir şekilde değil, giderek kitleselleşen ve içine birçok siyasi parti, sivil toplum kurumu, kültür ve sanat çevresi, gençlik yapısı, meslek örgütü ve hatta ticari firmaları da alan daha geniş ve hibrid bir Kürt Siyasi ve Toplumsal Hareketinin (KSTH) çalışmaları kapsamında meydana gelmiştir. Ancak Kürtçe açısından yazılı ve görsel basında ve edebiyat alanında tarihi bir sıçramanın yaşandığı aynı dönemde, gerek devlet politikaları, zorunlu göçertme ve gündelik ırkçılık gerekse de Türkçe tek dilli okullaşmanın fazlalaşması ve kentleşme süreçlerinden dolayı Türkçe'nin egemen olduğu alanlar fazlasıyla genişledi ve 2000'li yıllara girilirken hiç Kürtçe bilmeyen yeni kuşaklar ortaya çıktı.

Yeni Milenyum: Kırılmalar, Devamlılıklar ve Dönüşümler

Yeni bin yılın başından itibaren, KSTH'ni oluşturan birçok kesimin gündemini ve söylemini belirleyen en temel konulardan bir tanesi Kürtçenin Türkiye'de resmi dil olarak tanınması ve anadilinde eğitim hakkı talebi olmuştur. Dil meselesinin tartışmaların merkezine geçmesini sağlayan başlıca etken ve süreçler şöyle sıralanabilir:[7] Özellikle yeni kuşakların kaygı verici bir oranda Kürtçeden Türkçeye geçiş yapmalarına rağmen bu konunun Kürt siyasi çevreleri tarafından yeterince dikkate alınmadığı yönünde farklı çevrelerden eleştiriler yükseldi. 2002 yılında

[7] Şerif Derince, "A break or continuity? Turkey's politics of Kurdish language in the new millennium," *Dialectical Anthropology*, vol. 37, no. 1, 2013, s. 145-152.

Türkiye ile Avrupa Birliği arasında birliğe katılım müzakerelerinin resmen başlaması sonucu gündeme gelen Kopenhag Kriterleri doğrultusunda Türkiye'nin dilsel ve kültürel çeşitliliğe yaklaşımında değişiklik yapılması yönünde çağrılar yapıldı ve böylece dil meselesi üzerinden yeni bir politik alan açıldı. Üçüncüsü, AKP demokratikleşme sözü ile Türkiye'de iktidara geldi ve bazı Kürt çevrelerinden de destek aldı. Yeni hükümet, demokratikleşmeyi siyasi dönüşüm yerine kültürel liberalleşme ve bireysel haklar bağlamında dil meselesi üzerinden ele aldı. Bunun sonucunda hükümet Kürtçe'ye kısmi ve sınırlı bir alan açmayı vaat ederken, KSTH bu alanı olabildiğince kendi siyasi talepleri noktasına çekmek için dil meselesini eskisinden daha fazla ön plana çıkarmak zorunda kaldı. Son olarak da Irak'ta özerk bir Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin kurulması, Türkiye'de Kürtler için bir referans noktası oldu ve Kürt kimliğinin tanınmasına dair hem siyasi hem de geniş toplumsal çevrelerde daha görünür bir talep ortaya çıktı.

Bu dönemde Kürt dili ve kimliğinin resmi olarak tanınması ve anayasal güvenceye kavuşturulması hedef olarak konulmuştur. 2002 yılında üniversite öğrencilerinin öncülüğünde yürütülen "Anadilinde Eğitim İstiyorum" adlı kampanya kapsamında 40.000'den fazla imzanın toplanıp üniversite rektörlüklerine verilmesi bu dönemin ilk önemli ses getiren kampanyalarından biriydi.[8] Binlerce üniversite öğrencisinin okullarından atılması, birçoğunun tutuklanması ve hapis cezalarına çarptırılmasına neden olmasına rağmen bu kampanya Kürt toplumu içinde ciddi bir farkındalık oluşmasına vesile oldu. Bu döneme gelininceye kadar, özellikle Kürtçenin standartlaştırılması ve Kürtçe yazılı dilin dolaşıma sokulması konusunda çeşitli dil kurumlarının ve aktivistlerinin öncülüğünde hummalı bir çalışma zaten vardı.[9] Fakat yeni süreçte, önceki dönemlerden farklı olarak, bir yandan devletin dil ve kültürel haklar ile ilgili adımlar atması istenirken bir yandan da çeşitli sivil toplum kuruluşları tarafından Kürtçe öğretimi, sözlük, ders kitabı ve gramer kitaplarının, eğitici materyallerin hazırlanması da hız kazanmıştır. Bununla beraber, Kürtçe Dil ve Eğitim Hareketi (*Tevgera Ziman û Perwerdehiya Kurdî* - TZP) adı ile bir platform çatısı altında toplanan söz konusu kuruluşlar yaptıkları çalışmalar ile, Kürtlerin yaşadığı tüm kentlerde dil meselesinin öncelikli gündem haline gelmesi için büyük bir çaba göstermişlerdir. Yine KSTH geleneğini temsil eden siyasi partilerin kazandığı yerel yönetim birimlerinde dile dair açılımlar görülmüş, gittikçe önemli sonuçlar doğuran projelere imza atılmıştır. Örneğin, belediyelerin kendi hizmet alanına giren köy, mahalle, kasaba, ilçe ve kent isimlerini gösteren tabela ve yön levhalarını Kürtçe-Türkçe çift dilli olarak

[8] Bu kampanya için hazırlanan rapor için bakınız: http://doczz.biz.tr/doc/10988/anadilde-e%C4%9Fitim-kampanyas%C4%B1-belgeleri son erişim: 15.052016.

[9] Kelda Jamison, "Hefty Dictionaries in Incomprehensible Tongues: Commensurating Code and Language Community in Turkey," *Anthropological Quarterly*, vol. 89, no. 1, 2016, s. 31–62.

değiştirmeleri büyük kitlelere ulaşan bir farkındalık yaratmıştır. Yine Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi'ne ait Şehir Tiyatrosu'nun Kürtçe (Kurmancî ve Kirmanckî/ Zazakî) oynadığı oyunlar, Cegerxwîn Akademisi'nin gençlere yönelik kültür ve sanat alanında sunduğu eğitim programları, Aram Tigran Konservatuarı'nın çocuklara yönelik müzik başta olmak üzere düzenli sanat eğitimleri ve hem çocuklara hem yetişkinlere yönelik yayınlar bu dönemin bahsedilmesi gereken çalışmalarıdır. Ancak belki de Kürtçenin yeni kuşaklara aktarımı konusunda belediyelerin yürüttüğü en önemli çalışma *Zarokistan* kreş ve okul öncesi eğitim projesidir. *Zarokistan*'daki eğitim modeli, Kurmancî, Zazakî ve İngilizce'yi içeren anadil temelli çok dilli bir yaklaşıma dayanıyordu. 2-6 yaş arası çocuklara okul öncesi bakım ve eğitim hizmeti veren *Zarokistan*'a hem Diyarbakır' daki diğer bazı ilçe belediyeleri eşlik etti hem de başta Batman, Van ve Mardin olmak üzere diğer kentlerde de benzer çalışmalar yürütülmeye başlandı. Ancak, 2017 yılında belediyelere kayyum atandıktan sonra bu kurumlar kapatıldı veya Türkçe hizmet sunan kreşlere dönüştürüldü.

Bu dönemin bir diğer önemli çalışması da 2014 yılında faaliyete başlayan *Özgür Okullar* deneyimidir. İlk yıl Diyarbakır'da Ferzad Kemanger, Cizre'de Berivan ve Yüksekova'da (Gever) Dayika Üveyş adıyla kurulan okulların sayısı, sonraki yıl 15'ye yükselmişti. Resmi olarak okul statüsü olmayan bu merkezler, TZP öncülüğünde, AKP hükümetinin anadilinde eğitim konusunda adım atması hedefiyle fiili olarak kurulmuşlardı. Açıldığı ilk günlerde polisin sert müdahalesi ile karşılaşan okul çalışanları ve aileler, direnerek okullarını açık tutmayı başarabildiler. Bu okullarda, ilk yıl anaokulu ve 1. sınıf eğitimi Kürtçe olarak verildi. Sonraki seneler ise her yıl yeni sınıfların açılması hedefleniyordu. Müfredat sadece Kurmancî Kürtçesine dayanıyordu, ancak 3. sınıftan itibaren Kirmanckî ve İngilizce dillerinin de öğretilmesi hedeflenmişti. Öğretmenler gönüllülük esasına göre çalışıyor ve materyaller Kurdî-Der tarafından geliştiriliyordu. Bu okullara giden öğrenciler anadillerinde eğitim almanın keyfini çıkarıyor, özgüveni yüksek ve kültürel farkındalığa sahip çocuklar olarak yetişiyorlardı. Eğitim hayatına 2 yıl devam edilebilen bu okullar, çatışmalı sürecin tekrar başlaması sonucu kapatılsa da *Zarokistan* projesi ile düşünüldüğünde elde edilen tecrübeler ve Kürtçe eğitim yapıldığında ortaya nasıl sonuçlar çıktığının somut olarak deneyimlenmesinin etkisi halen devam eden bir hafıza oluşturmuştur.

Bu noktada özellikle değinilmesi gereken bir nokta da söz konusu çalışmalarda Kurmancînin ön plana çıkmasına rağmen lehçe tartışmalar konusunda ciddi bir hassasiyetin geliştirildiği ve Kirmanckî/Zazakî'nin de eskiye göre çok daha fazla görünür olduğu bir dönem yaşandığıdır. Öte yandan, Türkiye sahasında tüm bu gelişmeler yaşanırken, 2011 yılında başlayan Suriye'deki iç savaş sürecinde Kürtlerin kendi siyasi ve askeri örgütlenmelerini sağlayıp topraklarını

savunması, daha sonra Kobanê direnişi ile kristalleşen Rojava deneyimi, Kürtlerin özgürlük mücadelesine bir yandan hiç olmadığı kadar ulus-aşırı bir boyut kazandırdı, bir yandan da tüm Kürtler için yeni bir ulusal referans haline geldi. Bu sürecin dilsel sonuçlarına bakıldığında, iç savaştan ve radikal İslamcı saldırılardan kaçıp Türkiye'deki Kürt kentlerine sığınan yüzbinlerce Rojavalı aile, yerleştikleri yerlerde Kürtçenin daha fazla konuşulur ve görünür olmasını sağladı. Rojava direnişi tüm dünyadaki Kürtler için bir gurur kaynağına dönüştü ve kolektif dil ve kimlik hafızasının çok önemli bir yapıtaşı haline geldi. Ancak, bu konudaki kapsamlı etkiler daha detaylı analiz ve verilere dayalı araştırmalara muhtaç olarak güncelliğini korumaktadır.

Geleceğe Bakmak

Gelinen noktada Kürtçenin Türkiye'deki varlığı ve devamlılığının hala bir oluş süreci içinde olduğu söylenebilir. Bu oluş, özellikle Ortadoğu'da meydana gelen değişimler, Kürtlerin bölgesel bir aktör olarak ortaya çıkması ve Türkiye'deki siyaset dengelerine bağlı olarak büyük bir hızla ilerlemekte, her gün yeni bir tartışma ortaya çıkabilmektedir. Ancak, mevcut koşullarda Kürtçenin gelecek kuşaklara aktarılmasının uzun vadede mümkün olup olmadığını söylemek kolay değil. Oysa, söz konusu aktarım gerçekleşecekse bunun yukarıda aktarılan mücadeleler ve aktörlerin çabaları sonucu oluşan kolektif dil ve kimlik hafızası sayesinde olacağını söylemek yanlış olmaz. Bundan sonraki süreçte, söz konusu hafızanın sürekliliği ve daha da güçlenerek devam etmesi için iki büyük koşuldan bahsedilebilir. Birincisi, Kürtçenin bir eğitim dili olarak okulöncesi dönemden itibaren tüm öğretim kademelerinde kullanılması sağlanmalıdır. Ancak bu koşulun oluşması daha çok siyasi süreçlere bağlı olduğu için yapılabilecek çalışmalar sınırlı olabilir. İkinci olarak da çok boyutlu aile çalışmalarının yapılması gerekmektedir ki bu çoğunlukla Kürt aktör ve kurumların çabaları sonucu meydana gelecek bir durumdur. Bu da karşılığı olmayan retorik çağrılar ve üsten kurulan azarlayıcı ve terbiye edici söylemler yerine, uzun vadeli bir dil stratejisi kapsamında kurumsallaştırılan pratik adımlar, somut çalışmalar ve uzun vadeli projelerle mümkündür. Bu ise, korkulduğu gibi imkânsız değil, zira Kürt kadın hareketinin son 30 yılda sadece kadın özgürlüğü alanında değil bir bütün olarak hem Kürt toplumunda hem de Türkiye ve ötesinde sağladığı dönüşüm, kolektif Kürt dil ve kimlik hafızası için de örnek alınması gereken en yakın ve somut başarı modelidir.

MODERNİZM VE MİLLİYETÇİLİK BAĞLAMINDA SERVET-İ FÜNÛN *VE* HAWAR *DERGİLERİNİ MUKAYESE DENEMESİ*

Hamit Akın[1]

Giriş

1789'da Fransız Devrimi ile yükselen milliyetçilik akımı imparatorlukları sarsarken Osmanlı İmparatorluğu en büyük kırılmayı Tanzimat Fermanı'yla yaşadı. Yaşanan tarihsel kırılma Tanzimat'la beraber vatandaş ve devlet arasındaki bağları yeniden şekillendirdi ve yeni toplumsal-siyasal koşullara gebe oldu. Üstüne Avrupa-merkezli ilerlemeci aydınlanmanın dünya üzerindeki rüzgârı Osmanlı'nın çok uluslu ve çok dinli yapısını da etkiledi. Öte yandan yavaştan şekillenmeye başlayan "millilik" düşüncesi ve Osmanlı'daki Türk aydınların milliyetçiliğin imparatorluk üzerindeki olumsuz etkisini dağıtmaya yönelik çabaları da ortaya çıkmaya başladı. Etkilenme o kadar sertti ki Osmanlıcılıktan Türkçülüğe kadar uzanan siyasi ve edebi programlar oluşmaya başladı. 1900'lerin henüz başları artık bu kültürel siyasal ortamın iyice şekillenmesine ve bunun etkisinin günümüze kadar devam etmesine neden olan gelişmelerle doldu. Bunun yanında, bu programlardan sıyrılmaya çalışan ve diğer birçok millet gibi kendi kaderini tayin hakkı isteyen Kürtler ise birbirinden farklı programlara yöneldi. Milliyetçilik daha çok Kürt aydınlarca benimsenirken, ümmetçilik daha çok tabanda karşılığı olan bir ideolojiye dönüştü. Birçok isyanın bastırılmasının hemen ardından kültürel ve edebi alanda faal olmayı tercih eden Kürt aydınları, dünya ve Osmanlı'daki gelişmelere göre hareket etmeye başladılar.

Bu yazının amacı 1891'de *Servet* gazetesinde ek olarak yayın hayatına başlayan *Servet-i Fünûn* dergisi ile 1932 yılında muhtelif yerlerde Kürt aydınları tarafından yayımlanmaya başlayan *Hawar* dergisinin karşılaştırmalı incelemesini yapmaya çalışmaktır. Buna göre her iki ulusun kültür tarihine büyük katkılar sunan bu iki

---

[1] Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Doktora Öğrencisi.

dergi mümkün mertebe fen, ilim ve edebiyat dergisi olma iddiası taşısa da siyasetten kaçamamış; bir şekilde dergilerine siyasi bir görüntü de kazandırmışlardır. İki dergiyi ele alırken temel iddia şu olacaktır: *Servet-i Fünûn* Türkçeyi tartışırken konuya daha edebi ve batı dilleriyle mukayeseli bir perspektiften yaklaşmıştır. Öte yandan, *Hawar* dergisi ise Kürtçeye dair yorumlarla daha kapalı bir yerden ve edebi olmaktan çok dilsel bir performans sunarak bunu yapmıştır.

Servet-i Fünûn siyaseti muhalif bir yerden ve dünya siyasetini izleyerek tartışır. Öte yandan *Hawar* dergisinde siyaset daha çok coğrafi konumlanma, Kürdistan'ın varlığı, Kürtçenin gelişimi üzerindeki etkiler üzerinden ilerler. Dünyadaki gelişmeler hakkında pek bilgi verilmez ve bu daha çok kapalı bir dil kullanılarak, Kürdistan coğrafyasının dışına çıkmadan yapılır. Bu ayrımın temel sebebi *Servet-i Fünûn*'da dilsel ve edebi geleneğin oturmuş olmasıyken *Hawar* dergisinde bu geleneğin pek yerleşmemiş olması ve yapılan çalışmaların daha çok dilsel bir faaliyet üzerinden ilerlemesiyle açıklanabilir. Dolayısıyla bu iki dergiyi iki nokta üzerinden tartışacağız: İlk olarak bu dergilerdeki yazılar Kürtçe ve Türkçeyi hangi dillere göre nasıl kıyaslıyorlar? İkinci olarak dil meselesi ele alınırken edebilik ve dilsel performans neye göre belirleniyor?

Yöntemsel Yaklaşım: İki Dergiyi Mukayese Etmek Ne Kadar Doğru?

1891- 1944 yılları arasında 2466 sayısı yayımlanan *Servet-i Fünûn* dergisi ilk olarak *Servet* gazetesinin fen eki olarak Ahmet İhsan tarafından çıkarıldı. Resimli olarak basılan dergi ilk başta fen, tıp ve Batıdaki birçok diğer yeniliği aktarmak üzere çıksa da 1896'dan itibaren Fecr-i Ati topluluğunun yayın organı haline geldi. Servet-i Fünûncular "sanat sanat içindir" görüşünü benimsedikleri için dillerini de sadece belli bir kesimin anlayacağı düzeyde tutmuşlardır. Bir yanda dili zenginleştirme çabası, diğer yanda halkın kullanmadığı Arapça ve Farsça kökenli kelimeler bir paradoks yaratmış, bu paradoks suni ve kitabî bir dil ortaya çıkarmıştır. Bu yönleriyle dil açısından Türk edebiyatında yeni bir anlayış etkili olmaya başlamıştır.

1932-1943 yılları arasında 57 sayı halinde yayınlanan *Hawar* dergisi ise siyaset hakkında konuşmama kararı alarak daha çok Kürtçe şiirler, hikayeler ve gramer üzerine yazılara yer vermiştir. Şam'da yayımlanan derginin ilk 23 sayısında Latin ve Arap harfleri kullanılıp Kürtçe-Kurmanci, Arapça ve Fransızca dillerinde yazılar yazılırken 24. sayı itibariyle tamamen Latin harfleriyle Kürtçenin Kurmanci-Sorani diyalektleri ve Fransızca dilinde yazıldı. Celadet Ali Bedirxan ve Kamuran Bedirxan gibi Kürt elitlerinin inisiyatifiyle çıkarılan dergiye Qedrîcan, Osman Sebrî ve Nureddin Zaza gibi Kürt aydınları da katkıda bulundu.

Belirtmekte fayda var ki bu iki dergi yapılacak çalışmalar için aynı derecede

tasnife tabi tutulmamıştır. Zeynep Uysal ve proje ekibi, *Servet-i Fünûn* dergisi veri tabanını 2019 yılı itibariyle Latin harflerine dönüştürerek ve konularına göre sınıflandırarak araştırma yapmak isteyenler için büyük bir kolaylık sağladı. Öte yandan *Hawar* dergisine 1998'den itibaren ulaşılabildi ve derginin sayıları ancak birkaç yıl sonra yazar Fırat Cewerî tarafından düzenlenerek dergiyi araştırmak ve ulaşmak isteyenlerin erişimine açılabildi. Ne var ki dergi halen bir sınıflandırmaya ve detaylı bir çalışmaya tabi tutulmuş değil.

Bir başka nokta iki derginin yayın süreciyle alakalıdır. Elli yılda 2464 sayı çıkaran *Servet-i Fünûn* dergisi ile on yılda 57 sayı çıkaran bir dergiyi mukayese etmek elbette ki hakkaniyetli olmayacaktır. Her ne kadar ilk sayılarında fen ve magazin içerikli bir dergi iddiası taşısa da daha sonra eski-yeni edebiyat tartışmasının, modernizm etkisinin, ekonominin, dünya siyasetinin tartışıldığı içeriklere de yer vermeye başlar. Öte yandan *Hawar*'da dili ve alfabeyi tanıtmaya yönelik çalışmalar, özellikle 23. sayıdan itibaren sadece Latin harflerinin dergide kullanılması sonucu edebi tartışmaları da içermeye başlasa da konu yelpazesi nispeten dar olmuştur.

Diğer Diller Karşısında Konumlanma: Modernlik mi Millilik mi?

Edebi üretim ve milliyetçilik tartışmasını dil üzerinden ele alırken birkaç teorik noktaya odaklanmak gerekiyor. Fakat sosyopolitik koşullar arasındaki keskin ayrım, iki ulusun milliyetçilik formlarında da değişikliği beraberinde getirmiştir. Milliyetçilik bu tartışmalar bağlamında üç kategoride ele alınmaktadır: primordializm, modernizm ve etno-sembolizm. Primordiyalistlerin ortak noktaları milletlerin antikliğine ve doğallığına olan inançlarıyken, etno-sembolistler etnik geçmiş ve kültürler hakkındaki açıklamalarına ehemmiyet verirler ve son olarak modernistler ulusların ve milliyetçiliğin modernliğe mahkûm olduklarını dile getirirler[2]. Primordializm çoğunlukla geleneksel yurtsever tarihçiliğini ön planda tutar ve buna göre geçmiş şimdiyi belirler[3]. Modernist yaklaşıma göre, milletler ve milliyetçilik sadece son 200 yılda ortaya çıkmış olup bunlar belli başlı modern süreçlerin, kapitalizmin, sanayileşmenin, bürokratik devletin, kentleşmenin ve sekülerleşmenin ürünüdür[4]. Etno-sembolizm ise etnik ısrardaki köken mitine odaklanarak modern ulusların etnik kimlikler yoluyla oluşturulduğunu iddia eder. *Servet-i Fünûn* ve *Hawar* dergilerindeki milliyetçilik türünü belirleyen temel etkeni

[2] Ahmet Türker, "Nationalism and Modernization: A Comparative Case Study of Scots and Kurds," Doktora Tezi, McMicken College of Arts and Sciences, 2009, s. 35.

[3] Umut Özkırımlı, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2009, s. 85-87.

[4] *A.g.e.*, s. 35.

bu iki anlayışın modernizmle kurduğu ilişki üzerinden değerlendirmek mümkündür.

Burada dil politikaları da yukarıda bahsi geçen milliyetçilik kategorilerine göre şekillenebiliyor. Temel mesele üretilen herhangi bir malzemenin hangi epistemolojiye dayalı olarak yorumlandığıdır. Dil politikaları, dile yönelik tavra, konuşma topluluklarının ortak normlarına, milliyetçi duygulara ve bunun ardından ortaya çıkan sosyo-dilbilimsel dinamiklere dayanır[5]. Dil politikası iki tür planlama içerir: dilin iç yapısı ile ilgilenen korpus planlaması ve belirli bir toplumda bir dilin kullanım ve işlevini değiştirmek için üstlenilen tüm çabaları ifade eden statü planlaması[6].

Servet-i Fünûn dergisine baktığımızda Türkçe hakkında yazılan yazılar esas olarak iki temel noktadan ilerler: kıyaslama ilk olarak Fransız edebiyatı üzerinden yapılır ve ardından Fransız yazarların etkisi tartışılır. 1374. sayıdaki "Tevfik Fikret'e Da'ir - Edebiyat-Cedide ve Konuşma Lisanı" adlı yazısında Fahri Celalettin Cenab'ı, Hamid'i ve Halid Ziya'yı da tartışmaya dahil ederek Tevfik Fikret'in edebiyatına yoğunlaşarak şöyle der: "Eğer ediblerimiz Fransızlarda olduğu gibi, canlı lisan üzerinde çalışmış olsalardı, Türkçe daha mükemmel olmakla beraber, imlâ, ve harfler meselesinin halliyle umumi ihtilafsız ve temiz bir dil olurdu" Derginin 1369. sayısındaki "Türk Edebiyatı-İstikbale Doğru" adlı yazısında Hasan Zeki Namık Kemal üzerindeki Victor Hugo etkisine; Yusuf Ziya Ortaç'ın "Milli Edebiyat ve Garibecûluk - Edebiyat Musahebeleri" yazısıysa Yakup Kadri üzerindeki Guy De Mauppasant etkisine odaklanır. Ahmed Şuayb 489. sayıda ve Cenab Şahabeddin 300. sayıdaki "İki Eser-i Edebi" adlı yazısında benzer tartışmaları yürütür. Bu tartışmaları milli olmak ile batılı olmak arasında sıkışmış olmanın tezahürü olarak görmek mümkündür.

Dilsel alana dair temel tartışmalarsa gündelik konuşma dilinin edebiyatta yer bulup bulmaması ve aruz-hece ikilemi üzerinedir. Rıza Tevfik Türkçe ve dil meselesi üzerine 267. sayıda Arapça ve Farsçadan alınan kelimelerle Türkçenin uğradığı tahribata dikkat çeker. Yusuf Ziya Ortaç derginin 1372. sayısında, H. Nazım ise 370. sayıda aruz-hece tartışmasını da merkeze alarak Türkçenin Fransızca ve İngilizce gibi batı dilleriyle edebi bir etkileşim kurduğunu, fakat Arapça-Farsça gibi dillerle etkileşime girerek buralardan alınan kelimelerin Türkçe'ye zarar verdiğini vurgular. Kısacası modernist milliyetçilik perspektifinden ilerleyen bir dergiden ve statü planlaması üzerinden dil politikası yapan bir anlayıştan bahsediyoruz.

---

[5] Kristi Haav, "What are the repercussions of using language as a political tool by nationalist elites?," Yüksek Lisans Tezi, Central European University Nationalism Studies Program, s. 3.

[6] Ana Deumert, "Language Planning and Policy," *Introducing Sociolinguistics*, haz., R. Meshtrie, J. Swann, A. Deumert, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, p. 384.

Peki, bu durum *Hawar*'da nasıldı? Hamit Bozarslan, Cumhuriyet sonrası dönemin sosyo-politik koşullarından yola çıkarak, Kürtlerin siyasi yenilgiyi kültürel çabalarla bastırmak istediğini ve 1938-59 döneminin Kürtler için bir siyasi suskunluk dönemi olduğunu savunur[7]. Derginin ilk sayısında *Hawar*'ın siyaseti topluma bıraktığı, siyasetle toplumun meşgul olması gerektiği öne sürülürken derginin dil, sanat ve kültürle uğraşacağı belirtiliyordu. İlk sayıda derginin amaçları şöyle sıralanır: 1- Kürt alfabesini [Latin alfabesi kast ediliyor] Kürtler arasında yaygınlaştırmak 2- Kürt dil bilimini adım adım Kürt grupları arasında yaymak ve böylece Kürtçe kitaplar çıkarmak 3- Kürtçe hikâye, masal ve şarkılarını doğru düzgün bir şekilde sunmak.[8] Dergi dile bir kalıcılık ve görünürlük sağlama noktasında ilk ciddi çalışmalardan biridir. Temel amaç kendi ulusal anlatılarını üreterek "dil öğretimini ilerletmek ve popüler edebiyatın yeniden doğuşunu sağlamaktır"[9].

Servet-i Fünûn'a kıyasla Batı ve edebiyatıyla kurulan ilişki *Hawar*'da daha çok köken üzerinden gelişir. Kürtler ile İngiliz, Fransız ve Alman kavimlerinin aynı ırktan olduğunu, hepsinin ari ırka mensup olduğunu belirten çalışmalar vardır. Dergi aşağıda görüleceği gibi daha çok dilsel bir performans üzerinden yazılar yayımladığı için burada Kürtçenin batı dilleriyle benzerliği gösterilir. Derginin 4. sayısında Hevindê Sorî "Edebiyata Kurdî" yazısında şunları söyler: "Bütün *Hawar* okuyucuları biliyor ki Kürt halkı oldukça aridir, yani Hindu-Avrupai'dir. Fars, Hint, Yunan, Rus, Fransız ve Alman edebiyatı kadar güçlü bir edebiyatları vardır"[10]. "Elfabeya Kurdî" adlı uzun yazı dizisinde Celadet Ali Bedirxan Kürtçe ile Fransızca arasındaki benzerliğe vurgu yapar ve çeşitli örnekler sunar ve Kürtçeye önem atfeder.

Öte yandan derginin 33. sayısında "Klasiklerimiz ya da Eski Şair ve Ediplerimiz" adlı yazısında Herekol Azizan bir nevi edebiyat tarihçiliğine girişir. Bu o güne değin yapılmamış bir şeydir. Buna girişimden önce Avrupa edebiyatı hakkında bilgiler verir ve bunun üzerinden bir Kürt edebiyatı tarihçiliği yapmaya çalışır. 9. sayıda Eli Seydo "Ben ve *Hawar*" adlı yazıda şunu kaydeder. "Eskiden

[7] Hamit Bozarslan, "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim, 2002, s. 850.

[8] 1- Belavkirina Elfabeya kurdî di nav kurdan û hînkirina wê. 2- Senifandina zmanazîna kurdî û hin bi hin di kome- lê de belav kirin û pêşdetir di şiklê kitêbê de derêxistin. 3- Berhevkirina Çîrok, ÇîrÇîrok û hertexlît laje û stranên kurdî û birêve belavkirina wan.

[9] Ronayi Önen, "Role of Language in the Discoursive Construction of the Kurdish Nation: A Case Study on the Kurdish Periodical Hawar (1932- 1943)," Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012, s. 97.

[10] Hemû xwêndewaranî Hawarî xoşewîst dezanîn ko gelî kurd gelekî arî ye, yanî Hindî-Ewrûpî ye. Leber ewe zimanî kurdî we edebiyatî kurdîş wekû zimanan û edebiyatanî dîkey arî ye, we edebiyatî kurdî le edebiyatî Farsî, Hindî, Yonanî kon, Rûsî, Firensizî, Elemanî...h.p. zor dekat.

Arap harfleriyle yazılarımı yazardım. Fakat bir gün yazdığıma daha sonradan baktığımda okuyamıyordum"[11].

Tüm bunların dışında Kürt yazarları edebi anlamda etkilemiş başka yazı neredeyse yok gibidir. Bunun en büyük sebeplerinden biri bilinen ilk Kürtçe romanın 1935 yılında yazılmış olması, yani edebi anlamda bu dilin daha emekleme döneminde olmasıdır. Bir diğer neden ise derginin 24-57. sayılarındaki yazıların tamamının Latin alfabesiyle yazılmış olmasına rağmen İngiliz, Fransız ve Ruslardan bahsederken kültürel ve edebi faaliyetlere odaklanmamaları ve o dönemde yaşanan savaşla ilgili haberler yayınlamalarıdır. Ayrıca, aşağıda ele alacağımız üzere, alfabe değişikliğiyle birlikte yazarların dile daha fazla vurgu yapması ve okumayı teşvik etmek için kolay okunur yazılar kaleme alması da diğer önemli etkenlerdir.

Milliyetçilik ve modernizm hattında değerlendirmek gerekirse *Hawar* dergisinde modernizmden çok etno-sembolist milliyetçi bir çizgi olduğunu söylemek mümkündür. Bunun en büyük dışsal sebebi yazarların "Türk/Rom devletinin Kürtler ve Kürdistan üzerindeki egemenlik ve zulmünü sürekli ifşa etmek suretiyle halkın öfke ve iradesini canlı tutmak" istemelerinden kaynaklıdır[12]. Kürt coğrafyasının siyasi ve toplumsal olarak kolonileştirilmek istenmesi *Hawar*'daki milliyetçilik tartışmalarını beslediği kadar, çökmek üzere olan bir imparatorluğun kültürel olarak kolonileşmeye başlaması da *Servet-i Fünûn* yazarlarını modernleşme tartışmalarına itmiştir. Modernleşme ile millileşme arasında kalan *Servet-i Fünûn*'a kıyasla *Hawar* dergisi modernleşmeyi ve Batı edebiyatını tartışmaktan çok Kürtçe ve batılı diller arasında benzerlikler kurmaya çalışır. Bu girişim, yeni alfabeyi tanıtmak, Kürtçenin yaygın bir şekilde okunmasını sağlamak adına başlatılır. Dolayısıyla dil politikası olarak statü planlamasından çok korpus planlamasına yakın bir faaliyet göze çarpar.

Edebilik ile Dilsellik Arasında İki Dergiye Yaklaşmak

Her iki dergide de dil meselesi kritik bir öneme sahiptir. Fakat belirgin olan fark Türkçenin edebi üretim açısından Kürtçeye oranla 'daha gelişmiş' bir dil olmasıdır. Örneğin *Servet-i Fünûn*'da birçok tefrika roman yayımlanırken *Hawar*'da bu mümkün olmadığı için ikisinin üretim kaygıları da değişmeye başlar: *Servet-i Fünûn*'da estetik kaygılar, edebi tartışmalar yoğunluk kazanırken *Hawar*'da daha çok Latinleşmeyle beraber gelen Kürtçeyi tanıtma, okunurluğu arttırma ve Kürt-

[11] Hingî min zmanê xwe bi herfên erebî dinivîsandin. Le sibetir herÇî ko min berî rûjke nivîsandi bû, min nikari bû ez bixwînim û weke xwe bilêv bikim.

[12] Zülküf Ergün, "*Hawar Dergisi*nde Egemen Türk İmajı ve Anti-Kolonyal Söylem", *Monograf*, sayı: 3, 2015, s. 439.

çenin kullanımını yaygınlaştırma gibi amaçlar vardır. Yine *Servet-i Fünûn*'da dilsel performans çabası aşılmış, edebi üretimde belli bir doygunluğa ulaşılmış ve alıcısı belli bir dergi ortaya çıkmıştır. Temel kaygı iyi edebiyatın nasıl üretileceğine dair teknik sorgulamalardır. Örneğin yukarıda bahsettiğimiz aruz-hece tartışması ve Türk edebiyatı üzerindeki Fransız etkisi gibi estetik tartışmalar bunu açıkça kanıtlar.

Servet-i Fünûn'da özellikle şiir noktasında sembolizme ve kafiyenin göz için mi kulak için mi olduğuna dair tartışmalar, romantizm ve realizmin edebiyata etkisinin tartışıldığı bir ortam yaratır. Mahmut Sadık'ın 456. sayıdaki Tedkikat-ı Edebiye adlı yazısı ünlü Parnasist François Coppee'nin şiirleri üzerinedir ki burada bu şiir biçimini öven üsluba değinir. Yine 347. sayıda Hüseyin Cahit roman, masal ve jurnallerin Türk edebiyatında nasıl algılandığına dair tür tartışmasını genişletir. Hüseyin Ferruh 264. sayıdaki "Sanat" başlıklı yazısında realizm ile natüralizm tartışmaları ekseninde edebi estetiğin nasıl olması gerektiğine dair iddialarda bulunur. Bu tartışmalar *Servet-i Fünûn*'un estetik ve edebiyat tartışmalarına ağırlık verdiğini ve dilsel tartışmaların edebiliğe fazlasıyla hizmet ettiğini gösterir. Batı yakından takip edilmiş, üretilen edebiyata fazlasıyla etkide bulunmuştur.

Öte yandan yukarıda kısmen değinmeye çalıştığımız gibi *Hawar*'da buna benzer edebiliği ve estetik tartışmaları merkeze alan neredeyse hiçbir yazı yoktur. Meseleye daha çok kolonyalizm çerçevesinde yaklaşılır ve sömürge olmanın dil üzerinde yarattığı sorunlar dile getirilir. Dolayısıyla daha çok Latinleşmeyle beraber Kürtçenin nasıl yaygınlaştırılabileceği sorusuna cevap aranır ve batı dilleriyle benzerlik kurularak Kürtçenin kıymeti sağlanmaya çalışılır. "Kolaylık" ise vurgulanan temel noktadır ki bu durum Kürtçeyi yeni haliyle kullanmaya teşvik amacıyla yapılır. Wecdi Cemil Paşa 8. sayıda şunları söyler: "Dilimizde yazıldığında bize oldukça kolay gelir, okuması keyiflidir."[13] Benzer bir ifade 27. sayıdaki *Hawar*'ın Sahibi adıyla yazılan "Sê Tarixên Hawarê" adlı yazıda da geçer; Kürtçe okuma ve yazmanın oldukça kolay olduğu dile getirilir. Bu alıntılardan hareketle Kürt aydınlarının tamamen dilin kullanım alanını genişletmeye yönelik bir çaba içerisine girdiklerini ve estetik tartışmalara girmekten çok söz konusu dil politikasını Kürtçenin diğer dünya dilleri arasındaki konumunu göstermek için yürüttüklerini söylemek mümkündür.

Sonuç

İki dergi farklı dönemlerde yayınlanmış olsa da *Servet-i Fünûn* dergisi Türkçe edebiyat için, *Hawar* ise Kürtçe edebiyat için en önemli dergilerdir. Öte yandan yer

[13] Belê herÇî ko bi zmanê me ha'te nivîsandin ji me ra hêsanî ye, xwendina wêbikêf e.

yer devlet destekli yer yer muhalif bir yerden de olsa *Servet-i Fünûn* daha rahat koşullarda, kültürel birikimini eleştirebilecek ve dönüştürebilecek bir şekilde yayımlandı. *Hawar* ise zor koşullar altında Şam'da yayımlanarak Kürt edebiyatının yaygınlaşmasında ve daha çok tanıtımında rol oynamaya çalıştı. Her ne kadar eleştiri arka planda olsa da *Hawar*, birçok Kürtçe öykünün yayımlandığı bir alan açmıştır. Ancak *Servet-i Fünûn*'daki edebîlik ve Türk edebiyatının dünya edebiyatıyla etkileşimi üzerine yürütülen tartışmaların Kürt edebiyatı versiyonunu *Hawar*'da görmek mümkün değildir. Bunun nedeni bahsettiğimiz gibi ilk Kürtçe romanın ancak 1935 yılında yayımlanmış olması ve 24 ile 57. sayılarda tekrar siyasete ağırlık verilmesidir.

Servet-i Fünûncuların "hayali bir belde" ekseninde birleşerek üretim yapmalarına imkân sağlayan bu süreç, aynı zamanda daha bireyci bir yaklaşımla üretim yapmalarını da mümkün kılar. Bu durum *Servet-i Fünûn* edebiyatının Tanzimat devrinin aşırı muhtevacılığına, aşırı bir şekil ve üslup endişesi ile karşı koymasını sağlar. Resim ve müziğin içeriğe etkisi büyük önem arz etmeye başlar. *Hawar* dergisinde ise durum biraz daha farklıdır. İçeriğin daha çok tartışılması nedeniyle üslup ve estetik tartışmaları denebilir ki büyük oranda geri plana itilmiştir. "Hayali bir belde" yerine sömürgeciliği ve mekânsızlığı kültürel anlamda alt etme çabası vardır.

İKİ SEVDA, İKİ GÖNÜL YARASI: KÜRTÇE EDEBİYATTA "YURT" VE "KADIN" TEMSİLİ

Özlem Belçim Galip[1]

Giriş

Kürt edebiyat entelijensiyası, 1923'te kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin Kürtlerin ulusal ve kültürel kimliğinin yanı sıra Kürtçeyi yasaklamasına tepki olarak çeşitli stratejiler ve yöntemler benimsedi. Yalnızca dili geliştirmekten ziyade ideolojilerini, duygularını, gelecekteki amaçlarını edebiyat aygıtı aracılığıyla ifade etmek için de özellikle Kürtçe yazmak bu stratejiler arasındaydı. Kürtlerin sosyo-politik koşulları ve devletlerinin olmaması Kürt yazarlarının "yurtlarına" yönelik duygusal ve manevi bağlılıklarını yeniden şekillendirmeye zorladı. Dolayısıyla anayurtlarındaki iç ve dış güçlerin sebep olduğu karışıklık ve karşıtlıklar Kürtçe edebiyat eserlerinde "yurt" temsillerinin karmaşık ve çok katmanlı bir şekilde ele alınmasına neden olmuştur. Bu duruma paralel olarak, yurt arayışı ve ulusal kimlik inşa etme mücadelesi dışında Kürt edebiyatında yaygın olarak işlenen bir başka konu ise aşktır. Gerek Kürdistan gerekse Kürt kadını tasvirlerinin Kürtlerin devletsiz olmalarıyla oldukça bağlantılı olduğu sonucuna varabiliriz.[2] Edebi metinlerdeki Kürdistan ve Kürt kadını imgesini analiz etmeden önce öncelikle Türkiye'de Kürtçe edebiyatın mevcut durumuna ve Kürtçe edebiyatın gelişme(me)sine neden olan iç ve dış faktörlere kısaca değinmek istiyorum.

Çağdaş Kürt Edebiyatının Kısa Bir Arka Planı

Kürtlerin İslamiyet öncesi dönemlere kadar giden zengin, kapsamlı ve ağırlıklı olarak sözlü edebiyat geleneği vardır fakat şiir ve epik yazın bakımından Kürtçe düzyazı oldukça geç gelişmiştir. Kürdistan'ın sosyo-politik durumları nedeniyle

[1] Dr., Oxford Üniversitesi'nde araştırmacı ve öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

[2] Bu baskının kapsamı nedeniyle bu makalede ele alınan eserle ve yazarlar yalnızca Türkiye'de ve Türkiye Kürdistanı'nda üretilenleri kapsayacaktır. Yine, yerin kısıtlı olması sebebiyle bu yazı yalnızca birkaç eserin yakın okumasını sunabilecektir. Burada ele alınacak olan eserler ya etkili oldukları ya da oldukça yaygın bir soruna parmak bastıkları ya da ikisini birden gerçekleştirdikleri için tercih edilen seçici ve kısmî bir gruptur.

Kürtler yazılı edebiyat yaratmak için gereken koşullardan mahrum bırakıldılar; buna rağmen bu edebiyat onuncu yüzyılda şiir ve epik biçiminde ortaya çıktı. Şairler başta olmak üzere yaratıcı yazarlar eserlerinde Kürtçeyi kullanarak "ona kolektif bir sembol ve belki de şiirsel alanın dışında bir yazılı iletişim aracı olma gücünü bahşettiler."[3] Melayê Bateyî (1414-1495), Mele Perîşan(?), Elî Herîrî (1415-1490?), Melayê Cizîrî (1570-1640), Feqiyê Teyran (1590-1660) ve Ehmedê Xanî (1651-1707) Kürtçe yazan ilk klasik şairler ve güfte yazarları arasındadırlar.

Kürtçe kullanma savunuculuğu on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın başlarında da devam etti. Bu bakımdan Hecî Qadirî Koyî (1817-1897); Sureyya Bedirxan (1883-1938); Celadet Alî Bedirxan (1893-1951) ve Kamuran Alî Bedirxan (1895-1978) gibi Kürt entelektüellerinin önderliğinde basının Kürt edebiyatının gelişimindeki rolü yadsınamaz. Her ne kadar Sovyetler Birliği'nde ve diğer Kürt bölgelerinde Kürt dili ve edebiyatı belli bir ölçüde gelişmiş olsa da 1923 yılından itibaren Türkiye Cumhuriyeti tarafından dayatılan yasaklamalar ve engeller Kürtçe yayınların ve edebiyatın varlığını ve büyümesini büyük oranda sekteye uğrattı. Örneğin, 1924 yılında Kürtçe eğitim veren okullar, dini vakıflar ve yayınlar yasaklandı. Musa Anter'in şiir antolojisi *Qimil (Kımıl*, 1962) ve tiyatro oyunu *Birîna Reş* (Siyah Yara, 1965) ile Mehmed Emin Bozarslan'ın öykü derlemesi *Meyro* (Meyro, 1979) 1960'lı yıllar ile 1980'li yıllar arasında yayımlanan az sayıdaki Kürtçe eser arasındadır. 1980 askeri darbesinden sonra yasaklar daha sıkı bir şekilde uygulandı. Türkiye'de kendilerini müşkül bir durumda bulan yazarlar ve yayıncılar Avrupa ülkelerine göçtüler. Fakat 1991 yılında dönemin başbakanı Turgut Özal dil yasaklarını kaldırınca kitaplar ve gazeteler 1990'lı yılların başında yeniden Kürtçe yayımlanmaya başladı. Ne var ki, 1993 yılında Özal'ın ani ölümü sonrasında Türk devleti Türkiye Kürdistanı'nda Kürtçe eserlerin yayımlanmasını bir kez daha neredeyse imkânsız hale getirdi.

Bununla birlikte, 2002 yılındaki seçimlerin ardından AKP'nin (Adalet ve Kalkınma Partisi) büyük ölçüde Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olma arayışları etkisiyle dil politikalarında reformlar yapıldı. O dönemden beri eserlerinin Türkiye Kürdistanı'nda (çoğunlukla gitgide güçlenen yeni bir edebiyat çevresiyle Lîs ve Avesta yayınevleri tarafından[4]) yayımlanmasını tercih eden diasporadaki Kürt yazarların sayısı çarpıcı bir şekilde arttı. Fakat bu durum, dil katliamı sürecinin tamamen önlenmesi için yeterli olmadı. Halihazırdaki Türkçe dil politikası eğitim ve dile ilişkin insan haklarına kısıtlamalar getirdiği için Kürtçe dilbilim hakları

[3] Joyce Blau, "Kurdish Written Literature," P. G. Kreyenbroek and C. Allison (der.), *Kurdish Culture and Identity* içinde, Londra: Zed Books, 1996, s. 154.

[4] İstanbul'da bulunan Avesta Yayınları Türkiye'de Kürtçe eserler yayımlamak için kurulan ilk yayıneviydi ve halen de bu anlamda en büyük yayınevlerinden biridir. 2016 yılında bir grup kişi tarafından kundaklanması binlerce kitabın kaybolmasına yol açmıştır. 2004 yılında Lal Laleş tarafından kurulan Lîs Yayınları Diyarbakır'da bulunmaktadır.

kamusal alanın yanı sıra özel alanda da kısıtlı kalmaya devam ediyor. Üstüne üstlük Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Kürt bölgesi başta olmak üzere Türkiye genelinde kültür ve edebiyat ortamını fazlasıyla etkileyen Temmuz 2016'daki başarısız askeri darbeden bu yana siyasi gündemini zorla kabul ettirecek kadar iktidarını sağlamlaştırdı.[5]

Bu bakımdan, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan beri Kürtçe ya da Kürtler hakkındaki yayınlara müdahil olan Türkiye'deki Kürtlerin siyasi durumları, Kürt yazarları sansür ve yasaklarla mücadele etmek amacıyla söylemlerini dolaylı ve sembolik bir biçimde dile getirmeye karşı zorladı. Bu durum Türk devletinin yıllardır devam eden adaletsizliğine karşı bir tür direniş biçimi olarak da adlandırılabilir. – Kürdistan'ın Kürtçe edebi ifadelerde barış ve özgürlük özlemiyle dolu ulusal, mitsel ve kültürel sembollerle bölgelere ayrılması bunun kanıtıdır ve bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Kürdistan Tasviri: Bir Hasret ve Mücadele Diyarı

"Büyük Kürdistan" tasavvurunun yaratıldığı, idealleştirildiği ve tarihe dayandırıldığı Kürtçe edebi eserler içerisinde yer alan bölgesel unsurlar (hem örtük hem de açık) ulus olarak Kürtlerin politik ve kültürel gelişiminin esas süreçlerini izah eden bir inşaya dönüşmüş gibi görünüyor. Daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, eserlerin çoğunda Kürdistan yalnızca Türkiye sınırları içerisindeki Kürt bölgelerini kastetmekle kalmaz, hayali bir biçimde olsa da dört egemen ülkenin varlığına rağmen Kürtlerin bu bölgenin bir topluluğu olduğu "Büyük Kürdistan" fikriyle paralel olarak Suriye, Irak ve İran'daki diğer Kürt bölgelerini de kapsar. "Büyük Kürdistan" bölgelerine yapılan bu doğrudan referanslara ek olarak bazı romanlar Kürdistan'ın zihinsel haritasının inşası için daha sembolik bir dil kullanırlar. Bu sembolik yerler anlatımı edebiyatta imgesel, kurgusal yerler yaratma girişimleri olarak düşünülebilir; fakat, tartışmaya açık olmakla birlikte, bazıları Türk devletinin politikaları tarafından dayatılan yasakların korkusuyla anlatımlarını kısıtlamak zorunda kalmıştır.

Sembolik imgesel yer betimlemelerine ilişkin olarak coğrafi terimler de hayalî bir "Büyük Kürdistan" tablosu çizmek şeklinde yorumlanabilir. Örneğin, yolcularla dolu bir otobüsün içinde geçen Yunus Eroğlu'nun ikinci romanı *Otobês*[6] roman boyunca sembolik bir anlatı içerir. Her yolcunun kişisel hayatı monologlar aracılığıyla anlatılır. Bazı monologlar daha açık bir dilin kullanıldığı diğer mono-

[5] Özellikle Temmuz 2016'dan sonra AKP hükümeti tarafından dayatılan siyasi çalkantı ve gözdağı sivil toplumun eylem repertuvarını belirledi. Örneğin, 11 Kasım 2016'da terör örgütleriyle bağlantılı oldukları iddialarıyla çocuk hakları, kadın hakları ve yoksulluk üzerine çalışan 370 sivil toplum kuruluşu ile avukat dernekleri Olağanüstü Hal'in (OHAL) 11. Maddesi kapsamında kapatıldı.

[6] Yunus Eroğlu, *Otobês*, Diyarbakır: Lîs, 2010.

loglardan ayrışan örtük bir dille ironik ve alaycı bir şekilde Kürt meselesine değinir. Atalardan yadigâr bir "anayurt" olarak Kürdistan politik kontrol ve devletin müdahil olmaması gerektiği için herhangi bir özgül bölgenin özel denetimine bağlı olmayan bir "duygusal mekân" şeklinde inşa edilir. Özgür ve birleşik bölgelerden oluşan bir Kürdistan imgesel ve mitsel olabilir, fakat bu kurgusal Kürdistan'ın fiziksel sınırları çeşitli edebi ve coğrafi unsurlarla çizilmiştir. Birçok Kürt'e göre Kürdistan'ın tarihselleştirildiği ve özelliklerinin dağlık topografiyle ilişkilendirilerek methedildiği açıkça görülür. Buna göre gerek şiir gerek düzyazı biçimindeki Kürtçe edebi eserlerde Kürdistan topografisinin ayırt edici özellikleri tanımlanırken genellikle "yayla" (*zozan*) ve "dağ" (*çiya*) ile resmedilir. Kürtçe edebiyatta dağlar atasal tarih ve ulusal mücadeleyle bağlantının yanı sıra kurgusal karakterler için bağımsızlık ve özgürlüğü simgeler.

Yapıtlardaki "anayurt" imgeleri kısa süren duygulanımlar olarak nostaljik bir şekilde anımsanır ya da yerine getirilmemiş politik arzunun anılarıyla doludur. "Nostalji" ifadesi dilbilimsel kökenleri bakımından sıla hasretini çağrıştırır. Edebi söylemlerde nostaljinin geçmişteki "anayurt"a yönelik özlemi işaret edecek şekilde kullanıldığı iddia edilebilir. Başka bir deyişle, Kürdistan'ın edebi tasviri yalnızca kaybolmuş bir çocukluğun hatıraları değil, artık ne kırsal ne güzel ne de saf olan, politik ve toplumsal gerginliklerle dolu o yerin halihazırdaki parçalanmış tasavvurudur. Aslında bu nostalji özgür ve bağımsız bir ülke için arzunun en baskın unsurlarından biri olmayı sürdürür. Bu bakımdan edebiyatta nostalji geçmişin şimdikinden daha iyi, daha basit ve daha saf olduğu hissini pekiştirir.

Şener Özmen *Rojnivîska Spinoza (Spinoza'nın Günlüğü, 2008)* adlı romanında ünlü Kürt şair Qedrî Can'dan alıntı yapar: "İnsan şimdiki halinden memnun olmadığında geçmişe döner" (s. 23).[7] Söz konusu kaygılar boşaltılan, basılan ve yok edilen köylerle temsil edilen şimdiki Kürdistan'a acilen dikkat göstermeyi gerektiren geçmişteki idealleştirilmiş Kürdistan'ın tanınması şeklinde düşünülebilir. Yerle bir edilen ve boşaltılan köylerin görüntüleriyle birlikte "yurdu" korku ve kaygı ile erişilmez olana yönelik umutsuz "aşk" kaplar. Bu yüzden yurt sevgisi bir kadın şekline bürünür, sürekli ondan ayrı düşülmesi ise bir sonraki bölümde ele alacağım devletsizlik ve politik durum[8] sebebiyle onu geri istemenin imkânsızlığını gösterir.

Umutsuz Aşk ve Sevilen Kadına Duyulan Özlem

Kürtlerin "yurt" deneyimi karmaşıktır, bu nedenle aşk teması bu deneyimi belli başlı kavramlarla ve imgelerle özdeşleştirmek suretiyle aktarmak için etkili bir araçtır. Yurt arayışı ve ulusal kimlik inşa etme mücadelesiyle birlikte bir zamanlar

[7] Gava meriv ji hale xwe ne razî be û ji pêşiya xwe biguman, dizivire li rojên xwe yên derbasbûyî dinêre.

[8] Özlem Belçim Galip, *Imagining Kurdistan: Identity, Culture and Society*, London: I. B. Tauris, 2015.

sevilen bir kadının kaybı şeklinde beliren ya da yoğun bir istek ve özlemle ilişkilendirilen aşk, Kürtçe destanlardan esinlenen Kürtçe sözlü ya da yazılı edebi anlatılarda sık görülen bir temadır. Örneğin, önde gelen Kürtçe destanlar genellikle trajik aşka odaklanır, günümüze dek gelen en ünlülerinden bazıları *Memê Alan*, *Siyabend û Xecê*, (Siyabend ile Xecê)[9], *Zembîlfiroş* (Sepet Satıcısı)[10] ve *Binevşa Narîn û Cembeliyê Hekkarê*'dir (Binevşa Narin ile Cembeliyê Hakkâri). [11] Bu destanlar arasında genellikle Kürtlerin ulusal destanı sayılan *Memê Alan* tamamen kurgusaldır, çeşitli uyarlamaları vardır ve pek çok Kürt yazar ve sanatçı için ilham kaynağı olmuştur.

"Yurt"un ilkin sevilen kadın olarak hayal edilmesinde çağdaş Kürtçe edebiyat anlatılarında geçmişteki anılara yapılan nostaljik bir referans da vardır. "Yurt"un sevilen fakat erişilemeyen bir kadın olarak yazılması "yurt"tan ayrılma ya da "yurt"u özleme söylemini güçlendirir. Örneğin, epik roman *Saturn*'de (Satürn, 2002), hikâyenin kahramanı sevdiği kadını bulmayı umduğu bir şehre ulaşmaya çalışır. İronik olan ise şehrin adının '*Nînşar*' Kürtçede "var olmayan şehir" anlamına gelmesidir. Hikâyenin başkahramanı roman boyunca kimsenin duymadığı bir şehri bulmaya çalışır. Bu şehrin ve sevilen kadının yaklaşılamayan tarafını ima eder –ki her ikisi de yalnızca kahramanın hayal gücünde var olur–.

Edebi anlatılardaki ulusalcı retorik içerisinde kadının rolüne ilişkin ulusun sembolü[12] ve "ulusun uzamsal sınırlarının" sembolü[13] olarak kadın, erkek karakterler tarafından daima korunur ve sevilir. Kürtçe edebi anlatıların genellikle benzer şekilde halen oldukça erkeklerin hakimiyetinde olduğu ve toplumsal cinsiyet inşalarının geleneksel normlarına meydan okumadığı iddia edilebilir. Hem sözlü hem de yazılı edebiyat biçimlerinde kadınlara hem fiziksel güzellik hem de metanetli kişilik içeren idealleştirilmiş özellikler atfedilir.[14] Örneğin, Mîr Qasim-

---

[9] *Siyabend û Xecê* (Siyabend ile Xecê) Van'daki Süphan Dağı'nda geçer ve hem Siyabend hem de Xecê'ye ölüm getiren umutsuz aşkı ele alır.

[10] *Zembîlfiroş*, Farqîn'de (Diyarbakır, Silvan) bilinmeyen bir geçmiş zamanda geçen Kürtçe bir destandır. Hayatın gelip geçiciliğinin farkına vararak tüm malını mülkünü bırakıp giden bir prensle ilgilidir.

[11] *Binevşa Narîn û Cembeliyê Hekkarê* trajik bir aşk hikayesi anlatan Kürtçe bir destandır. Dewrêş Beg kuzeni Binevş ile evlenmek istese de onu ne Binevş ne de ailesi ister. Binevş ile tanışan ve ona âşık olan Cembeli Bey tarafından denetlenen farklı bir bölgeye taşınırlar. Cembeli Binevş ile evlenmek için ailesinin onayını alınca Dewrêş Binevş'in tüm ailesini öldürür ve onunla zorla evlenir. Cembeli derviş olur. Yıllar sonra Binevş'in bir yerde zorla alıkonulduğunu öğrenir fakat onu görmeye gittiğinde korkunç bir hata yaparak onu öldürdükten sonra kendi canına kıyar.

[12] Helma Lutz, Ann Phoneix ve Nira Yuval-Davis, *Crossfires, Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Londra: Pluto Press, 1995.

[13] Rada Ivekovix ve Julie Mostov, "Introduction: From Gender to Nation", içinde R. Ivekovic ve J. Mostov (der.) *From Gender to Nation*, Bolonya: Longo Editore, 2002, s.10.

[14] Daha önceki dönemlerde bile çoğunlukla İngiliz sömürgeciler ve gezginler tarafından yazılan anılarda ya da sınırlı araştırmalarda Kürt kadınlarının – genellikle belli başlı soylu kadın figürler –

lo'nun eseri *Giyanên Bahozî*'de (Fırtınalı Ruhlar) ana karakter Zerî'nin fiziksel özellikleri diğer Kürt kadınların dış görünüşleri ya da davranışları genelleştirmeye çalışılarak tanımlanır. Oldukça zeki olduğu tasvir edilse de Zerî'nin Kürt olması esas özelliği haline gelir ve başkalarının onun hakkında nasıl düşündüğünü etkiler. Kürt olmasaydı Artîn'in ona âşık olmayacağına dair açık bir mesaj da vardır. Şüphesiz feodal ve patriyarkal sistemin kadınlar üzerindeki etkisi de yansıtılır. Fakat kadınlara şiddet ve baskı uygulayanlar genellikle halihazırda ahlaksız ya da güvenilmez kişiler şeklinde tasvir edilen yabancılar, hainler, ağalar ya da aşiret liderleridir.

Sonuç

Modern Kürt edebiyatında Kürtçe tarihsel yazılar, otobiyografiler, biyografiler ve folklorik unsurlar genellikle oldukça baskındır. Kürt edebiyat entelijensiyasının farklı sesler ve benzersiz edebi biçemler içeren ayrıksı deneyimleri ve bilinçleri Türk devletinin denetimini baltalamaya çalışan güçlü muhalif ve direniş odaklı temalarla nitelendirilir. Ele aldıkları konular değişir ve hem içerik hem de biçimde belirgin olan modernist tekniklerle özgül edebiyat türleri arasındaki sınırları aşar. Bununla birlikte, Kürtçe edebi eserler halen doğanın, sıradan insanın methedildiği, bireysel tecrübeye, kadınların idealleştirilmesine odaklanan, yalıtılmışlığı ve melankoliyi benimseyen romantik döneme eğilim gösterebilmektedir. Aynı zamanda katı bir toplumsal cinsiyet sınırı vardır ve bu sınır değişmemektedir. Kadınlar şefkatli anneler, ilgili eşler, savaşçılar ve melekler kadar saftırlar; çok sık karşılaşmasak da bu ideali gerçekleştiremeyenler aşağılanabilirler.

Kürtlerin atalarından kalan yurtları olarak Kürdistan'ın hayalî Kürt topluluklarını bir araya getiren birleştirici unsurlardan birine dönüştüğü iddia edilebilir. Bu bağlamda, Kürdistan genellikle karakterlerin hayatlarının her aşamasında ve eserin geçtiği her dönemde savaş ve çatışma hissi uyandıran baskı ve güvencesizlikle ilişkilendirilir. Kürtçe sözlü ve yazılı edebi anlatılar başkahramanların hem ülkelerinden hem de ilk sevdikleri kadından ayrı kalmaya zorlandıkları hikayeleri etkili bir şekilde kullanırlar. Bunun sebebi Kürtlerin günlük yaşamlarında bölgesel güvencesizlik hissi ve devletsizliğin, "yurt" ve "aşk"ın erişilemez olduğu hissini artırmasıdır.

kahramanlığı vurgulanır (örn. Halepçe'deki Kürt hükümdar Adela Hanım; 1850'li yıllarda Maraşlı bir Kürt aşiretin kadın reisi Kara Fatma; Türkiye Cumhuriyeti dönemi boyunca Suriye'de Kürtlerin ulusalcı faaliyetlerine katılan Mir Celadet Bedirhan Bey'in eşi Rewşan Bedirhan).

21. YÜZYILDA KÜRT EDEBİYATININ GELİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE

Dawid Yeşilmen[1]

Giriş

Kentleşme, kurumsallaşma, basım ve dağıtım olanaklarının artması, yayımcıların ve Kürt kitapevlerinin çoğalması, paralel olarak okur sayısındaki artış gibi toplumsal dönüşümler ve elbette Kürtçe yayınları da etkileyen siyasi değişimler, Kürtçe edebiyatın 21. yüzyılda niceliksel ve niteliksel gelişiminde etkili olan bazı faktörlerdir. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak kitap sayısının artması ve birçok şehirde gönüllü okuma kulüplerinin oluşturulması[2] Kürt edebiyatının -özellikle de romanların- okunması ve tartışılması konusunda canlı bir aktivizmi beraberinde getirdi. Özlem Belçim Galip'in deyimiyle, "bu rakamlar, yirmi birinci yüzyılın ilk on yılının, Kürt edebiyatı, özellikle de Kürt romancılığı, için bir nevi altın çağ olduğunu göstermektedir."[3] Kuşkusuz, Diyarbakır'da yayınlanan *W*[4] ve *Çirûsk*[5] gibi istikrarlı ve içerik açısından başarılı dergilerin varlığı, bazı devlet üniversitelerinde ve belediyeler tarafından desteklenen kültür merkezlerinde, Kürt enstitü ve derneklerinde Kürt dili ve edebiyatı üzerine çalışmaların artması, ortaokullarda seçmeli Kürtçe dersleri ve çeşitli televizyon kanallarında Kürtçe yayın yapılması Kürtçenin edebi gelişiminin önünü açmıştır. Bu gelişmeler bir araya gelerek Kürtçenin "tehlikeli, yılgın ve ev içinde konuşulan dil" imajını dönüştürmüş ve toplumsal alandaki kullanımına dair sosyal travmaların iyileşmesinin

[1] Dawid Yeşilmen, Duisburg-Essen Üniversitesi, Doktora Öğrencisi.

[2] 2010 yılından itibaren 20'den fazla şehirde yüzlerce okuyucu tarafından gönüllülük esasına dayalı, kurumsal olmayan okuma grupları oluşturulmuştur. Bu okuma grupları hakkında daha fazla bilgi için bkz. İlyas Suvağcı, "Lêkolînek li ser Komên Xwendinê yên Kurdî," *The Journal of Mesopotamian Studies* 2021, vol. 6, no. 1, p. 61–79.

[3] Özlem Belçim Galip, *Imagining Kurdistan: Identity Culture and Society*, London: I. B. Tauris, s. 79.

[4] *W* muhtemelen hem *wêje* (edebiyat) kelimesinin ilk harfini hem de *welat* (ülke) kelimesinin ilk harfini temsil etmektedir. Diyarbakır'da yayımlanan ilk edebiyat dergisidir. İlk sayısı Eylül/Ekim 2004'te, son sayısı ise Temmuz-Ağustos-Eylül 2016'da yayımlanmıştır. Toplam 53 sayısı bulunmaktadır.

[5] Türkçe'de "kıvılcım" anlamına gelen bu derginin editörlüğünü tanınmış şair, elestirmen ve romancı Rênas Jiyan yapıyordu. Edebiyat ve düşünce dünyasında oldukça etkili bir dergiydi. Derginin ilk sayısı Eylül 2007'de, otuzuncu ve son sayısı ise Mayıs 2017'de yayımlandı.

önünü açmıştır. 1990'larda Kürtçe bir metin yayınlamak yıllarca hapis yatmakla sonuçlanabilirken 2010'larda Kürtçe öğretmenleri, çevirmenleri ve yayıncıları için yeni finansal olanaklar dahi ortaya çıkarmıştır. Bunun dışında teknoloji alanındaki gelişmeler ve sosyal medyanın ürettiği olanakların Kürt entelektüellerinin dünyanın farklı yerlerinde dahi yaşasalar, bir araya gelmelerine ve entelektüel alışverişte bulunmaları 21. yüzyılın ilk çeyreğinde artık ayakları yere basan ve kendi anavatanında üretilen bir edebiyattan bahsedebiliriz.

Kürt Edebiyatında Çok Merkezlilik ve Etkileri

Yukarıda sayılan faktör ve gelişmelere rağmen Kürt edebiyatı henüz bütünlüklü bir edebiyat olarak ortaya çıkmadı, ancak 21. yüzyılın ikinci on yılında Kürtçe edebiyat yayıncılığında çok merkezliliğin yanı sıra yaratım özerkliğinden de söz etmek artık mümkün. Sınırları iç içe geçmiş özerk edebiyatlardan bahsedilirken dilsel ve dinsel özerkliklerin yanı sıra coğrafi sınırlardan kaynaklanan sınır ötesi özerklikten de söz etmek gerekir. Kürtlerin farklı ülkelerdeki farklı siyasi statüleri nedeniyle, Clémence Scalbert Yücel'in ana hatlarını çizdiği bu edebi özerklikler henüz "heteronomi" ya da "eşdeğer özerklik" düzeyinde değildir.[6]

Örneğin, son on yılda Kürt edebiyatında coğrafi ve entelektüel olarak yaşanan sınır ötesi etkileşim, yukarıda bahsedilen sınırların aşılması ve özerkliklerin iç içe geçmesine olanak vermiştir. Bu iç içe geçmiş özerklikler, özellikle edebi metinlerin yayınlanması ve dağıtılması ile ortaya çıkıyor. Bölgeler arası ya da lehçeler arası geçişler çok daha geçirgen hale gelip, lehçeler birbirine yakınlaşmıştır. Özellikle, zaten birbirine benzeyen Kurmancî ve Soranî lehçeleri arasındaki sınırlar edebi alışverişler nedeniyle giderek bulanıklaşmaya başlamıştır. Her iki lehçe de yayım ve standartlaşma konusunda oldukça gelişmiş lehçeler olmaları ve zaten bilimsel dilden birçok kelimeyi birbirleriyle paylaşmaları, bu geçirgen sınırları daha da silikleştirmiştir. Buna verilecek açık örneklerden birisi de İstanbul'daki Avesta Yayınevi'nin öncülüğünde Bextiyar Elî, Ferhad Pîrbal, Eta Nehayî ve Şêrzad Hesen gibi birçok Soranî romanını ve öykü derlemesini Kurmancî'ye çevirmesi veya uyarlamasıdır.[7] Diğer bazı yayınevlerinin de Soranî edebiyatını Kurmancî'ye çevirmeye başlamasıyla bunu düzinelerce başka yazar takip etti.

---

[6] Clémence Scalbert Yücel, "Emergence and equivocal autonomization of a Kurdish literary field in Turkey," *Nationalities Papers*, vol. 40, no. 3, May 2012, p. 358.

[7] *Wêje û Rexne* (3) ve *PopKurd* (1) dergileri için Kürtçe roman okurlarıyla yapılan iki ankette, katılımcıların çoğu, Nobel Edebiyat Ödülü'nün bir Kürt yazara verilmesi durumunda, bu yazarın Bextiyar Elî olması gerektiği konusunda hemfikirdi. Bextiyar Elî, romanları Türkiye Kürdistanı'nda 2. baskı yapan az sayıdaki romancıdan biri. Aynı zamanda, özellikle IKBY'de, Kürtçe-Kurmancî dilinde yazılmış birçok roman Kürtçe-Sorani diline uyarlanmıştır. Mehmed Uzun, Helim Yusiv ve Jan Dost gibi yazarlar önemli örneklerdir.

Dini ve coğrafi sınırların iç içe geçtiği bir başka örnek de özellikle Diyarbakır'da Lîs Yayınevi'nin öncülüğünde Sovyet döneminde Erivan'da Kiril alfabesiyle basılan Kürt-Êzidi edebiyatına özel bir ilginin duyulmasıdır. Birçok roman ve diğer bazı önemli metinler latinize edilerek yeniden basıldı.[8] Devam eden bu edebi projeler, Kürtlerin sınır ötesi ilişkilerini güçlendirmeye ve Kürtleri kolektif bir hafızanın etrafında bir araya getirmeye katkıda bulunuyorlar. Bugün, Kürt sözlü kültürüne veya kahramanlık destanlarına dayanan düzinelerce Kürt romanı ve kısa öyküsünün[9] yanı sıra bir cezaevi edebiyatı[10] geleneğini de görebiliyoruz. Birincisinin temel amacının resmi devlet söylemine karşı bir tarih anlatısı sunması iken ikincisinin ideolojik bir anlatım biçimi kullanarak direniş edebiyatı perspektifi üzerinden bir edebi anlatı sunması önemlidir. Bu gelenekler 1990'larda ve 2000'lerin başında ya susturuluyordu ya da Türkçe üzerinden varlık gösterebiliyordu. Bugün ise bu eserler çoğunlukla Kürtçe yayınlanıyor ve siyasi hafıza temalarını daha estetik bir yaklaşımla sergileyebiliyorlar. Bu birkaç yayınevini belirli konular ile sınıflandırmam bu yayınevlerinin çalışma alanlarını daralttığı sanılmasın. Tam tersine Kürtçe üretim yapan yayınevleri oldukça geniş bir yayım politikası ile okurun karşısına çıkan yayınevleridir. Bu farklı edebi geleneklerin buluşması üzerinden bugün artık sınır aşırı çok sesli bir Kürtçe edebiyattan bahsetmek yanlış olmaz.

---

[8] 1935'ten bu yana en az 12 yazarın 34 romanı yayımlandı. Erebê Şemo (6 roman), Eliyê Evdilrehman (4 roman), Heciyê Cindî (1 roman), Mîroyê Esed (1 roman), Seîdê Îbo (1 roman), Xemgînê Temê (1 roman), Wezîrê Eşo (8 roman), Egîdê Xudo (1 roman), Ahmedê Hepo (2 roman), Eskerê Boyik (3), Ezîzê Gerdenzerî (3), Tosinê Reşîd (3), Xelîlê Çaçan (1). Bunlar çoğunlukla propaganda romanları olarak tanımlansa da onları basitçe bir ideolojiye bağlayamayız ve monoton olarak göremeyiz. Tüm romancıların kendi özerk sesleri ve konuları vardır. Bu romanların çok boyutlu dünyaları vardır ve toplumu farklı yönlerden gösterirler. Ayrıca Yezidilerin kolektif hafızası, kültürü ve geleneğine de önemli bir yer veriliyor. Yine de kahramanları ya da yoldaşları olan didaktik romanlar ağırlıktadırç. Nasıl yaşadılarsa öyle yazmışlar ve gündelik hayatın dilini ön planda tutarak yazdıklarını yaşamışlardır. Sert bir sansürle, özellikle Stalin döneminde, tecrit edildiklerini de unutmamalıyız. 1970'lere kadar kimsenin bu metinlerin varlıkları hakkında somut bir fikri yoktu ve hala edebi üretimlerinin sadece küçük bir kısmını biliyoruz. İlk Kürtçe roman olarak anılan Şivanê Kurd (Şivanê Kurmanca, Erebê Şemo) 1977 yılında Koral Yayınları tarafından basıldı. Daha fazla okuma için Betül Çoban'ın çalışmasına bakılabilinir. "Lehengên Erênî û Şoreşger di Romanên Kurdî yên Sovyeta Berê de," *Wêje û Rexne*, Vol. 9-10, 2017.

[9] Mehmed Uzun, Ronî War, Edip Polat ve Eyub Kıran. Daha detaylı bilgi için, bkz. Ramazan Alan, *Folklor û Roman*, Istanbul: Peywend, 2013.

[10] Diyarbakır'da çalışmalarını devam eden J&J Yayınevi, Aram Yayınevi ve Aryen Yayınevi başta roman olmak üzere cezaevi yazını için önemli bir alan sağlıyorlar. Kendisi de 12 yıl cezaevinde kalmış olan J&J yayınevi sahibi Azad Zal, cezaevi edebiyatını edebiyatın en zengin ve en gelişmiş alanı olarak nitelendiriyor. Bu yazarlar hayatlarında savaş, direniş, bağlılık, aşk, ihanet, ölüm, dostluk, yoldaşlık gibi birçok farklı durumu yaşadıkları için hayatları edebi bir hazine. Kendisi de bu yazını 'tanıklık edebiyatı' olarak adlandırıyor ve yaşatmak istiyor. Davut Yeşilmen, Azad Zal ile röportaj, 24.04.2018.

Kürtçe edebiyatın günümüzde oluşan bir diğer özelliği ise çok merkezliliğidir. Diyarbakır güçlü ve zengin bir Kürtçe edebiyat merkezi olarak Stockholm ve İstanbul'a katılırken, Ortadoğu'da, özellikle Suriye ve Irak'ta yaşanan siyasi değişimler Hewlêr , Süleymaniye, Duhok, Qamişlo ve Mahabad gibi yerlerin Türkiye Kürdistanı'ndaki (Bakûr) Kürt edebiyatını etkileyen siyasi merkezler olmalarının yanında edebi merkezler olarak da ortaya çıkmalarına neden oldular. Ayrıca, Özlem Belçim Galip'in de belirttiği gibi, diasporadaki Kürt yazarların birçoğunun eserlerini Türkiye Kürdistanı'nda yayınlatmayı tercih etme oranlarında çarpıcı bir artış görülmesi de bir başka örnek olabilir.[11] Bu açıdan bakıldığında artık Kürt edebiyatından bahsedilirken çok merkezli bir edebiyattan söz etmek gerekir. Bu şehirlerde düzenlenen kitap fuarları, önemli yayıncıların bir araya gelmesine ve kültürel etkinlikler, paneller, tartışmalar gerçekleşmesine katkı sağlıyor. Sonuncusu Mayıs 2022'de Qamişlo'da düzenlenen fuara Diyarbakır ve Hewlêr'den yayıncıların katılması bu geçişin bir diğer göstergesidir.[12]

Tüm bu kültürel geçişler Kürtler arasında homojen bir Kürt edebiyatı olduğu yönünde güçlü bir intiba yaratsa da gerçeğin bundan uzak olduğu fikri de savunulabilir. Kürdistan'ın farklı parçalarındaki edebi faaliyetler arasında organik bir ilişki olmamasının, Kürtlerin politik birliğinin olmaması, değişen yoğunluklarda savaşların olması, süreksiz bir Kürt edebiyatına da yol açıyor. Buradaki asıl soru böylesine parçalı bir edebiyata 'ortak edebiyat' denilip denilemeyeceği[13] ve nasıl isimlendirileceğidir.

Bir Kürt Edebiyatı Tanımına Doğru

Hashem Ahmadzadeh, Kürtçenin dilsel ve kurumsal sınır sorunlarına odaklanarak "Kürt edebiyatı nedir?" sorusuna cevap arayarak tanımlama sorunlarını ön plana almaktadır. Lakin pratik nedenlerden dolayı yaptığı öneri: "Kürdistan edebiyatı, sorunlu sonuçlarına rağmen, özel lehçelerine ve coğrafi kökenlerine bakılmaksızın Kürt dilinde yazılmış tüm edebi metinleri kapsar."[14] Oldukça yüzeysel bir tanımlama gibi görünen bu iddia, aslında pratikte oldukça müphem kalıyor. Yaklaşık yirmi yıl önce yapılan bu çalışmanın üzerinden çok zaman geçmesinin yanında, artık Kürdistan'da eski Kürdistan değildir. Suriye Kürdistanı'nın

[11] Galip, Imagining Kurdistan, 79.

[12] https://www.hawarnews.com/tr/haber/qamislodaki-kurtce-kitap-fuari-sona-erdi-h55270.html (10. 02. 2023)

[13] Hashem Ahmedzade, *Nation and Novel: A Study and Kurdish Narrative Discourse*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2003, p. 128-135.

[14] Ahmedzadeh, *Nation and Novel*, 135.

(Rojava) özerk bir yönetime sahip olması, Türkiye Kürdistanı'nda Kürtlerin kurumsal bir tecrübe edinmeleri, çoğulcu bir perspektife sahip olmaları, edebi tanımlamaları da değiştirmiştir. Bu konuda görüş bildiren bir diğer akademisyen olan Clémence Scalbert Yücel ise Kürt edebiyatını anlatırken veya tanımlarken edebiyat algısından bahsediyor.[15] Aynı zamanda, dilsel ve diyalektik sınırlarını aşan bir edebiyattan söz ediyor. Bu düşünce, sınır ötesi edebi karşılaşmalarının yoğunluğunun bir sonucu olsa gerek. Aynı zamanda son yıllarda yayınlanan edebiyat antolojileri de bu edebi merkezlerin ve farklı lehçelerin birleşimini veya bir aradalığını vurguluyorlar. Ayrıca edebiyat alanındaki yazarlar ve editörler bu 'ortak edebiyata' şekil veriyorlar. Tüm farklı Kürtçe lehçelerinin antolojilere dahil edilmesi, 'Kürdistan edebiyatı' ya da 'Wêjeya Kurdan' (Kürtlerin Edebiyatı) olarak adlandırılan bu oldukça sembolik birleşik alanı inşa etmenin araçlarından biridir.[16]

Kürdistan edebiyatı, bir tabir olarak, isimlendirme sorununu çözebilir ama aynı zamanda başka sorulara da kapı açar. Politik bir egemenlikten yoksun olmasından dolayı sınırlarının muğlak olması ve özellikle Türkiye Kürdistanı'nda Türkçe yazımının yoğun olması ve Türkçe'nin hegemonik ve kolonyal etkisi bu edebiyata nasıl entegre edilecek? Bir süre sonra Kürtçe yazmanın öneminin azalmasına sebebiyet verebilir mi acaba? Ayrıca özellikle Mardin'de üretilen Süryanice edebiyatı nasıl konumlandıracağız bu tanımın içine? Bu sorulara karsı, Joyce Blau'nun deyimi ile cevap verirsek eğer; Kürt edebiyatı, Kürtçe yazılmış olmasıyla tanımlanır.[17] Kürtçe kullanılan 'Wêjeya Kurdî' tanımlamasının da aslında işaret ettiği temel kriter de budur: yani 'Kürtçe edebiyat'. Bu durumda farklı lehçelerin bir arada üretime devam ettiği ve doğal bir yakınlaşmanın olabileceği, sonuç itibari ile çok lehçeli bir topluluk tasavvuruna hizmet edecek bir tanımlama Kürt edebiyatının tanımlaması sorununu büyük oranda çözer. Zira Kürtler çok dinli ve coğrafyası parçalı bir topluluk olduklarından, bütün Kürtleri bir arada tutan ve Kürt milliyetçiliğinin en önemli harcı olan dilin bu kadar ön plana çıkarılması Kürt'leri bir ulus olarak sömürgecilerinden ayırıyor. Ayrıca Kürtçenin uzun süreli yasaklanması sonucu mağduriyetin getirdiği duygusal bağlılıkta bu tanımlamayı ön plana çıkarıyor. Çünkü yazarların büyük çoğunluğu, Türkiye Kürdistanı'nda üretim yapım ise neredeyse tamamı için Kürtçe yazmak her zaman bir tercih olmuştur.

---

[15] Aynı zamanda Ahmedzadeh de benzer bir tanım ortaya koymaktadır. Ahmedzadeh, *Nation and Novel*, s. 135.

[16] Clémence Scalbert Yücel, "Languages and the Definition of Literature: The Blurred Borders of Kurdish Literature in Contemporary Turkey," *Middle Eastern Literatures*, vol. 14, no. 2, 2011, p. 176.

[17] Yücel, "Languages and the Definition of Literature," p. 173.

Kürtçe edebiyat, sadece uyarlamalar, latinizeleştirme faaliyetleri ya da yazarlar arasındaki ilişkiler yoluyla değil, aynı zamanda eserlerdeki olay örgüsü ve kahramanlar açısından da gücünü siyasi direnişten ve tarihsel tahayyüllerden alan bir edebiyat olduğu için sınır-aşırı bir edebiyattır. Özellikle 2000'lerden sonra Avrupa'daki, özellikle Stockholm gibi diaspora komünlerinden ayrışmış bir edebiyatın yazarı olarak Kürt yazarların toplumsal nesnelcilikten bireysel öznelciliğe ya da kendi iradesine ve özgürlüğüne sahip bireylere dönüşmesine sebebiyet verir. Buda Kürtçe yazmak için artık bir gruba ya da merkeze ihtiyaç olmadığı anlamına geliyor. İlk adımlarından itibaren, Kürt yazarların genel özelliği siyasi angajmana girmek iken birçok Kürt yazar Kürtçe yazdıklarını resmi anlatıya bir tepki olarak savundu.[18] Bu bileşen konumunun yanı sıra, Kürt edebiyatı artık yazarlarının öznelleştiğini ve estetik yaratımın da ön plana çıkmasına izin verdiğini görüyor. Clémence Scalbert Yücel'in de belirttiği gibi, edebi bağımsızlık arayışı, ulusun varlığını kanıtlama arzusunun yanı sıra edebi yayıncılığı siyasi dünyanın ağırlığından özerkleştirme arzusunun da bir kanıtıdır.[19] Yani temel olarak yazarlar artık Kürtlerin kültürel varlığını ispat etmek için Kürtçe yazan, edebi üretimde bulunan ideolojik bir figürden çok daha fazlasını yapıyorlar. Her ne kadar birey olarak bir yazardan bahsedilecekse ve yapılan üretimin estetik açıdan anlamının oldukça yüksek olduğunu belirtsem de, olay örgüsü olarak Kürtlerin bireysel direnişinin yanında toplumsal direnişlerinin de ön planda olduğu görülür. Bu açıdan dekolonyal bir yapıyı adres gösteren Kürtçe edebiyat, Kürtler arası sinir aşırı ilişkileri anormalleştiren, Kürdistan'ın parçalılığının getirdiği travmatik dönüşümleri oldukça vurgular.

Örneğin Irak, Suriye ya da İran Kürdistanı'ndan gelen bir Kürt asla öteki değildir bu edebi anlatımlarda. Sadece edebi metinlerin içeriği açısından değil, aynı zamanda örgütsel ve kurumsal açıdan da önemli sınır ötesi faaliyetler olmuştur. Özellikle 2015 yılına kadar, Clémence Scalbert Yücel'in de vurguladığı gibi, Türkiye ve Irak Kürdistanı'ndan Kürtler arasında sıcak ve dostane bir atmosfer vardı:

> Irak Kürdistanı'ndaki edebiyat etkinliklerine Türkiye'den giderek artan sayıda Kürt yazar, yayıncı ve kitapçı katılıyor. Günümüzde birçok Kürt yazar ya da yayıncı Diyarbakır ya da İstanbul'dan Erbil'e ya da Duhok'a düzenli olarak seyahat ediyor. Bu yolculuklar, bir ülkeden diğerine çeviri veya yayın gibi diğer faaliyetleri teşvik etmek için kullanılabilecek bağlar yaratıyor. Aynı zamanda, seyahat kolaylaştıkça, Türkiye'deki Kürt yanlısı belediyeler tarafından düzenlenen kültür ve edebiyat festivalleri de Kürdistan'ın diğer bölgelerinden yazarları davet etmek için fırsatlar yaratıyor.[20]

---

[18] Clémence Scalbert Yücel, *Kürt Edebiyatının Anatomisi*, çev. Yeraz Der Garabedyan, İstanbul: Ayrıntı, 2018, s. 173-4.

[19] A.g.e., s. 240.

[20] A.g.e., s., 177.

Okur, bir edebi metinde çoğu zaman Kürdistan'ın farklı bölgelerinden gelen ve Kürtlerin birliğini simgeleyen dört karakterle karşılaşabilir. Özlem Belçim Galip, doktora tezinde bu bağlamda oldukça önemli bir örnek veriyor:

> Örneğin, Irak Kürdistanı'ndan Sidqî Hirorî, üç romanında da Türkiye ve İran Kürdistanı'ndaki siyasi veya kültürel olaylara atıfta bulunur. Benzer şekilde, Suriye Kürdistanı'ndan olan Helîm Yûsiv de romanlarında Türkiye Kürdistanı'na atıfta bulunarak Türkiye Kürdistanı'ndaki Kürt meselesini kendi bölgesindeki Kürt meselesinden ayrı tutmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla, Kürt romancıların sadece kendi bölgelerindeki Kürt sorunlarına odaklanmadıkları, bunları diğer bölgelerdeki sorunlarla birleştirdikleri görülmektedir.[21]

Buna verilecek bir başka örnek de Fawaz Husên'in *Barê Şevê* romanıdır.[22] Romanında kacak yollarla Paris'e ulaşmaya çalışan dört Kürde odaklanır. Her biri Kürdistan'ın farklı bir parçasından olan bu karakterlerin kaderleri trajik bir şekilde birbirine benzerdir. Ulusal bir alegori gibi görünen bu anlatıların vardığı nokta bu sınır-aşırı ilişkilerin edebiyattaki güçlü temsilidir. Kürt edebiyatı açısından ulusal edebiyatta giderek güçlenen bir bağ ve olumlu bir atmosfer olsa da yukarıda da belirtildiği gibi bunu homojen, ulusal ya da ortak bir edebiyat olarak tanımlamak zor olsa da bir girişim ve temenni olarak görmek gerekir.

Son yıllarda ortaya çıkan bir başka önemli değişiklik de daha önce Türkçe yazan bazı tanınmış yazarların ya tamamıyla Kürtçe yazmaya başlamaları ya da iki dilli olarak yazmalarıdır.[23] Özellikle 2010'lardan sonra hem niteliksel hem de niceliksel bir gelişme gösteren Kürtçe edebiyatın durumunu Remezan Alan şöyle betimler:

> Sanki karanlık zamanlardan intikam alırcasına, inatla parlıyor bu gelişme. Çünkü içinde her türden insanın ışığı var: Şairin, öykücünün, gazetecinin, siyasetçinin, gencin, yaşlının, çalışkanın, tembelin, yazarın, memurun... Birileri daha önce Türkçe yazmış olsa da bugün bu gökyüzünde kendi yıldızlarına sahip olmak istiyorlar. İnsanlar metinlerin gelişmesiyle yetmiş sekiz yıldır bastırılmış suyun aniden açıldığını ve yoluna barajlar kurmuş her şeyi tamamen yok ettiğini düşünüyor.[24]

Çağdaş Kürt Edebi Anlatılarında Bağlamsal Dönüşümler

Yukarıda sınır-aşırılığından, kimliğini arayış çabası içinde olan, direniş ve karşıtarih özellikleri çerçevesinde bir edebi gelenek oluşturma çabası içinde olan

---

[21] Özlem Galip, "Kurdistan: A Land of Longing and Struggle Analysis of 'Home-land' and 'Identity' in the Kurdish Novelistic Discourse from Turkish Kurdistan to its Diaspora (1984-2010)," Doktora Tezi, Exeter Üniversitesi, 2012, s. 10.

[22] Fawaz Hûsên, *Barê Şevê*, İstanbul: Avesta, 2012.

[23] Şener Özmen, İlhami Sidar, Selim Temo ve Suzan Samancı bilinen önemli örneklerdir.

[24] Remezan Alan, *Li Dor Texeyyulên Berê Rêçên Îroyîn*, İstanbul: Peywend, 2013, s. 13.

Kürtçe edebiyatından bahsederken son olarak 2000 sonrası oluşan Kürtçe edebiyatın temel özelliklerine de kısaca değinmek gerekir. Sürekli kriminalizasyon baskısı altında olan ve bir direniş biçimi olarak var olan bir edebiyat için yazar ve metin sayısının çokluğu önemlidir. Fakat sayıların yanı sıra, yazarların bu kurmaca dünyada canlandırdıkları olay örgüsü ve karakterler de çok önemlidir. Bu açıdan Kürtçe edebi anlatıların ele aldıkları temalar ve anlattıkları hikâyeler açısından incelendiğinde, son yüzyılda yaşanan toplumsal trajediler ve (oto)biyografik malzemelerden yararlanmanın yanında, sözlü edebiyatın anlatı biçimlerinin de edebi anlatılarda önemli bir imkân yarattığı görülür. Okur, bu anlatılarla olaylara çokseslilik, metinler-arasılık, kolaj, okur merkezlilik ve üst-kurmaca gibi perspektiflerden bakmayı sıklıkla tecrübe eder. Kürt yazarların sürekli bir yenilik arayışı içinde olduklarını ve Kürt edebiyatının ifade sınırlarını genişletmeye çalıştıklarını belirtmek gerekir. Kürtlerin yüzyılı aşkın bir süredir içinde bulundukları siyasi durum nedeniyle, edebiyatın da mevcut toplumsal ve dilsel sınırların ötesine geçme, bireyin savaş, sürgün, ölüm ve yabancılaşma içindeki acı ve mücadelesinin metinlerde estetik bir şekilde ifade edilmesini sağlama amacı vardır.

Kürtçe kurmacanın teknik ve estetik yönlerinin yanı sıra, tematik bir sınıflandırma yaparsak, 2000'ler sonrası Kürtçe kurmacanın birkaç farklı dalı bulunmaktadır. Bunlardan biri, ilk olarak 1935-1990 yılları arasında yukarıda da bahsedildiği gibi, yayımlanan Kürt-Ezidi edebiyatının yeniden yayımlanmasıdır. Bu romanların yeniden yayımlanmasının temel nedeni, onları sömürgeleştirilmemiş bir Kürt alanına ait sözlü Kürt geleneğinin kaynakları olarak görmektir. Bu roman ve öykülerin çoğu Bolşevik ideolojinin egemenliği altında yazılmış olsa da "Yezidi hümanizmi" duygusu oldukça ön plandadır. Bu dönemin günümüz Kürt edebiyatı üzerindeki etkisi, seküler, çok dinli ve çok etnikli bir edebiyatın ortaya çıkmasının önünü açmasıdır. Günümüz edebiyatı da bağlamsal olarak bunu yansıtmaktadır.

Kürtçe kurmaca metinlerin bir başka teması da Kürt sözlü kültürüne ve Kürt-Ezidi romanlarıyla bazı ortak noktaları olan destanlara dayanır. Kürt kültürel hafızasına dayanan, ulusal kahramanlık anlatılarına odaklanan bu metinler, tarihi yeniden okumak ve öğretmek için tarihi figürlerin savaş, trajedi ve yenilgiler üzerinden ele alındığı metinlerdir. Bu anlatı biçimi, karşı-tarihyazımı üzerine yazılanlarla bağlantılıdır. Çünkü devletsiz bir ulus olan Kürtler için bu metinler, tarih hakkında alternatif bir yazma biçimi olarak büyük önem kazanıyor ve metinler ulusal kimliğin yeniden inşası için geniş fırsatlar sunuyor. Bu kitapların çoğu Kürt isyanlarına, savaşlarına ve soykırımlarına odaklanıyor ve didaktik bir arka plana sahipler. Kürt birliği ve iç ihanetler de yine romanların temel konuları arasında yer almaktadır. Okuyuculardan aynı hataların tekrarlamamaları için Kürt

tarihinden ders almaları beklenmektedir. Bu romanları yarı-kurgusal, yarı-belgesel ve yarı-tarihsel metinler olarak okuyabiliriz. Kürt toplumunun yakın tarihi ve güncel yaşamı, çağdaş Kürt kurmacasında belki de en yaygın temadır. 1980 askeri darbesi, 1990'lardaki savaş, göç ve kent yaşamı, yabancılaşma ve toplumsal değişimler, iç sürgün, bireysel çatışmalar, asimilasyona ve Türk devletinin sömürgeci politikalarına karşı direniş, yeni neslin feodal ve geleneksel güçlere karşı mücadelesi gibi bireysel yaşam öyküleri ön plandadır.

İlginçtir ki, bu roman ve öyküler çoğunlukla 1980'ler ve 1990'larda çocuk olan eğitimli yeni nesil genç yazarlardan gelmektedir. Bu yeni neslin en önemli özelliklerinden biri aktif siyaset dünyasından gelmemeleri fakat 1990ların şiddetine bizzat şahit olmalarıdır. Bu yeni nesil yazarların hem estetik hem de tematik olarak bir yenilik arayışı içinde oldukları da hissedilmektedir. Anlatılar, toplumsal değişimle ilgili tanıklıklar üzerine inşa ediliyor ve anlatının nasıl kullanıldığına dair yeni bakış açıları keşfediliyor. Bu genç yazarların hemen hepsi Türkiye Kürdistanı'nda yaşıyor ya da Türkiye Kürdistanı ile güçlü bir bağları var: Şener Özmen, Ciwanmerd Kulek, İbrahim Seydo Aydogan, Mehmet Dicle, İrfan Amîda, Yaqob Tilermenî, Bawer Rûken ve Lokman Ayebe çağdaş Kürt edebiyatının dikkat çekici isimlerinden sadece birkaçıdır.

Sonuç

21. yüzyılda Kürt edebiyatının kendini koruma ve ispatlama reflekslerinin yok olduğu, bunun yerine ulus-aşırı ve sınır-aşırı bir düzleme taşınan fikri ve formel tartışmaların görünürlük kazandığı fark edilmektedir. Kürtçe eserlerin dünya dillerine çevrilmesi, dünya dillerinden Kürtçe'ye çevirilerin olması bunun ilk göstergelerindendir. Ayrıca Kürtler arası sınırların en azından edebiyat üzerinden çok muğlaklaştığı artık bilinen bir gerçek. Dilsel değişimlerin yanı sıra, yapısal ve bağlamsal unsurlarda Kürt edebiyatında yeni bir kurmaca söylemi tanımlıyor. Yeraltında yaşayan, başarısız, depresif, bireysel ya da toplumsal travmaları olan kahramanların yanı sıra kendini arayan, yeniden tanımlayan bir edebi söylemden bahsedebiliriz. Fakat halen de bu bireyselleşmeyi siyasi ve toplumsal hafızadan, direniş ve sömürgesizleştirme isteğinden ayırmak güçtür. Bunu da Kürtlerin özgürlük hasreti ve parçalılık hissinden ayrıştıramayız. Bireysel hikâyelerin toplumsal felaketlerin büyük resim içinde anlatılması, çağdaş Kürt edebiyatının temel özelliklerinden biridir. Bu durum, muhtemelen bireysel hafızayı kolektif hafızaya eklemlemenin önemli bir yolu olmaya devam edecektir.

CEMAL SÜREYA YA DA İLİKLENMİŞ HIRKALAR

Derviş Aydın Akkoç[1]

Ayhan Geçgin'e...

Devrimine katıldığı ama sonradan sürüldüğü Küba'ya da yeni ülkesi Amerika'ya da bir türlü yerleşemeyen, şizofreni tanısıyla akıl hastanelerine kapatılan, kırk yedi yaşında yaşamına son veren Guillermo Rosales, *Felaketzedeler Evi* romanında pek çok şeyin yanı sıra, *sürgün* kategorisine de çatar, daha doğrusu bu kategoriyi kozmolojik bir genişlikle taçlandırır:

> "Siyasi sürgün değilim. Topyekûn sürgünüm. Başka bir yerde, sözgelimi Brezilya, İspanya, Venezuela ya da İskandinavya'da doğmuş olsaydım oranın sokaklarından, limanlarından ve çayırlarında da kaçıyor olurdum diye düşünüyorum."[2]

Siyasi, romantik ya da entelektüel değil, topyekûn sürgün: "Müstakbel kazanan, müstakbel tüccar, müstakbel zengin hovarda" değildir bu figür. Keseden yana belki yoksul ama tinden yana zengin bu öznenin yapabileceği tek bir şey var: neresi olursa olsun sokaklardan, ilişkilerden, dilden, tanımlardan, limanlardan, ülkelerden geri dönmemek üzere kaçmak, firar etmek... Herhangi bir yere, ideolojiler ve dinler de dahil herhangi bir düşünceye, ahlaki ayrımlara yerleşemeyen topyekûn sürgün özne bulunduğu her yerde bir *fazlalıktır*. Metalarla, kurumlarla, mülkiyet ilişkileriyle, iktidar oyunlarıyla sarılıp sarmalanmış bir dünyada bu türden fazlalıklara yer yoktur elbette; topyekûn sürgün olur da nefessiz kalır, daha fazla kaçamaz ve *yakalanırsa* kendi konumunun da pekâlâ farkındadır:

> "Dişleri ve tırnakları bakımlı, ciltleri sağlıklı, giyim kuşamda modayı takip eden, iri altın zincirler takıştırmış, altına son model muhteşem arabalar çekmiş, odaları ferah, klimalı ve kaloriferli, kilerinde hiçbir eksiği olmayan evler edinmiş Kübalı küçük burjuva ailenin temiz çehresinde berbat bir leke."[3]

Yaşamın süprüntüleri arasına fırlatılacak bozuk bir eşya, akıldan istifa ettiği

[1] Yazar, Editör, Müellif.
[2] Guillermo Rosales, *Felaketzedeler Evi*, çev: Gökhan Aksay, İstanbul: Jaguar Yayınları, 2019, s. 7-8.
[3] *A.g.e.*, s. 10.

için delilik mahzenine kapatılacak bir et parçası, burjuva toplumun vitrin camlarından silinip temizlenecek bir leke: doğup boy attığı çocukluğunun dünyasında da tımarhanelerinde, bakım evlerinde parça parça eksildiği yeni ülkede de kendine yer bulamayan Rosales hiddetlidir: Topyekûn sürgünün öfkesidir bu. Yaşam bu hiddeti siyasallaştırır, haşin bir savurganlıkla ona biçim kazandırır, *söze* ve esere dönüştürür. Hırpani ya da dokunaklı tüm kelimeler, biri diğerini sabote eden cümleler hiç kimseyi ve değeri *temsil etmez*, kendi delik deşik edilmiş mevcudiyetinden başka...

Topyekûn sürgünlüğün ürettiği duygular arasında öfke her zaman başköşeye kurulmaz. Sürülmenin, bir yer bulamamanın sancısı bazen öfkeyi saklı tutmakla birlikte *ontolojik* bir mahcubiyeti de görünür kılar, Cemal Süreya'nın "Siz, Saatleri" şiirindeki şu muhteşem dizeler:

> "Sürgündük. Göçebeliğin elverişli yanlarını da yitirmiş gibiydik. Yanınızda göçmen olduk. Bir yerleşmişlik duygusu ki, hırkamız yazlık sinemada iliklenir."[43]

Pasif bir mahcubiyet değildir buradaki hırka ilikleme jesti, aksine siyasal titreşimleri, yaydığı huzursuzlukla *aktif* bir mahcubiyettir. Sürgün kelimesinin içeriğinde toprak kaymaları yaşanmıştır: sürgünden göçebeye, göçebeden göçmene doğru zorunlu bir düşüş, sıkıntılı bir çekilme, bir içe kapanma, ama belki de şiirsel hammadde açısından tersten bir yoğunlaşma... Sürgünün acısını kısmen de olsa teskin eden göçebeliğin aktüel ve fikri avantajları – "elverişli yanlar"- göçmen statüsünün devreye girmesiyle ortadan kalkar. Süreya şiirinin öznesi Rosales'in arada sırada düzen kuvvetlerince yakalanan karakterinden farklı olarak, kendini habis bir *sözleşmenin* içinde bulur: nasıl ki Rosales'in karakteri burjuva toplumun hijyenik camlarında "berbat bir leke" ise Süreya'nınki de her an -gerek sözleşme *içinden* gerekse *dışından* yöneltilecek bakışlarla- hesaptan düşülebilecek, sayılmayacak, hakir görülebilecek bir göçmendir artık. Ne var ki, hiçbir surette kolay lokma değildir zira hâkim sözleşmenin çatlaklarında, çeperlerinde; çağdaş Deleuze severlerin pek bir hoşlandığı *minör* boylarında değil, *merkezinde* yer işgal eden, kendi söylemsel alanını dilin *orta yerinde* yaratan bir göçmendir bu: dilin kıyılarına kaçmayan, bilakis onun yok-merkezine doğru hareket eden tekinsiz bir şahsiyet... Daha ilk dizelerinde, 1954'te yayımlanan "Gül" şiirinde siyasal-estetik içerikleriyle geometrik bir duyuşu yürürlüğe sokacaktır Süreya: "Gülün tam ortasında ağlıyorum / Her akşam sokak ortasında öldükçe..." Bu koordinat dağıtan, düzenek bozan dizelerdeki vurgu ne güle ne de ağlama fiilinedir, hatta bahis sokak ve ölmek de değil, bir geometri birimi olarak "ortadır": iki ya da daha fazla şeyin *arasında* değil, tam ortasında ağlamak, sokak ortasında ölmek, daha da

[4] Cemal Süreya, *Sevda Sözleri: Bütün Yapıtları*, İstanbul: YKY, 2001. Süreya'dan yapılan tüm şiir alıntıları bu kitaptandır.

önemlisi her an silinmek, tahrip edilmek riskiyle dilin tam ortasında yazmak, harf düşürmek...

Fakat Süreya'daki bu geometrik terim de sabit değil, oynaktır: "yanınızda göçmen olduk": Ortadan *yana* doğru şiddetli bir kayma mı yaşanmıştır? Belli ki... Ama kimin, kimlerin *yanında*? Şiir bu soruya cevap verirse şiirliğinden olur, *evrenselleşme* kapasitesini heba eder. Sürgünün ya da göçmenin *bir* kimliği, *bir* dili, kültürü ve elbette *bir* hakikati vardır: Dersim kıyımına istinaden "bizi bir kamyona doldurdular ... tarih öncesi köpekler havlıyordu." "Tarih öncesi köpeklerin havlaması": estetik duyuş ürkütücü ve arkaik bir alana uzanır uzanmasına ama yine de tamamlanmış ya da bitmiş bir ifade değildir bu. Bununla birlikte, onun tam olarak söylenemeyen bu hakikati yanına konuşlandığında onu göçebe kılan ötekini, sözleşme varlıklarını da ifşa eder. Hakikat siyasal işlevini icra etmek için her zaman konuşmaya ihtiyaç duymaz, bazen söylememek söylemekten çok daha etkilidir, hele de mevzu şiirse. Kaldı ki, ifşadan da kendini konumunu açık etmekten de daha mühim olan bir başka dinamik vardır: "sürgün" imgesi göçebe ve göçmen imgelerinin altında kalmış olsa da, enkaz altında hâlâ kıpırdıyordur: "bir yerleşmişlik duygusu ki, hırkamız yazlık sinemada iliklenir." Demek göçmen hiçbir zaman *yerli* olmayacaktır, şair ve şiiri arasındaki sözleşme siyasal sözleşmelerden, kültürel kodlardan, kimlik bileşenlerinden daha hayatidir. Şiir potansiyel bir garipliği, yadırgatma işlevini daima saklı tutacak, hissettirecektir; yazlık sinemada hırka iliklemek yabanıl bir mahcubiyetin yanı sıra, kendi *protestosunu* da açığa vuruyordur...

Bu uzlaşmazlık, Benjaminci manada bu hünerli tereddüt, bu yer değiştiren "orta" hakkında "Burkulmuş Altın Hali Güneşin" adlı şiirinde otobiyografik kırıntılar da ihtiva eden bir anlatı sunulur; örtülü, parça bölük de olsa siyasal bir hakikat ifade edilir. Bu açıdan post-kolonyalist söylemlerle haşir neşir olanları da tatmin edecek bir şiirdir aslında: Sürgün statüsünden göçmen statüsüne geçen özneyi "boğazlanmış hazine şehirlerinden", "maden damarları arasından", "cesetler arasından" alıp muhtelif yerlere sürükleyen "yeraltı suları" vardır. Sadece şairini değil, şiirini de sürükleyen, ona da musallat olan kirli bir sudur bu. Su ve hafıza, su ve siyaset, su ve tarih arasındaki netameli ilişki galiba bir tek Süreya'nın bu şiirinde bunca yoğun içeriklerle söylemselleştirilmiştir:

> "Sen ve seninkiler ovalarda değil, denizlerde değil, durgun ve çalkantısız ve bulanık ve ılık göllerin dibinde büyüdünüz, sıkış sıkış, en yalın, en ilkel, birbirinizi yiyerek. (...)
>
> Yeraltı suları bir sebzelikten geçer gibi tatla geçiyor cesetler arasından; alaca bir çabayla maden damarları arasından; boğazlanmış hazine şehirlerinden; akasyaların, başıbağlı söğütlerin, telaşlı katırtırnaklarının, mis keçilerin, ağırlıklı merinosların altından."

"Birbirinizi yiyerek" ifadesinden (bu yeme ediminin siyaseten tekabül ettiği tarihsel gerçekliği bilen bilir, deşmeye gerek yok) çok daha kışkırtıcı olan yeraltı

sularıdır: Bir nehir gibi yukarıdan ya da sağdan soldan değil, alttan alta akan, bu durumda görünmeyen, saklı tutulan, çarpıtılan, inkâr edilen, ideolojik maskeler takınan bu su şiirin tüm imaj ve imgelerini bir mıknatıs gibi kendine çeker... Bu kirli su şiiri kat eder, dilin yüzeyinden köpürerek akar ama siyasal tarihte hâlâ *yeraltındadır*. Görünür bir su motifi "Düşüncesi Değil, Kendisi" şiirinde Fırat imgesiyle ve yine Süreya'nın parlak zekâsıyla, salt siyasal değil, tarihsel bir huzursuzlukla şiire taşınır: "Fırat suyu bütün bir bölgeyi / Takma adlarla dolanmak / Zorundadır." Fırat nehrinin değil, suyunun takma adlarla dolanma zorunluluğu: ama hangi *bölgeyi*? Fiziki, coğrafi ve ekonomik haritalarda takma adlarla temsil edilen, esas adı *söylenmeden söylenen* bir bölge: "Kürdistan'da ve Muş-Tatvan yolunda bir yer kanar" dizesi dışında Turgut Uyar'dan dize hatırlamamaya, sorunsallaştırmamaya gayret edenler açısından "bölge" sözünün pek bir ederi olmayabilir elbette...

Süreya şiiri açısından bir bölgeyi adlandırmak politik değil, estetik açıdan sorunludur, sözü tüketme ihtimali nedeniyle; nitekim kiri pasıyla yeraltı sularının getirdikleri daha elzemdir: Süreya şiiri ilkinden sonuncusuna kadar, boğazlanmış kentleri istese de omuzlarından atamaz, atmak da istemez zaten. Ne var ki, iktidarla, aktif siyasetle, tarihçilikle, teorisyenlikle değil, *şiirle* mesaisi vardır Süreya'nın. Hesaplaşmanın, konuşmanın, *konuşurken susmanın* ya da *susarken konuşmanın* mekânı da daima şiirdir. Nitekim "bir sebzelikten geçer gibi tatla" ölüler arasından geçen bu yeraltı sularının kırılmış, çatallanmış bir *serinliğini* vardır. Bu su ve onun tekinsiz serinliği müthiş bir zarafetle Orhan Veli'nin deltasıyla buluşacaktır. Askıya alınan geometrideki "orta" meselesi yeniden ve başka biçimlerde *tekrar* gündeme gelir, ama bu kez Veli'nin şiirinde:

> "İstanbul'un orta yeri sinama;
> Garipliğim mahzunluğum duyurmayın anama;
> El konuşur, sevişirmiş; bana ne,
> Sevdalım
> Boynuna vebâlim."

Şiirde "orta yer" Süreya'dan önce çoktan kapılmıştır aslında; elbette bilir bunu Süreya, ama yine de Veli'nin dizelerini sıkıntılı bir söylemsel sahaya taşır. Gerilimli iki hafıza, iki tarih, iki sinema, iki dünya birbirinin içinden geçer, birbirini rahatsız eder, Süreya'nın vahşet motiflerini sıralayan şiirinin ilgili kısmı şu dizelerle kapanır: [o cesetlere çarparak akan sulardan gelen] "serinliğim duyurmayın anama. Hep 'ateş, tutuş, yan' diye bildi bizi; karışmasın aklı fikri." "Garipliğim duyurmayın anama" dizesi "serinliğim duyurmayın anama" dizesiyle tahkim edilir, genişlik kazanır. Siyasal ölümlerle, cürümlerle kayıtlı bir yeraltı suyunun serinliğindeki dehşet: Heinrich Heine'nin "yaşam ılık gündür, ölüm serin gece" sözünün yanına bile yaklaşamayacağı türdendir.

"Serinliğim duyurmayın anama" çıkışı asla hınçlı bir diklenme değildir. Veli'nin şiirine hiçbir surette körlemesine, ahmakça bir reaksiyonerlikle mukabelede bulunulmaz. Bir suçlama ya da kınamadan çok, bir hatırlatma işlevi görür dize, "orta yer" yeniden tartışmaya açılır. Belli bir hiddet kaçınılmazdır belki zira bundan böyle, zamanla siyasal olarak da açılıp genişleyecek İstanbul'un orta yerindeki gariplik ve mahzunluğa, İstanbul'daki yoksulluk ve sömürüye, siyasal dönüşümler de dahil muhtelif kopuş çabalarına *coğrafyadan* taşıp gelen yeraltı sularının ölümcül "serinliği" tebelleş olacaktır. Orhan Veli'yi şiirde devrimci bir duyarlıkla taltif eden de Süreya'dır, nitekim yeraltı suları gidip Ahmet Haşim'in donuk "göllerine" dökülmez. Şiir hâkim sözleşme içindeki *olası* estetik ittifaklarını arar, onlarla temas kurar, itişir kakışır, kendi bünyesine dönüştürerek söz, imge, duyuş transfer eder. Hâsılı yazlık sinemada hırkasını ilikleyen şair sürgün ya da göçmendir belki ama dilsiz dudaksız bir *köle* değildir; cismani ya da söylemsel tüm "imparatorluklar yıkılır, iyi dizeler kalır" diyordu Ernst Bloch.

Öte yandan, sürgün, göçmen gibi kelimeler Süreya şiirinin öznesinin ancak bir kısmına ışık düşürebilir zira topyekûn sürgün imgesi kımıldadıkça, dilin yokmerkezini kuşattıkça, yerini çok daha yüksek ve yoğun bir imgeye bırakır Süreya'da: yabancı. "Sımsıcak, Çok Yakın ve Kirli" şiirinden:

"Yabancım, diyorum birden, yabancım
Sevgili arkadaşım
Şimdi ben buradayım ya
Olmayabilirim az sonra
Her şeyi yüzüstü bırakabilirim
(...)
Bacaklarının daraçısında
Bir yumak
Bir kırlangıç yuvası
Bir söğüt yaprağı susuz ve erkenci
Bir mermi yatağı derin ve pusuda
Bir saat kapağı tık diye açılır
Bir tünek dalgın güvercinler için
Yabancım diyorum ona
Geriye kalan bütün kelimeleri de
Kamulaştırıyorum böylece"

Şimdi buradayım, az sonra olmayabilirim: yanında göçmen olunan sözleşme varlıkları arasından her an sıyrılabilme ihtimali vardır, zira mesele siyaseten çakılıp kalmak değil, *şiirsel hareketi* devam ettirmektir. Bu harekette uzaktan ya da

yakından öteki addedilene hitap, seslenme ya da çağırma, tek bir kelimeyle ifade kazanır: *yabancım*... Yabancının püskürtüldüğü değil, aksine bağra basıldığı bir *ton* hâkimdir şiirdeki sese. Modern siyasetin en belalı kelimelerinden biridir yabancı; Carl Schmitt hem uluslararası hukukta hem de iç hukukta "düşman" statüsünün yabancı kavramıyla ete kemiğe büründüğünü öne sürüyordu. Cemal Süreya "yabancım" diye seslenerek bu statüyü içerden yıkar: Devlet aygıtlarının, iktidar pratiklerinin yabancısı değildir burada kastedilen. Geniş bir imkânlar silsilesiyle, karşılaşmalar diyalektiğiyle içerilen bir varoluştur. Dünyanın tüm dillerinden yabancı kelimesini çekip alıp kurucu ve dönüştürücü içeriklerle donatmak ve kalan bütün kelimeleri kamulaştırma hamlesindeki gözü karalıksa nadirattandır... Zira tanıma gelmeyecek olan, iktidarın ve dilin ışığıyla lekelenmeyecek, medeniyetin parıltılarıyla hapsedilemeyecek olan yabancıdan başkası değildir... Yerli ve milli tüm mutabakatların istisnası, *enternasyonal* bir çizginin sigortası, ulus-devlet yapılanmasının sözleşme söylemlerinin kriz noktasıdır yabancı. Ve bu taze içerikleriyle yabancılarla başka bir özel alan, yeni bir dil örgütlemek... Yeryüzünün bütün yeraltı suları kendi hikâyelerini taşıyarak bir bölgede kaynaşır, yabancılar kendi kamularını oluşturur ve bu kamunun fertleri, asla kökleri-kökenleri unutmadan, ama sadece geçmişe değil, geleceğe de bakarak, Süreya'nın sözleriyle coğrafyadan sıçrayıp "mimari bir olanak" olarak zamana uzanırlar: "bir saat kapağı tık diye açılır."

Başka pek çokları gibi Cemal Süreya da bir yabancıdır: yabancı olmanın tüm dönüştürücü imkânlarını olduğu kadar dezavantajlarını da tecrübe eder. Şiirleri kadar eleştiri ve deneme yazıları da siyaseten çarpıcıdır, sözgelimi 1965'te Osman Mazlum müstear adıyla yazdığı bir polemik yazısının başlığı galiba hiç dikkate alınmamıştır: *Debellaçyo*. "Bölge"nin sömürgeleştirildiğine dair henüz herhangi bir söz yokken, Fanon'dan doğru düzgün tek bir cümle çevrilmemişken Süreya'nın ağzında debellaçyo diye bir kelime: Latince kökenli bu kelime (*debellatio*) uluslararası hukukta düşman bir devletin ve halkın bütün kurumlarıyla yıkılıp yok edilmesi anlamına gelir. Bertaraf edilmiş devletin halkını oluşturan bireylerin boyunduruk altına alınması, hiçbir hukukunun kalmaması, tüm haklarının ilga edilmesi, yasal ve geleneksel haklardan, dolayısıyla *insan olma* özelliklerinden tümüyle çıkarıldıkları "deballaçyo" süreci egemen konumundaki özneye nihai bir imhanın, telef etmenin kapılarını açar. Hannah Arendt totalitarizm bağlamında kılı kırk yararcasına tartışmıştı: belli bir topluluğa ait modern bireyler yurttaşlık haklarından tümüyle mahrum bırakılırsa toplama kampları dahil her şeyi yapmak mubahtır. Süreya'nın kullandığı debellaçyo kavramı Arendt'in yanı sıra, Agamben'in "çıplak hayat" ve *homo sacer* (kutsal insan) kavramlarından hareketle formüle ettiği, öldürülen ama cinayet işlenmiş sayılmayan, kurban edilebilen ama

eti yenmeyen canlı düşüncesine de dolayımlanır: Yoksul, makbul olmayan, hukukun tanımadığı Kürtler de dahil yeryüzünün tüm yabancıları, sözleşme fazlalıkları biraz da ve hâlâ debellaçyo değil midir?

Hâl böyleyken, başka bir ülkede olsa önünde hırka değil, ceket iliklenecek bir şair olan Cemal Süreya hakkında son zamanlarda yazılıp çizilirken –şiirine pek tenezzül etmeyip de- "köle sürgün" gibi çürük çarık akademik kavramların; "korkaklık", "cesaret" gibi *psikolojik* yavanlıkların sürüsüne bereket kullanılması... Cumhuriyet'le hesaplaşmadığına dair anekdotlardan öteye geçmeyen çözümlemeler de cabası: oysa Süreya da en yakın arkadaşlarından Ece Ayhan'ın "biz cumhuriyette hayvan gibi yaşadık," dizesinin altına gönül rahatlığıyla imza atabilecek bir duyuşa sahiptir. Tüm bu lafların, çözümleme, keşfetme iştahının ardında özü itibariyle güya halkını inkâr etmiş, *yeteri kadar* Kürt olamamış bir şaire hücum ve *haset* dışında dişe dokunur pek bir şey yok tabii. Süreya'nın dizesini bükerek, inciterek söylemek gerekirse "ölülerin aile albümlerinden toplumbilim kuralları çıkaracak kadar düşünür" ve eleştirmen olanların pasaport memurlarına hazince dönüşmesidir bu. Sınır aşmak pahasına, yaşarken herhangi bir kitabı Kürtçeye çevrilseydi herhalde Süreya da Sigmund Freud'un *Totem ve Tabu*'nun İbranice baskına yazdığı önsözdeki şu sözleri sarf ederdi:

> "Bu kitabın İbranice versiyonuyla karşılaşan hiçbir okur kendini kolayca yazarın duygusal konumuna yerleştiremez: kutsal yazı dilinin cahili, atalarının dinine olduğu kadar diğer tüm dinlere de bütünüyle yabancılaşmış, milliyetçi hiçbir ideali sahiplenmeyen, fakat kendi halkını asla reddetmeyen, esas doğası itibariyle kendini Yahudi hisseden ve bu doğayı değiştirmek gibi bir arzusu da bulunmayan bir yazarın duygusal konumudur bu. Şayet bu yazara iyi güzel de 'yurttaşlarının/halkının (*countrymen*) bütün ortak özelliklerini terk etmişsin, bu durumda sende Yahudilikten geriye ne kalmıştır?' diye sorulacak olursa, yazar şu cevabı verecektir: 'Pek çok şey ve muhtemelen özü.' Yazar söz konusu özü sarihçe kelimelere dökemeyecektir belki ama bu öz, bir gün, kesinlikle bilimsel zihnin erişimine açık hale gelecektir."[5]

Bir halka uzaklık ve yakınlığın hissiyat söz konusu olduğunda –dil, tarih, kültür ve toprak da dahil- somut hiçbir ölçütü yoktur. En uzak addedilen bazen en yakındadır. Cemal Süreya da bu denkleme dahildir. Şiirlerinin ya da muadiline ancak Tanpınar'da rastlanan leziz düzyazılarının yanı sıra, sadece Nikitin'in *Kürtler* kitabını değil, daha 1960'larda Marqi de Sade gibi skandal bir ismi, Simone de Beauvoir gibi keskin bir yazarı çeviren Cemal Süreya'da Kürtlükten geriye ne kalmıştır: "Pek çok şey ve muhtemelen özü."

Son olarak, şairler geleceği sezerler demişti Friedrich Engels. Her sezgi değilse de bazıları sonradan kendi hakikatleriyle buluşur. 1965'te TDK ödülünü alan,

[5] Sigmund Freud, "Preface to Hebrew Translation," *Totem and Taboo and Other Works*, London: Vintage, 2001, p. XV.

aynı kurumun 1980 darbesinde kapatılmasına gerekçe gösterilen, kitaba da ismini veren "Göçebe" şiirinden kimi dizeler:

"Ay kana kana batıyor
Eşkiyalar gecenin yangınını izliyorlar uzakta
Kargapazarı dağlarını dolanan yaşlı ve öfkeli bir otobüsteyim
Jandarma daima nesirde kalacaktır
Eşkiyalar silahlarını çapraz astıkça türkülerine
(...)
Amasya'dan Kars'a kaçmakta olan sayman yardımcısıyla
Alevilikten konuşuyoruz uzun süre."

Cemal Süreya'da apayrı ve hayli zengin bir damar olarak Alevilik tartışması *şimdilik* bir yana, dönemin iktidar jargonunda "şaki" diye de geçen "eşkıya" imgesi Süreya'nın kitabından beş yıl sonra, 1970'te, Turgut Uyar'ın bıkkınlık verircesine alıntılanan "Yokuş Yol'a" şiirinde yeniden dolaşıma sokulacaktır, jandarmanın yerini kötü donatımlı askerler almak suretiyle:

"Muş – Tatvan yolunda güllere ve devlete inanırsan
Eşkıyalar kanar kötü donatımlı askerler kanar."

Şiirde haritalar, bölge ve halk adları ve bunlar etrafında kopan söylemsel tantanalar, ama türlü konumlara göre adlandırılan aktörler de başka bir mesele; "şaki", "eşkıya", "komünist", "anarşist", "terörist", "gerilla": Fırat suyu daha bir süre dilin kıvrımlarında öyle ya da böyle takma adlarla dolanmak zorundadır, edebiyatın demokratik toplum tahayyülü, sözün ve estetiğin eşitlikçi cumhuriyeti fiilen de inşa edilene; yaşamın yabancıları hırkalarını iliklemeden, kısa kol gömleklerle gönül rahatlığıyla yazlık sinemalarda Marilyn Monroe ya da Benicio Del Toro izleyene kadar...

TARİHSEL VE TOPLUMSAL MİRAS

TARİHTE KÜRT VE TÜRK İLİŞKİLERİ: SELÇUKLULARDAN CUMHURİYETE KISA BİR PANORAMA

Necip Mansız[1]

Kürtlerin yaşadıkları coğrafya tarihsel olarak İran, Ermeniyye, Azerbaycan, Mezopotamya ve Suriye gibi önemli yaşam alanlarının arasında ve göç güzergâhı üzerinde yer almaktadır. Dolayısıyla tarih boyunca bölgedeki göç ve hareketlenmeler Kürt coğrafyasını doğrudan etkilemiştir. Yine Kürtler çoğu kez yaşadıkları coğrafyayı başka milletlerle paylaşmak zorunda kalmış, dönem dönem çeşitli mülkiyet ve sınır ihlalleri ile karşı karşıya gelmişlerdir.

XI. yüzyılda göçebe Türkmen Oğuz kitlelerinin Kürt coğrafyasına girişleri, bölgede büyük bir denge değişikliğinin başlangıcı olmuştur. æBu olgu, Kürtlerin otokton olduğu coğrafyada Türklerin ortaya ilk çıkışı, başka bir deyişle, Kürtlerin kendi topraklarında yeni bir halkla karşılaşmaları anlamına geliyordu. Bu karşılaşma, Kürtler ile Türkler arasındaki kırılgan ve gerilimli ilişkiler tarihini başlatır. Türklerin Orta Asya'nın batısına doğru hareket ederek kendileri için uygun bir yerleşim bulma arayışı, Kürt bölgelerine savaş ve talan şeklinde yansımıştır. Bu durum, bin yılı bulan ilişkilerin temelini şekillendirmiş ve zamanla derinleşen yıkımın başlangıcını oluşturmuştur. Bu çalışma, bahse konu tarihsel süreç içerisinde Kürt ve Türk ilişkilerinin içerik ve etkilerine eğilmektedir. Bu minvalde Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilecek ve Kürt-Türk ilişkilerine dair genel bir çerçeve sunulmaya çalışılacaktır.

Kürt-Selçuklu İlişkileri

XI. yüzyılda Oğuz ve/ya Türkmen adıyla anılan boyların Orta Asya'nın batısına doğru başlattıkları göç hareketi sonucunda İran ve ardından Kürt aşiretlerinin yayıldıkları yerleri işgale başlamaları Kürtler ile Türkmenler arasında çatışma temelli bir gerilime yol açtı. Bu çerçevedeki ilk ciddi çatışmalar 1020-1021 yılında

[1] Doktora Öğrencisi, Tarih Bölümü, École Pratique des Hautes Études, Paris.

Hemedân'da meydana geldi. Bu dönemde Kürtler ve Büveyhilerin ortak harekâtıyla Türkmenler Hemedân'da yenilgiye uğratıldı.[2] Oğuzlar daha sonraları Azerbaycan hâkimi Ravvadi Kürt emiri Vehzûzan'ın hakimiyetindeki topraklara girdiler. Buraya gelen Oğuzların çevreye zararlarını engellemek için Emir Vehsûzân onları iyi karşılamıştır.[3] Ancak sonraki dönemlerde Oğuzların, Kürtlere yeniden saldırmaya devam etmeleri nedeniyle çatışmalar çıkmıştır. İbnü'l-Esir'e göre; Oğuzlar çok sayıda Kürt yerleşimini yağmalamış ve bu süreçte pek çok Kürt hayatını kaybetmiştir.[4] Kürt bölgesinde tutunamayacaklarını anlayan Oğuzlar, Maveraünnehir'e dönmüşlerdir. Burada 1040 yılında Selçuklu devletini kuran Türk kitleleri, Kürt coğrafyasına daha örgütlü ve Selçuklu sultanlarının sevk ve idaresinde daha sistematik bir şekilde yönelmişlerdir.

Söz konusu yöneliş, özellikle Kürtlerin yoğunluklu olarak yaşadıkları Aras ve Kura nehirleri arasındaki bölgelerin hareketlenmesine yol açmıştır. Selçuklular Kafkasya'yı işgal ettiklerinde Kürtler, bu bölgede Arran merkezli Şeddadiler ile Gence merkezli Ravvadiler adı altında iki müstakil siyasi idare altında yaşıyorlardı.[5] Selçukluların bu bölgeye yönelik seferleri sırasında Kürtlere ait birçok mıntıka Türkmenlerin kontrolüne girmiştir.[6] Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in topraklarını batı istikametinde genişletmesine paralel olarak 1054-1055 yılları arasında düzenlediği Azerbaycan seferleri sonucunda Kürtlerin en büyük siyasi organizasyonu olan Mervani devletinin alanına girdi.

Mervani devleti Selçuklular ile baş edemeyip onların siyasi üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalmıştır.[7] Bu süreçte Mervaniler, bazı askeri harekatlarda Selçuklulara destek vermişlerdir. Bu anlamda ilk desteği, Tuğrul Bey'in Bizanslıların elinde bulunan müstahkem Malazgirt kentine yönelik 1054 tarihli kuşatmasında görmekteyiz. Kürt Mervani devleti lideri Nasruddevle onun bu seferine destek vermek için bir grup asker göndermiş, fakat kış bastırdığı için bu kuşatmadan bir sonuç alınamamış ve Tuğrul Bey Azerbaycan'a dönmüştür.[8] 1071'deki Malazgirt savaşında yine Mervaniler Selçuklulara büyük destek verirler. Sıbt İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Devâdârî'nin eserlerinde Kürtlerin on bin kişilik bir güçle Selçuklulara

[2] İbnü'l-Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih*, c. VII, çev. Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy, Zülfikar Tüccar, Abdülkerim Özaydın, Yunus Apaydın, Abdullah Köse, *İslam Tarihi*, İstanbul: 2008, s. 582, 583.

[3] İbnü'l-Esir, *a.g.e*, c. VIII, s. 6

[4] İbnü'l-Esir, *a.g.e*, c. VIII, s. 10.

[5] Aristakes de Lasdiverd, *Histoire d'Arménie*, (Fran. Çev. Évariste Prud'homme), Paris: 1864, s.90–104, 107, 169–170; Urfalı Mateos, a.g.e, s.69–70, 149, 158, 279–280, 285; Stèphannos Orbèlian, *Histoire de la Siounia* (Neşr. M.Brosset), Saint-Pètersburg 1864, s.170; C.E.Bosworth, "Shaddadids", *EI²*, IX, s.169–170

[6] İbnü'l Esîr,a.g.e, c. IX, s.402–403, 405–406, 408, 411

[7] İbnü'l-Esîr, *a.g.e*, c. IX, 422; Ebu'l-Farac, a.g.e, c. I, s.304; İbn Kesîr, XII, s.59

[8] İbnü'l-Esîr, *a.g.e*, c. VIII, s. 169-170.

yardım ettikleri belirtilmektedir.[9] Bu olay tarihsel açıdan bir dönüm noktasını teşkil eder ve Malazgirt savaşından sonra bölgenin stratejik önemi artar. Kürtlerin Malazgirt'teki tarihsel ve stratejik desteğine rağmen, Sultan Melikşah'ın görevlendirdiği Fahruddevle b. Cüheyr komutasındaki Selçuklu ordusu 1083-1085 yılları arasında yürüttüğü geniş çaplı askeri harekâtla Mervânilerin hâkimiyetinde bulunan Diyar-ı Bekr bölgesinin tamamını ele geçirmek suretiyle Mervânoğulları hâkimiyetine son vermiştir.[10]

Bu sonuç, Kürtlerin Malazgirt'teki tutumu hakkında şu soruları beraberinde getirmektedir: Kürtlerin Selçuklulara Malazgirt savaşında sağladıkları yardım Kürtler açısından bir hata mıydı? Kürtler yardım etmeseydi Türkler savaşı kazanabilir miydi? Anadolu'nun kapılarını Kürtler mi Türklere açtı?

Malazgirt'e gelmeden önce Mervanilerin kontrolü dışındaki Kürt coğrafyasının neredeyse tamamı Selçukluların eline geçmişti.[11] 1050 yılına gelindiğindeyse, Mervaniler Selçuklulara tabiiyetini bildirmiş ve camilerinde hutbeyi Selçuklular adına okutuyorlardı.[12] Aynı dönemde İslam dünyası ile Hristiyan dünyası arasında bir üstünlük kapışması vardı. Bu iki dünya arasındaki kapışmada Mervaniler tercihini kendileri gibi Müslüman olan Selçuklulardan yana kullandılar. Öte yandan, Bizanslılar Mervani sınır topraklarına ara sıra saldırıyorlardı ve Mervaniler Bizanslılara karşı topraklarını garanti altına almak istiyordu. Bu da Mervanilerin tercihinde etkili olan başka bir nedendi. Askeri açıdan savaşı Bizans'a kaybettiren ana sebep ise Bizans ordusu içindeki çekişmeler ve ayrılıklar ile bağlantılı idi. Kürtler yardım etmese dahi Bizans'ın savaşı kaybetmesi çok yüksek bir ihtimaldi. Zira Bizans ordusu Malazgirt civarında gerçekleşen savaşa hazır değildi. Başka bir deyişle savaşın beklenmedik bir an ve yerde gerçekleşmesi, Bizans adına büyük taktiksel hatalara sebebiyet vermiştir. Savaş başladığında Malazgirt'in doğusundaki platoda bulunan Bizans ordusuna ait unsurların direktifleri yanlış anlayıp geri çekilmeleri, Selçukluların bu hataları kullanmayı başarmaları savaş alanındaki Bizans ordusunun yok olmasıyla neticelenmiştir.[13]

[9] İbnü'l-Devadari, Keznü'd-Dürer ve Cami'ü'l-Gurer, (Tah. Selahaddin Müneccid), c. VI, Kahire: 1380/1961, s. 393; Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Miratü'z-Zaman fi Tevarihü'l-Ayan*, (Tah. M.E. Hüseyin- K.M. Hırrat), c. XIX, Beyrut: 2013, s. 236.

[10] Her ne kadar Selçuklular Kürtlerin coğrafyasına girip Kürt devletlerini, hanedanlıklarını ve aşiret organizasyonlarını dağıtsa da bölgenin stratejik avantajlarından yararlanan Kürtleri tamamıyla zapturapt altına alamamıştır. Bunun bariz örneği 1122-1123 yılında Hakkâriyye ve Beşneviyye Kürtlerinin Musul ve el-Cezire bölgesine doğru yayılmalarıdır. Her ne kadar Selçuklular bu bölgelere seferler düzenleseler de Kürtler kısa sürede toparlanıp güçlenmişlerdir. İbnü'l-Esir, c. VIII, s. 306-317; A. Çevik, a.g.m, s. 139; S. Cöhce, a.g.m, s. 135.

[11] İbnü'l-Esir, c. VIII, s. 117, 118, 120, 125, 126, 129, 165, 166, 169, 173, 208.

[12] İbnü'l-Esir, c. VIII, s. 138; Müneccimbaşı, c. I, s. 17-18.

[13] Mikhael Attaleiates, *Tarih*, çev.Bilge Umar, İstanbul 2008, s. 153-168; Nikephoros Bryennios, *Tarihin*

XII. asrın sonlarına doğru el-Cezire bölgesine yayılan Türkmen kitleleri meskûn Kürtlerle başta iyi geçinmişlerse de kısa bir süre sonra aralarında kanlı çarpışmalar yaşanır. Türkmen-Kürt savaşı 1186–1187 yıllarında Zozan'dan başlayıp el-Cezire, Musul, Diyar-ı Bekr, Ahlat, Suriye, Şehrizûr, Azerbaycan, Ermenistan, Asurya, Mezopotamya, Suriye ve Kapadokya'ya kadar yayılır ve on yıl boyunca devam eder. İbnü'l-Esir'in "Türkmenlerle Kürtler arasında ilk defa böyle bir hadisenin meydana gelmiştir" dediği[14] bu süreçte her iki taraf da büyük kayıplar vermiştir.[15] Fakat Kürtlerin daha büyük kayıplar verdiğini kaynakların bize ulaştırdığı bilgilerden anlayabilmekteyiz. Nitekim dönemin Süryani tarihçilerinden Mihail mübalağalı da olsa, "Kürt ırkının Suriye ve Mezopotamya'da tamamen ortadan kalktığı"nı söyler.[16] Olayların uzun yıllar devam etmesi, gittikçe büyümesi ve yaygınlaşması üzerine Zengi emirlerinden Mücâhidüddin Kaymaz, Kürt ve Türkmen önderlerini bir araya toplayarak aralarında büyüyen bu olaya son verip barışı sağlamıştır.[17] Bununla birlikte dönemin farklı kaynakları, Türkmenlerin bölgeye yönelik göçünün yoğunlaşarak devam ettiğini kaydederler.[18]

XIII. yüzyıla kadar olan periyot için yapılacak genel değerlendirmede; Orta Asya'dan Maveraünnehir ve Horasan'a gelen Türklerin oradan da batıya doğru hareket etmeleri sonucu Kürtlerin yerleşik olarak bulundukları coğrafyalara giriş yaptıkları görülmektedir. Bahse konu Kürt coğrafyalarında Türki toplulukların mevcut dokuya zarar veren yıkıcı faaliyetlere girişmiş olmaları, Türkler ve Kürtler arasındaki ilişkileri şekillendiren ana dinamik olmuştur. Kürt coğrafyasının dağlık olması ve Kürtlerin direnişinden kaynaklı olarak ne Selçuklular ne de Selçukluların ardılları olan Türkmen beylikleri Kürdistan'da bir bütün olarak hakimiyet kuramamışlardır. Bu durum Timur, Akkoyunlu, Karakoyunlu, Safeviler devirlerinde de benzer şekilde devam etmiştir. XIV. yüzyıla, yani Osmanlı devrinin başlangıç yıllarına gelinceye kadar, Kürtler ile Türkler arasındaki etkileşimin çerçevesi bu temeller üzerinden biçimlenmiştir.

Özü, çev Bilge Umar, İstanbul 2008, s. 46-55; İonnes Zonaras, *Tarihin Özeti*, çev. Bilge Umar, İstanbul 2008, s. 131-138; Bundarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kıvameddin Burslan, Ankara 1999, s. 37-41; el-Hüseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçûkiyye*, çev. Necati Lügal, Ankara 1999, s. 32-35; el-Ravendî, *Kitâb-ı Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, çev Ahmet Ateş, I, Ankara 1999, s. 117; İbnü'l-Esir, X, s. 71-73; Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayinâmesi (92-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli, (1136-1162)*, çev. Hrant Andreasyan, Ankara 2000, s. 140-144.

[14] İbnü'l Esîr, *a.g.e*, XI, s. 410.

[15] Süryani Mihael, *Extrait de la Chronique, RHC-Documants Armenia*, I, Paris tz., s. 395-396; Süryani Mihael/ Langlois, s.349-350; Türkçe çev. Hrant Andresyan, *Vekayiname*, II, TTK Basılmamış Daktilo Eserler, s.275; İbnü'l Esîr, *a.g.e*, XI, s. 410; Bahaeddin İbn Şeddad, s.121; Ebû'l-Farac, *Ebû'l-Farac Tarihi*, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), II, Ankara: 1999, s. 439-440; Zehebî, XLI, s. 8-9.

[16] Süryani Mihail, c. I, s.395; Türkçe çev. C. II, s. 275

[17] İbnü'l Esir, *a.g.e*, c. IX, s.485-486.

[18] Vahram, *Vekayiname, RHC-Documants Armenia*, I, Paris tz., s. 510; Vartan, *Vekayiname, RHC-Documants Armenia*, I, Paris tz., s. 438; Sempad, *Vekayiname, RHC-Documants Armenia*, I, Paris tz., s. 628.

Kürt-Osmanlı İlişkileri

Selçukluların yıkılmasından sonra Batı Anadolu'da Osmanoğulları beyliği kuruldu. Osmanlılar yönlerini batıya (Bizans'a) çevirseler de, zaman içinde güçlenince doğuya da yönelerek hem doğu hem de batı siyasetlerini eş zamanlı yürüten bir toprak genişletme politikası güttüler. Bu politikanın yansımalarından biri, XV. yüzyılda cereyan eden Osmanlı-Timur çekişmesi idi. Timur ordusunu Kürdistan üzerinden sevk ederek Osmanlılara meydan okurken, Kürtler de kendi coğrafyalarına giren Timur'un ordusuna zarar vermişlerdir. Timur, Kürtlerin bu tutumu karşısında onları cezalandırmak için ordusunu yollar ve bu ordu çok sayıda Kürdü kılıçtan geçirir.[19] Kürtler ve Osmanlılar arasındaki ilk dolaylı etkileşim olarak görülebilecek bu hadise, esasen Kürdistan coğrafyasının büyük güçler arasında bir tampon bölge olmasına dair ilk örneklerden biridir. Yine XVI. yüzyılda Osmanlılar, Safeviler, Akkoyunlular ve Karakoyunlular arasında cereyan eden mücadelelerde de en çok Kürtler etkilendiler, zira mücadelelerin gerçekleştiği en büyük alanlardan biri Kürdistan idi.

Kürdistan'ın bölgesel güçler arasında bir tampon bölge olmasına dönük en kritik hadise ise Şii Safeviler ile Sünni Osmanlılar arasında sıkışan Kürtlerin iki taraftan birini seçme zorunluluğu ile yüzleşmesi sonucu gerçekleşmiştir. Bu çerçevede 11 Kürt beyi Safevi hükümdarı Şah İsmail'in huzuruna giderler, fakat Şah İsmail Kürt beylerini hapse attırır.[20] Aynı dönemde Safevilere yönelik Horasan'ın kuzeyinde bir Özbek tehlikesi[21] ortaya çıkınca ikisi hariç tüm Kürt beyleri serbest bırakılırlar.[22] Dönemin Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim ise kendisine rakip olarak gördüğü Şah İsmail'i ortadan kaldırmak ve Safevilerin topraklarını ele geçirmek için en iyi yolun Kürtler ile ittifak kurmaktan geçtiğini düşünür. Bu yüzden Akkoyunlu beyi Yakup'u Bitlis'in Kürt mollalarından İdris Bitlisi'ye yollayarak Kürt beylerinin kendi tarafında yer almaları için aracılık yapmasını ister. Bitlisi, Yavuz Sultan Selim'in teklifini kabul eder ve Kürt beylerinden söz aldıktan sonra Diyaeddin Ailesi'nden Muhammed Ağa Kelhoki ile birlikte İstanbul'a giderler.[23] 1514 yılında Osmanlı ile Kürt beyleri arasında bir anlaşma sağlanır. Bu antlaşma ile Osmanlılar Kürt coğrafyasını özerk olarak kabul eder.[24] İlk bakışta Kürt beyleri özelinde Kürdistan için olumlu bir intiba uyandıran bu anlaşma, aslında tarihsel açıdan istikrarsız bir ortaklığın başlangıcıydı.

[19] Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, çev: Necati Lugal, Ankara: 1987, s. 293-294.

[20] Muhammed Emin Zeki Beg, *Kürtler ve Kürdistan Tarihi*, Nûbihar Yayınları, İstanbul: 2015, s. 161.

[21] Sünni Özbek ve Türkmenlerin İran, dolayısıyla Safevi alanına doğru yönelişlerinin Osmanlıların etkisiyle gerçekleştiğini ileri süren bir çalışma için Bkz. Selim Temo, *Horasan Kürtleri*, Dara Yayınları, Amed : 2022, s. 171.

[22] Şerefhan, *Şerefname*, İstanbul: Hasat Yayınları, 1990, s. 290-294.

[23] Şerefhan, *Şerefname*, İstanbul: Hasat Yayınları, 1990, s. 480.

[24] Memed Emin Zeki Bey, *a.g.e*, s. 161-170.

Dolayısıyla İdris-i Bitlisi'nin Osmanlı ile yaptığı bu antlaşma bir çok soruyu akla getirmektedir: Kürdistan topraklarının zaman içerisinde kademeli olarak ilhak edilmesi ve bir Osmanlı sömürgesine dönüşmesinde İdris-i Bitlisi'nin rolü nedir? Bitlisi, güç ve ihtiras peşinde koşan biri miydi yoksa devrin koşullarını iyi değerlendiren bir siyasetçi mi? Bitlisi, Kürt aşiret konfederasyonlarını büyük ölçüde bir araya getirirken neden bir Kürt birliği değil de Osmanlılara bağlı bir Kürdistan parçası tahayyül etti?

İki farklı inanca/mezhebe sahip güçler arasında sıkışan Kürtler, nihayetinde tercihlerini ikisinden birinin lehine yapacaktı. Safevilerin Kürt beylerinin topraklarını kılıç zoruyla almaya hız vermesi, Kürtlerin önemli bir kısmı ile Sünni inançlı Osmanlılar arasında bir ittifak kurulmasına vesile olmuş ve bu yüzden Kürtler de İdris-i Bitlisi aracılığıyla tercihlerini Osmanlılardan yana kullanmıştır.[25] Fakat bu tercih Kürdistan'a özgü tarihsel istikrarsızlığın süreklileşmesine neden olmuştur. Bunun ilk yansıması, Safevi tehlikesini bertaraf etmesinin hemen akabinde, Osmanlı Devleti tarafından Kürdistan içlerindeki bazı Kürt yönetimlerinin ve topluluklarının ortadan kaldırılmasıdır. Bu girişimden bahseden Evliya Çelebi, Diyarbakır kalesinin "Selim Han fethi, Bıyıklı Mehmed Paşa eliyle, Molla İdris [İdris-i Bitlisi] yardımıyla", Osmanlı'nın eline geçtiğini yazar.[26] İdris-i Bitlisi her ne kadar devrin koşullarına göre tercihini yapsa da, bu antlaşma Kürtleri soykırım kıskacına sokarak Kürdistan'ı da işgale açık hale gelmiştir. Zira; en genel anlamıyla 1514 Çaldıran savaşı ile başlayan süreç, hem Osmanlıların hem de Safevilerin Kürt mîr ve aşiretlerini hizaya getirip bastırmasına zemin sunmuştur. Ayrıca, bu süreçle birlikte Osmanlılar merkezden yaptıkları beylerbeyi atamalarıyla Kürt aşiret ve beylerini birbirlerine karşı kullanma yoluna gitmişlerdir.[27]

Yavuz Sultan Selim ve Kürtler anlaşıp Safevileri yenilgiye uğratsalar da bu durum Safevi tehlikesini ortadan kaldırmadı. Safeviler ve Osmanlılar arasında süren mücadele, konularından biri de Bağdat'ın iki devlet arasında sürekli el değiştirmesidir. IV. Murad bu duruma son vermek amacıyla Bağdat seferine çıkar ve 1639 yılında Bağdat'ı ele geçirir.[28] Bu seferin sonuçları üzerinden yapılan görüşmelerde Osmanlılar ve Safeviler arasında Kasr-ı Şirin antlaşması imzalanır ve Kürdistan'ın bir bölümü bugünkü İran sınırları içinde kalır. Böylece Kürtler arasında ilk defa bir sınır örülür ve Kürdistan iki büyük güç arasında ikiye bölünür. Ancak bölünme, bu sürecin tek sonucu değildir. Sefer dönüşünde Diyarbekir'e

---

[25] M. Kalman, *Osmanlı-Kürt İlişkileri ve Sömürgecilik*, İstanbul: Med Yayıncılık, 1994, s. 8-10.

[26] Evliya Çelebi, a.g.e, 4. Kitap, c. I, s. 32.

[27] Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 4. Kitap, c. I, Haz: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 31-35, 80.

[28] Yunus Emre Konuk, *Sultan IV. Murad'ın Bağdat Seferi ve Kasr-ı Şirin*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Estitüsü, 2005.

gelen IV. Murad, devlete karşı bir iç tehdit olarak gördüğü bazı Kürt tarikat şeyhlerini ortadan kaldırır. İdam edilen isimlerden biri, Kürdistan'da büyük bir şöhrete ve etkiye sahip Nakşibendi tarikatına mensup Şeyh Mahmud Urmevi idi.[29] IV. Murad, daha sonra Kürdistan mîrleri üzerine de asker yollar. Bu beylerden biri Bitlis Beyi Abdal Xan'dır. Üstüne gönderilen Osmanlı birliklerine karşı koyamayan Abdal Xan'ın beylik merkezi Bitlis düşer. Abdal Xan yakalanıp sürgüne gönderilir. Serveti ve kütüphanesi Melek Ahmet Paşa tarafından yağma edilir. Daha sonra Melek Ahmet Paşa, Şengal'e kanlı bir sefer düzenleyip Êzdî Kürtleri kılıçtan geçirir. Aynı şekilde direnen bir çok Kürt aşiret reisi de yok edilir.[30] 1655 yılında Osmanlı Van çevresindeki yarı bağımsız Kürt beyliklerine yönelir. Yarı bağımsız Kürt beyliklerinin sınırları gittikçe daraltılır.

Osmanlı devletinin sözü edilen politikaları, zaman zaman Kürt isyanlarının çıkmasına sebep olur. 1702 yılında Süleymaniye ve Vaspurakan bölgesinde ayaklanan Kürtler, İran'daki Kürtler ile birleşmeye çalıştılar. Fakat Osmanlı bu isyanı şiddetle bastırdı. Kürtler devamlı Osmanlı politikaları altında ezilip durdular. 1815 yılında Van ve Beyazıt çevresindeki Kürtler ayaklandılar. Bu isyana İran Kürtleri ve Ermeniler de destek verdi. Kısa sürede isyan büyüdü. Osmanlı güneyden getirdiği kuvvetlerle bu isyanı bastırdı. 1820'de II. Mahmut döneminde bu kez Osmanlı-İran savaşı başladı. Bu savaş Kürdistan coğrafyasında devam etmiştir. Sonunda Osmanlı ile İran arasında Erzurum antlaşması yapılır. Bu antlaşmanın önemli bir maddesi konar göçer Kürt aşiretleriyle ilgilidir. Bu aşiretlerin sınır tanımadan dolaşmaları engellenir.[31]

Bundan sonra bazı ayaklanmalar olsa da Mîr Bedirxan İsyanı'na kadar hepsi küçük çaplı başkaldırılar olarak adlandırılabilir. Mîr Bedirxan isyanı, Osmanlı'yı en çok uğraştıran hareket olmuştur. Bu isyanın çıkış sebebi, Osmanlı devletinin Kürt mîrliklerine yönelik yürüttüğü baskıcı siyaset ile bağlantılı idi. Bahse konu olan Osmanlı politikalarına boyun eğmeyen Mîr Bedirxan, Cizre'yi merkez alarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Bağımsızlık ilanından önce Bedirxan Bey bütün Kürt beylikleri ve aşiretlerine adamlarını göndermiş, hatta düşmanı olan Hakkari emiri Nurullah Bey ile ilişkilerini düzeltmiştir. Müks (Bahçesaray) Beyi Mahmud Xan'ı tarafına çekerek Mardin ile İran arasındaki bütün bölgeyi denetimi altına almış ve Kürt aşiretlerinin çoğu Bedirxan Beyin vassalı olmuşlardır. Osmanlı devleti bu isyanı bastırarak Bedirxan Bey'i Girit'e sürgüne yollar, ülkesine bir daha dönemeyen Bedirxan Bey Şam'da ölür.[32]

[29] Martin Van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 53-85.

[30] Evliya Çelebi, a.g.e, 4. Kitap, c. I, s. 91-97, 280, 336, 4. Kitap, c. II, s. 547-553, 555; M. Kalman, *Osmanlı-Kürt İlişkileri ve Sömürgecilik*, İstanbul: Med Yayıncılık, 1994, s. 17.

[31] M. Kalman, *Osmanlı-Kürt İlişkileri ve Sömürgecilik*, İstanbul: Med Yayıncılık, 1994, s. 17, 89, 94.

[32] Osmanlı dönemi Kürt ve Türk ilişkilerine detaylı bakmak için bakınız. Sabahatin Kayhan, La déportation des Kurdes de 1836 à 1876 à l'époque de l'Empier Ottoman, sous la direction de Hamit

Mir Bedirhan isyanı bastırıldıktan sonra 19. yüzyılın ikinci yarısında önemli bir Kürt isyanı daha meydana geldi. O güne kadar çıkan diğer Kürt isyanlarından farklı olarak hem Osmanlı hem de İran devletlerine karşı bir siyasal faaliyet söz konusu idi ve yine isyan önderinin toplum içindeki nüfuzu ile bağlantılı olarak hem dini hem de milli bir isyandı. Bu isyanı başlatan kişi, Nakşibendi tarikatının Halidi kolunun şeyhlerinden Şeyh Ubeydullah Nehri idi. Şeyh Ubeydullah sadece Osmanlı Kürtleri için değil aynı zamanda İran Kürtleri için de muteber bir kişilikti. Şeyh Ubeydullah Kürt toplumunun lideri olarak kendi otoritesi altında bir devlet kurmak amacıyla 1879'da Osmanlı devletine karşı İmadiye'de ayaklanır, ancak isyan bastırılır ve amacına ulaşamaz. Şeyh Ubeydullah sultana sadakatini sunduğu için affedilir ve ayrıca bir cezai yaptırım ile karşılaşmaz. 1880 yılında İran devletinin Kürtlere yönelik baskıları sonucu Şeyh Ubeydullah bir ayaklanma daha başlatır. Fakat İran, isyana karşı Osmanlı-Rus-İngiliz dolaylı ortak kanaatleri ve yardımları sayesinde bu ayaklanmayı bastırır. Şeyh Ubeydullah ise yakalanarak Osmanlılar tarafından Hicaz'a sürgüne gönderilir ve yaşamı diğer bazı Kürt liderleri gibi sürgünde son bulur.[33]

Dolayısıyla denilebilir ki, Osmanlı devleti 16. yüzyılda Kürt beyleri ve mîrlerine tanıdığı idari hakları 17. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş ellerinden almaya başlamış, 18. yüzyılda Kürtlerin aleyhine olan durum daha da derinleştirmiş, 19. yüzyıla gelindiğinde ise daha önce tanınan hakların tamamını ellerinden alarak Kürt beyliklerini tümüyle ortadan kaldırmıştır. 20. yüzyılda, Osmanlı idaresinde geçen son yıllarda da başından beri istikrarsız bir zeminde gelişen bu ortaklık durumu pek değişmemiştir. Osmanlı dönemi Kürt-Türk ilişkileri son evresi, İttihat-Terakki'nin Türkçü devlet politikaları şekillenmiştir. Zaman içinde oluşan Kürt oluşumları, kurumları, dernekleri lağvedilip kapatıldı.

Kürt-Cumhuriyet İlişkileri

Osmanlı'nın son sultanlarından II. Abdülhamit'in kurmuş olduğu istibdat rejiminin zulmünden kurtulmak için bazı Kürt beyleri 1897'de gizli bir dernek kurdular. Bu derneğin yayın organı ise 1898'de Mithat Bedirhan tarafından Kahire'de yayımlanan *Kürdistan* gazetesi idi. II. Meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul'da bir araya gelen dönemin Kürt aydınları 1908 yılında Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti'ni kurdular. Bu cemiyetin baştaki amacı Kürtleri eğitim ve bilim alanında

---

Bozarslan, EHESS, 2017, Paris, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 203-215; M. Kalman, *Osmanlı-Kürt İlişkileri ve Sömürgecilik*, İstanbul: Med Yayıncılık, 1994, s. 112-124.

[33] Şeyh Ubeydullah Nehri İsyanı için bakınız: Ahmet Deniz, *Şeyh Ubeydullah Nehri'nin Siyasi Faaliyetleri*, Mardin Artuklu Üniversitesi basılmamış yüksek lisans tezi, Mardin: 2017, s. 29-191.

ilerletmekti.[34] Daha sonra İttihat Terakki Fırkası'nın Türkçü siyaseti baskın bir hale geldi. Örneğin, dönemin Osmanlı basınında Kürt ve Kürdistan terimlerinin kullanılmaması için çaba gösterdiler, Kürt diline saldırıp Kürtleri alenen aşağılayan yazılar yazmaya başladılar.[35] Bu tarz politikaların devam etmesinin bir sonucu olarak, Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti Kürtler'de milli duygular uyandırıp bağımsız bir Kürdistan kurmayı ilk hedef tayin etti.[36] Yine 1911-1914'te Bedirxan Ailesi'nin bazı mensupları bağımsızlık için Kürdistan'da faaliyetlerine başlamışlardı.[37]

1911 yılında yapılan İttihat Terakki'nin kongresinde Türkçülük ideolojileri daha da netleşirken, 1913'te yapılan Babıâli baskınıyla da muhalefet bir bütün olarak sindirilmiştir. İktidarı garantiye alındıktan sonra İttihat Terakki'nin yöneticileri imparatorluğun kalan bölgelerini elde tutmak için yeni yöntemler geliştirmek için çabaladılar. 1913-1918 yılları arasında birçok Kürt derneği kurulmasına rağmen baskı ve yasaklamalar sonucu kapatılmışlardı.[38] Dil ve kültür bakımından Türk egemenliğine dayalı bir sistem yaratmak için tehcir, iskân ve asimilasyon politikaları uyguladılar. Bu nedenle 1913 ile 1916 yılları arasında göç idaresi adı altında birçok kurum kurdular. Bir taraftan yerleşim birimlerinin adları değiştirilmeye başlanmış, diğer bir taraftan da zorla göç ettirme ve yeni iskânlarla da Kürdistan'ın demografik yapısı değiştirilmeye çalışılmıştı.[39] Bu vesileyle Kürtler küçük gruplara bölünecek Anadolu'nun ağırlıklı Türkçe konuşulan yerlerine yerleştirileceklerdi. Kürt kanaat önderleri ve şeyhlerinin kendi kitleleriyle irtibatlarının yasaklanacağı yerlere yerleştirilmelerine ilişkin düzenlemeler yapıldı. 1916-1917 yıllarında başlatılan göçertme ile Kürtlerin çoğu gidecekleri yerlere varamadan açlıktan, soğuktan ve hastalıktan ölmüşlerdi.[40] Öte yandan aynı süre zarfı içinde cereyan eden I. Dünya Savaşı sırasında Kürdistan coğrafyası Osmanlı, Rusya ve daha sonra 1917'de İngiltere için büyük bir savaş alanına dönüştü. Bu devletler arasındaki savaş alanının Kürdistan olması, ekonominin kötüleşmesi açlık ve hastalıkların başlamasından dolayı, Kürt toplumuna büyük zararlar verdi.[41]

I. Dünya Savaşı'nın bir sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu tarihe karışırken, onun temelleri üzerinden, yönetim şekli ayrı fakat politikaları aynı olan yeni bir devlet kuruldu. Türkiye Cumhuriyeti adı ile bu yeni devleti kuran Mustafa

[34] Malmîsanij, *Kürt Talebe-Hêvî Cemiyeti ilk Legal Kürt Öğrenci Derneği*, İstanbul: Avesta Yayınevi, 2002, s. 13-14.
[35] Malmîsanij, a.g.e, s. 16-17.
[36] Malmîsanij, a.g.e, s. 13-16.
[37] Malmîsanij, a.g.e, s. 21-24, 37,42.
[38] Malmîsanij, a.g.e, s. 23, 38-39.
[39] Malmîsanij, a.g.e, s. 20-24, 37,42.
[40] Amir Hassanpour, *Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil 1918-1985*, İstanbul: Avesta Yayınevi, 2005, s. 132.
[41] Amir Hassanpour, a.g.e, s. 132.

Kemal Atatürk ve ekibi de köken olarak İttihat Terakki'nin kadrolarıydılar. Cumhuriyetin kuruluşunda önceki dönemde özellikle Atatürk'ün Kürt aşiret reisleri ve kanaat önderleri ile görüşmeleri olmuştur.[42] Bu görüşmelerde Kürt kanaat önderleriyle Kürtlerin siyasi hakları ve Kürdistan'ın statüsü konusunda anlaşma sağlanmıştır. Fakat bu görüşmeler Kürtleri oyalama ve kandırma politikasının bir parçasıydı. Bunun bariz örneği Talat Paşa ve Mustafa Kemal arasındaki mektuplaşmalarda karşımıza çıkmaktadır. Burada Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşı olarak adlandırdığı harekât safhasını ikiye ayırdığını belirtir. Birincisi, barışa kadar takip olunacak hareket tarzı; ikincisi, barıştan sonraki tavır ve hareket. Bunların birbirinden farklı olduğunu dile getirerek sadece düşmanlarına karşı tek değil, doğrudan onlarla birlikte itilâf devletlerine ve özellikle İngilizlere karşı tebdir almak gerektiğini dile getirir. Bağımsızlıklarını kalıcı bir barışla sağladıktan sonra dahili husemalarıyla (düşmanlarıyla) karşı karşıya bulunacaklarını ekleyerek kuvvet ve nüfuzlarını korudukları takdirde bu zavallılara lâyık oldukları muameleyi yapacaklarından geri durmayacaklarını vurgulamaktadır.[43]

Bu durum, Cumhuriyetin kuruluş aşmasına destek veren ardından büyük katliamlara maruz kalan Kürt halkının son yüzyıllık serencamı ile birlikte düşünüldüğünde, akıllara bir çok soruyu getirmektedir: Mustafa Kemal, Kürtlerle ilgili olarak Türk devlet geleneğinin tarihsel-karakteristik özelliğini tekrar eden bir lider midir? Mustafa Kemal Kürtlerle ilişkisinde stratejik mi davranmıştır yoksa taktiksel amaçlar mı gütmüştür? Kürtlerin Mustafa Kemal yorumu, onun tekleştirme ve Batılılaşma politikasının hangi kısımlarıyla nasıl bağlantılar kurmaktadır?

Kuruluş aşamasını tamamlayıp güçlenen Cumhuriyet, Kürtlere verdiği özerklik statüsünün merkezinde olduğu sözleri askıya aldı. Cumhuriyet Kürtlere karşı tutumunda baskıcı ve sert politikalar izlerken, soykırım ve asimilasyon kıskacındaki Kürtlere de direnmekten başka bir yol bırakılmadı. Dolayısıyla sonradan Atatürk soyadını alan Mustafa Kemal'in Osmanlı-Kürt ilişkisinde, "devlet refleksi" olarak adlandırdığımız *ittifak kurma, sonrasında zayıflatma ve en sonunda ise boyun eğdirme* yaklaşımının devam ettiğini ileri sürebiliriz. Bu refleksin tekrarı, Kürtlerin kuruluşunda rol aldıkları Cumhuriyet'e karşı da isyan etmelerine yol açar. Bu isyan dizisinde Atatürk'ün Batılılaşma ve tekçi bir cumhuriyet kurma girişimine yönelik eski sistemi koruma, eşitlik ve özgürlük talep etme ve yok edilmeye karşı çıkma gibi çeşitli tepkileri görmek mümkündür.

[42] Ahmet Kahraman, *Kürt İsyanları*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, s. 38, 214-220; İkram İşler, *Zilan dosyası -1*, Ankara: Sitav Yayınları, 2015, s. 162-169; Faik Bulut, *Dersim Raporları*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2011, s. 44-45.

[43] İlhan Tekeli-Selim İlkin, "Kurtuluş Şavaşında Talat Paşa ile Mustafa Kemal'in Mektuplaşmaları", *Belleten* 44, no. 174, 1980,s. 326.

Ancak Kürtlerin Mustafa Kemal'e desteklerinin tümüyle bir güven ilişkisi içinde gerçekleştiğini ileri sürmek güçtür. Nitekim, ilk Kürt isyanı, Ankara Hükümeti'nin kurumsallaşmasından ve devletleşmesinden önce, 1921 yılında Koçgiri'de cereyan etti. İsyan, devlet tarafından hem düzenli ordu güçleri hem de Ermeni ve Pontus soykırımlarında yer alan ya da alacak olan çeteler eliyle bastırıldı.[44] Koçgiri İsyanı'ndan dört yıl sonra 1925 yılında Şeyh Said öncülüğünde ikinci isyan başladı. Kış aylarında patlak veren isyan kısa sürede büyüdü. İsyan Şeyh Said ve arkadaşlarının yakalanıp idam edilmesi ile kanlı bir şekilde bastırılmış oldu.[45] Şeyh Said isyanın hemen ardından 1926 ile 1930 yılları arasında İhsan Nuri öncülüğünde Ağrı Dağı ve çevresinde başlayan isyan dört yıl sürdü. Bu isyan büyüyüp geniş bir alana yayılınca devlet isyanı bastırmakta yetersiz kaldı ve Erciş'in Zilan bölgesinde büyük sivil katliamlar yaptı. Bu isyan Rusya ve İran'ın Türkiye'yi desteklemeleri sonucu bastırıldı.[46] İsyanın bastırılmasından yedi yıl sonra, 1937 yılında Dersim'de Seyid Rıza öncülüğünde devletin yönelimine karşılık (öz) savunma temelli bir direniş başladı. Seyid Rıza yakalanıp 15 Kasım 1937 yılında bazı isyancılarla birlikte idam edildi. Ancak tertele/katliam 1938 yılına kadar devam etti. Bu olayda da on binlerce sivil insan öldürülmüş ve çok sayıda insan Dersim'den göçertilmiştir.[47]

Sonuç

XI. yüzyılda karşılaşan Kürtler ve Türkler arasındaki ilişki, gerilimli bir zeminde başlamıştır. Neredeyse sürekli çatışmaya yol açan bu gerilim, söz konusu ilişkinin en "tipik" özelliklerinden biri olarak geleceğe de taşınmıştır. Tipik vurgusu ile kastedilen iki halk arasındaki etkileşimin seyridir; Selçuklular döneminde şekillenmeye başlayıp Osmanlılar döneminde devam etmiş, Cumhuriyet döneminde

---

[44] Koçgiri isyanıyla ilgili bakınız: M. Nuri Dersimi, *Hatıratım*, Haz: Mehmet Bayrak, Ankara: Öz-ge Yayınları, 1992, s. 110-112, 114-119, 179-180; M. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep: Ani Matbaası, 1952, s. 120-168; Faik Bulut, *Dersim Raporları*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2011, s. 127-154, 243; Osman Sebri, *Hatıralarım*, Ankara: Lis Yayınları, 2012, s. 8-10, 25-33; Ahmet Kahraman, *a.g.e*, s. 214-220.

[45] Şeyh Said isyanıyla ilgili bakınız: M. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep: Ani Matbaası, 1952, s. 173-186; *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları I*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992, s. 113-191; Ahmet Kahraman, *a.g.e*; s. 51- 139.

[46] Ağrı isyanıyla ilgili bakınız: İhsan Nuri Paşa, *Ağrı Dağı İsyanı*, İstanbul: Med Yayınları, 1992, s. 18-92; M. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep: Ani Matbaası, 1952, s. 247-252; *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları I.*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992, s. 229-234, 291-310; İkram İşler, *a.g.e*, s. 172-179, 260-453, 511-570; Ahmet Kahraman, *a.g.e*, 165-195.

[47] Dersim isyanıyla ilgili bakınız: M. Nuri Dêrsimi, *a.g.e*, s.181-184; M. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep: Ani Matbaası, 1952, s. 272-290; Faik Bulut, Dersim Raporları, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2011, s. 411-418, 422-508; *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları II*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992, s. 153-304; Ahmet Kahraman, *a.g.e*, 197- 299.

ise Kürtlerin toplumsal ve dilsel soykırım politikaları ile ortadan kaldırılması girişimine evrilmiştir. Tarihsel süreklilik için söz konusu ilişkisellik; Kürt iktidarlarının özerkliğinin kabulü, bu iktidarların yavaş yavaş ortadan kaldırması ve Kürtlerin siyasi ve idari alandan tümüyle silinmesi şeklinde tanımlanabilir.

Selçuklu İmparatorluğu, önce işbirliği, ardından da vassallaştırma politikasıyla Kürt iktidarlarını kendine bağlı ve bağımlı hale getirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu, doğuya yönelik genişleme politikasının başında Kürt beyliklerinin çoğu ile ittifak geliştirmiş, ancak zaman içinde zayıflattığı Kürt özerkliğini 19. yüzyıldan itibaren merkezileştirme politikası ile tamamen ortadan kaldırmıştır. Herhangi bir iktidardan yoksun kalan Kürtlerle karşılaşan Türkiye Cumhuriyeti, kurtuluş ve kuruluş döneminde Kürtlerle olumlu ve eşite yakın ilişki geliştirdikten sonra öncelleri diyebileceğimiz Selçukluların ve Osmanlıların devlet refleksini tekrar ederek en zayıf halde yakaladığı Kürtlerin ulusal varlıklarını yok etmeye girişmiştir. Bu tarihsel özetleme, 100. kuruluş yıl dönümünü kutlayan Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî söyleminde (hukuki bağlamı olmadan) kullanılan kardeşlik tabirinin, 1000 yılı bulan Kürt ve Türk ilişkilerinin tarihine uygun bir tanımlama olmadığını göstermektedir.

Kürtler ve Türkler arasındaki ilişkilerin tarihini özetlemek için kullanılacak sözcükler içinde barış sözcüğü, kendine en son sıralarda yer bulabilir. Türk iktidarlarının Kürtlere ilişkin politikalarında hak tanıma ve varlığa saygı duyma şeklindeki bir yaklaşımın içinde bulunduğuna dair pek az örnek gösterilebilir. Selçuklu ve Osmanlı gibi Türkiye devletinin de politikası, Kürtleri ya yok etmek ya da asimile etmeyi esas almıştır. Buna karşın Kürtlerin direnişi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bütün Kürdistan parçalarında farklı ilişkiler ve çelişkiler yaratarak devam etmektedir.

OSMANLI VE KÜRTLER/TÜRKİYE VE KÜRTLER: SİMBİYOTİK İLİŞKİNİN TARİHSEL ARKA PLANI

Sebahattin Topçuoğlu[1]

Osmanlı ve Kürtler

Türkler ile Kürtler arasındaki ilk karşılaşma veya toplumsal ilişki her ne kadar 1071 gibi çok daha eski bir tarihe dayandırılabilse de başlıkta belirtilen simbiyotik ilişkinin başlangıç tarihini burada 16. yüzyıl olarak belirleyeceğiz. 16. ve 20. yüzyıllar arasında Osmanlı – Kürt ilişkilerine bakıldığında özellikle her iki toplumun iktidar sahipleri arasındaki simbiyotik ilişkinin Yavuz Sultan Selim ile İdris-i Bitlisi arasındaki anlaşma sonucunda ortaya çıktığı anlaşılacaktır. Dönemin iki büyük imparatorluğu (Osmanlı – Safevi) arasında süren iktidar kavgasında İdris-i Bitlisi anlaşma sonucu Kürt aşiretlerini, Kürt mirleri önderliğinde Osmanlı Devleti'nin himayesine kazandırmıştır. Kürt aşiretlerin Osmanlı hegemonyasına kazandırılmasının altında bazı nesnel sebepler yatmaktadır. Bunlardan en önemlisi *din* faktörüdür. Bilindiği üzere Safeviler *Şii*, Osmanlılar ise İslam'ın *Sünni* mezhebindendirler. Kürtler de Sünni mezhebine mensup olmaları dolayısıyla bu karşılaşmada genelde Osmanlı'yı desteklemişler, çünkü dinsel açıdan *Şii* olan Safevilerle ortaklaşma imkanları daha azdı. Şah İsmail'in tavrı Sünnilere karşı sertti ve bu Kürtler tarafından yakından biliniyordu. Ayrıca Şah İsmail, Osmanlı'nın aksine âdem-i merkeziyetçiliği reddeden ve periferileri daha fazla merkezden yönetme anlayışına sahipti.[2]

---

[1] Dr., çalışma alanları arasında etnik sorunların çözümü, ulus-devlet, federalizm, adem-i merkeziyetçilik, özyönetim, azınlık haklarının korunması ve ulusların kendi kaderini tayin hakkı gibi konular bulunmaktadır.

[2] David McDowall, *Kürtler*, İstanbul: Avesta Yayınları, 1996; Yayla Mönch-Bucak, *Kurden, Alltag und Widerstand*, Bremen: Verlag Hochschule Bremen, 1992, p. 8.; Martin v. Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, p. 17–47; Nazdar Kendal, *Die Kurden unter der osmanischen Herrschaft/Türkisch Kurdistan*, Göttingen, Herausgegeben von Gerald Chaliand/Gesellschaft für bedrohte Völker, 1984, p. 44; Ekrem Cemil Paşa, *Kürdistan Kısa Tarihi*, İstanbul: Doz Yayınları, 1998, s.133-148;Kürtlerin Osmanlı'ya bağlı hareket etmelerinde önemli bir rol oynayan dini aidiyet duygusu, başka bir ifadeyle, ümmete ait olma duygusu günümüz Türk –Kürt ilişkilerinde de ayrıca önemli bir yere sahiptir.

Osmanlı açısından önemli olan Safevilere karşı savaşı kazanmak ve Safevilerin batıya doğru ilerlemesini engellemekti. Kürtler iki imparatorluk arasında önemli bir konuma sahipti. Bu tampon bölgenin coğrafi yapısından dolayı zaten merkezden yönetilmesi imparatorluklar açısından pek mümkün değildi. Bundan dolayı da yerel ve periferideki güçlerin merkez ile hareket etmeleri hayati bir öneme sahipti. İdris-i Bitlisi aracılığıyla yapılan söz konusu anlaşma sonucu Kürt aşiretleri büyük oranda Osmanlı Devleti'nin himayesine katılmış ve 1514 Çaldıran Savaşı'yla Osmanlı'nın bölgedeki tek güç olarak hakimiyet kurmasını sağlamıştır. Böylelikle Safeviler batıya ilerleyememiş ve Kürt topraklarının ve aşiretlerinin büyük bir bölümü Osmanlı Devleti'nin hakimiyetine dahil edilmiştir.[3]

Kürt aşiretlerinin desteğini alan Osmanlı, bunun karşılığında Kürtlere özerk bir siyasi/idari statü tanıdı. Bu şekilde tarihte ilk defa Kürtler, Kürt mirleri tarafından özerk bir siyasi yapıda yönetildiler. "Kürd Hükümeti" ve "Akrad Beyliği" olarak yönetilen bu prenslikler, Kürt aşiretlerini emirlikler çatısı altında toplamayı başarmıştı. Örneğin Baban, Hakkâri ve Behdinan Kürd hükümeti statüsüne sahip prensliklerdi. Osmanlı Devleti merkezden valiler atasa da Kürd hükümetleri ve Akrad beylikleri özerktiler. Kürt hükümetlerinin siyasi/idari statüsü Akrad beyliklerine göre daha güçlüydü. Akrad beyliklerinin Osmanlı'ya asker ve vergi verme mecburiyeti varken, Kürt hükümetleri bundan muaftılar. Ancak bu özerklik karşılığında Kürt mirlerinin Sultan'a sadakat yemini etmeleri ve sonuna kadar sadık kalmaları, ayrıca Safevileri desteklemeyeceklerine dair yemin etmeleri gerekiyordu.[4] Bu da süreç içinde Osmanlı ile Kürtler arasında ciddi bir simbiyotik ilişkinin ortaya çıkmasına yol açmıştır ve bunu birçok Kürt liderin tavrında görmek mümkündür.[5]

---

[3] Erhard Franz, *Kurden und Kurdentum*, Hamburg: Deutsches Orient Institut, 1986, p. 37-41; Yayla Mönch-Bucak, *Kurden, Alltag und Widerstand*, Bremen: Verlag Hochschule Bremen, 1992; Josef Matuz, *Das Osmanische Reich*, Darmstadt: Primus Verlag, 1996, p. 94-98; Martin Strohmeier, Lale Yalçın Heckmann, Die Kurden. *Geschichte,Politik, Kultur*, München: Beck Verlag, 2000, p. 66.

[4] Martin Strohmeier, Lale Yalçın Heckmann, Die Kurden. *Geschichte,Politik, Kultur*, München: Beck Verlag, 2000, p. 66; Erhard Franz, *Kurden und Kurdentum*, Hamburg: Deutsches Orient Institut, 1986, p. 37-41 Yayla Mönch-Bucak, *Kurden, Alltag und Widerstand*, Bremen: Verlag Hochschule Bremen, 1992, p.8-20; *Celalettin Kartal, Der Rechtsstatus der Kurden im Osmanischen Reich und in der modernen Türkei*, Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2001, p. 44; M. Emin Zeki, *Kürdistan Tarihi*, Istanbul, Beybun Yayınları, 1992, p.83; Hasan Uşak, *Kürdistan'da Aşiretşilik ve Milliyetçilik*, Istanbul: Aram Yayıncılık, 2005, s.76.

[5] Kürdistan tarihinde önemli şahsiyetler olan ve derin izler bırakan Bedirxan ve şeyh Ubeydullah'ın tavırlarına kısa bir göz atıldığında, Kürtlerin Osmanlı ile olan simbiyotik ilişkisi daha yakından anlaşılır. Sinan Hakan, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri*, İstanbul, Doz Yayınları, 2007, s.241-322; Edward W.C. Noel, *Kurdistan 1919 – Binbaşı Noel'in Günlüğü*,. İstanbul: Avesta Yayınları, 1999, s.92; Martin Strohmeier, Lale Yalçın Heckmann, Die Kurden. *Geschichte,Politik, Kultur*, München: Beck Verlag, 2000, p. 81.

17. ve 18. yüzyıllarda bir yandan Osmanlı'nın toprak kayıpları, ekonomik çıkmazlar ve Batı karşısında alınan ekonomik yenilgi, diğer yandan milliyetçilik çağında gayrimüslim azınlıkların imparatorluktan ayrılma isteği, Osmanlı İmparatorluğu'nu merkezileşme politikası izlemeye yöneltmiştir. Merkezileşme politikalarıyla birlikte Kürd hükümetleri ve Akrad beylikleri tek tek ortadan kaldırıldılar. Osmanlı'da bilhassa Kürtlere tanınan bu özerk siyasal/idari yapı, 19. yüzyılın ortalarında tamamen sona erdi. Yaklaşık olarak iki yüz yıl boyunca kendilerini özerk bir şekilde yönetebilen Kürtler, Osmanlı'nın merkezileşme projesiyle birlikte sahip oldukları imtiyazlı siyasi/idari statülerini kaybettiler. Her ne kadar Kürt mirleri Osmanlı'nın merkezileştirme projesine başkaldırdılarsa da bunda herhangi bir başarı elde edemediler. Fakat Kürt emirliklerin Osmanlı tarafından tamamen tasfiye edilmesi, Osmanlı ile Kürtler arasındaki simbiyotik ilişkinin sona ermesine yol açmadı. Her ne kadar Kürt emirlikleri ortadan kalkmış olsa da Osmanlı ile Kürtler arasındaki simbiyotik ilişki farklı boyutlarda devam etti.

Kürt emirliklerinin idari olarak tasfiye edilmesinden sonra Kürt toplumunda siyasi olarak bir boşluk ortaya çıktı. Mirlerden boşalan bu siyasi boşluğu 19. yüzyılın ortalarından itibaren siyaset sahnesine çıkan Kürt şeyhleri devraldı. Kürdistan'da tarihi eskiye dayanan şeyhlik kurumu, özellikle Kürt toplumunu yeniden organize edip kendi çatısı altında örgütlemeye çalıştı. Temel amacı kaybedilen özerklik statüsünün yeniden kazanmak olan şeyhler, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı ve daha sonra ilk yıllarında Türkiye Cumhuriyet devletlerine başkaldırdılar ama hiçbir başkaldırı kaybedilen özerkliğin yeniden tesis edilmesi ile sonuçlanmadı.

19. yüzyılın ortasından itibaren milliyetçilik akımları ve ulus-devlet inşası fikirleri Osmanlı'nın yavaş yavaş çöküşüne yol açtı. Osmanlı aydınlarının belli bir kesimi mevcut Osmanlı İmparatorluğu'nu yeni bir "Osmanlı ulusal kimliği'[6] üzerine inşa etmek istese de devletin Türk ulusal kimliği üzerine inşa edilmesi sürecini hızlandıran ve gelişen Türk milliyetçiliği fikri karşısında başarılı olamadılar. Böylelikle teorik olarak Osmanlı kimliğinden Türk ulusal kimliğine geçiş sürecinin tartışmaları da hız kazandı. Osmanlı'da ortaya çıkışına Türk milliyetçiliğine özellikle Balkan ve Rusya kökenli milliyetçilerin yanı sıra, örneğin Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Ziya Gökalp gibi Turancı ideologlar damgalarını vurdular ki

[6] Bu bağlamda dönemin siyasal tartışmalarına damgasını vuran ve Liberaller ve İttihatçılar olarak tanımlanan iki grubun (Prens Sabahattin ve Ahmet Rıza) siyasi fikirleri için Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895–1905*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s.117-304; M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s.195-205; David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, 1876-1908*, İstanbul: Kervan Yayınları, 1979, s.9; Feroz Ahmad, *Ittihatçılıktan Kemalizme*, S.10 vd. İstanbul, 1996 Kaynak Yayınları.

bu, Türk milliyetçiliğinin etnik, ırkçı ve Turancı temeller üzerine şekillenmesine[7] ve 1930'lı yıllarda 'Güneş Dil Teorisi' ve 'Türk Tarih Tezi'[8] gibi tamamen ırkçı olan tezlerin öne sürülmesine yol açtı.

Osmanlı ulusal kimliğinin oluşturulamaması ve Türk ulusal kimliğinin etnik ve ırka dayalı bir şekilde gelişmesi sonucu Kürt entelijansiyasının Osmanlı kimliğinden uzaklaşmasına ve Kürt ulusal kimliğinin geliştirilmesi için çaba göstermesine yol açtı.[9] Bu açıdan Kürt milliyetçiliği de tarih sahnesine Türk milliyetçiliği gibi gecikmeli olarak çıktı. Fakat 20. yüzyılın ilk çeyreğinde hayat bulan Kürt milliyetçiliğinin temel sorunu, aydın kesimin Kürdistan dışında olması ve yerelde ulusal duyguların henüz ciddi şekilde gelişmemiş olmasıydı. Dönemin siyasi ruhuna göre genellikle İstanbul, Paris, Kahire, Cenevre, Londra gibi büyük şehirlerde yürütülen milliyetçi çalışmalar ve faaliyetlerin, yerelde yaşayan Kürtler açısından çok karşılığı yoktu, çünkü genellikle aşiretler halinde örgütlenmiş Kürtler için bu tür milliyetçi söylemler pek bir şey ifade etmiyordu, ayrıca bu büyük şehirlerin yerel halkın yaşadığı yerlere çok uzak olması ve dönemin koşullarına göre iletişim imkânın pek mümkün olmaması ciddi bir dezavantajdı.

Bu bakımdan, Sevr Anlaşması, her ne kadar tam bir kendi kaderini tayin hakkı için gerekli koşulları sağlamasa da ve çok sınırlı bir alanda kendi kendilerini yönetme imkânı çok dar bir bölgeyi kapsasa da dönemin gerçek koşulları ve yapısal sorunları göz önüne alındığında Kürtler açısından ciddi bir ulusal kopuş ihtimali çok düşüktü. Kürtlerin genel olarak yereldeki toplumsal örgütlenme biçimleri, aydınlarının genelde ülke dışında olmaları, toplumun ulus ideali için mobilize olamaması, uluslararası siyasi dengelerin Kürtlerin aleyhine olması gibi yapısal ve dönemsel sorunlar nedeniyle ve cumhuriyetin kuruluşuna kadar yaklaşık olarak 400 yıl boyunca farklı şekillerde süren simbiyotik ilişkinin de etkisiyle Kürtler, ulusların kendi kaderini tayin ettiği bir çağda kendi kaderini tayin edemediler. Bu da Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte, bugün Kürt sorunu olarak adlandırılan sorunun ulus-devlet bağlamında yeniden ortaya çıkmasına ve nitel olarak Osmanlı/Kürt ilişkisinden Türk/Kürt ilişkisine geçişin başlangıcı oldu.

Cumhuriyet ve Kürtler

Cumhuriyet, yeni kurulan ulus-devlet bünyesinde Türklere yeni bir devlet, yeni bir ulus, yeni bir toplum inşa etme imkânı sunarken Kürtlere yeni kurulan ulus-

[7] A. Gün Soysal, *Rusya Kökenli Aydınların Cumhuriyet Dönemi Türk Milliyetçiliğinin İnşasına Katkısı*, Istanbul: İletişim Yayınları, 2003, s. 483-514; Naif Bezwan, *Türkei und Europa. Die Staatsdoktrin der Türkischen Republik, ihre Aufnahme in die EU und die kurdische Nationalfrage*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 2008, S.107-119;.

[8] İsmail Beşikçi, *Türk Tarih Tezi – Güneş Dil Teorisi ve Kürt Sorunu.* Ankara: Komal Yayınları, 1977.

[9] Hamit Bozarslan, *Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003, s.841–870; Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheik Said Rebellion, 1880–1925*, Austin, The University of Texas Press, 1989, p.15–25.

devlet içinde erime ve asimile olma dışında fazla bir şans tanımadı. Bu açıdan Cumhuriyetin geleceğe ilişkin temel hedefi, heterojen bir toplumu klasik ulus-devlet anlayışı çerçevesinde homojenleştirmekti. Farklı dil, din, kültür ve etnik farklılıkları bünyesinde barındıran Osmanlı'dan geriye fazla bir iz kalmasını istemeyen cumhuriyet sistemi, geçmişe ait olan çok dinlilik, çok kültürlülük, çok milletlilik gibi toplumsal olguları hafızasından silmeye çalışıp dönemin siyasi ruhuna göre yeni bir ulus yaratmak istedi. Bunu da özellikle radikal bir homojenleştirme projesiyle hayata geçirmeyi uygun gördü. Her ne kadar yeni kurulan devlet bünyesinde farklı dini ve nüfus olarak küçük etnik gruplar olsa da cumhuriyet sisteminin ana hedefi hem nüfus olarak büyük hem de bin yıldır belirli bir toprak üzerinde yaşayan Kürtler oldu. Bu anlamda Kemalist devlet sisteminin izlediği temel siyaset, Kürt meselesini kökten yok etmek ve süreç içinde geriye kalan Kürtleri de yeni yaratılacak Türk ulusu içinde asimile etmek şeklinde vücut buldu.

Özellikle 1930'lu yılların sonuna kadar yaşanan siyasi gelişmelere bakıldığında, Kemalist devlet sisteminin Kürdistan'da mutlak iktidarını kurmaya ve tekrarlanmayacak bir şekilde Kürt 'sorununu' ortadan kaldırmaya çalıştığı bir dönem olduğu görülmektedir. Takrir-i Sükûn Kanunu, Umumi Müfettişlikler, İskân Kanunu ve Tunceli İdaresi Hakkında Kanun gibi ırkçı ve homojenleştirmeye yönelik yasalar[10], yeni kurulan Cumhuriyetin Kürt meselesini nasıl algıladığını ve sistematik sürgün, imha, asimilasyon gibi uygulamalarla Kürtleri nasıl bir geleceğin beklediğini en başından göstermiş oldu.

Her ne kadar Kürtler içerisinde ciddi bir kesim Mustafa Kemal'e destek olmuş ve Cumhuriyet'i birlikte kurduklarına ve bunun karşılığında özerklik elde edeceklerine inanmış olsalar da yeni kurulan devlette herhangi bir hak ve hukuka sahip olamayacaklarını ve nitel olarak Osmanlı'dan çok farklı bir devlet yönetimiyle karşı karşıya olduklarını algılamaları Kürtler açısından çok uzun sürmedi. Bu açıdan, 1925 Şeyh Said Ayaklanması'nı[11] bu arka planı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. 1925'te yaşanan ayaklanma, Kürtler tarafından Cumhuriyet'e verilen ilk büyük toplumsal ve siyasi tepkiydi. Kısacası, bunun nedeni söz konusu simbiyotik ilişkinin tarihsel kökleriyle ilgiliydi. Kürtler açısından bakıldığında,

[10] İsmail Göldaş, *Takrir-i Sükûn Görüşmeleri, İstanbul*: Belge Yayınları, 1997; Cemil Koçak, *Umumi Müfettişlikler (1927–1952)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003; Hans-Lukas Kieser, *Der Verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938*, Zürich: Chronos Verlag, 2000 p. 412.

[11] Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheik Said Rebellion, 1880–1925*, Austin, The University of Texas Press, 1989; Martin v. Bruinessen, *Agha, Scheich und Staat*, Berlin: Verl. Edition Parabolis, 2003, p. 541–619.

yeni devlet elitiyle artık herhangi bir simbiyotik ve harmonik bir ilişkinin kurulamayacağı anlaşılmıştı.

Dolayısıyla 1925-1938 arası dönemin temel özelliği, bir yandan Cumhuriyetin tek ulus yaratmak için toplumu homojenleştirmeye çabaladığı, diğer yandan Kürtlerin buna karşı başkaldırdıkları bir dönem olarak görülür; 1925 Şeyh Said Ayaklanması ve 1927/1930[12] Ağrı Başkaldırıları buna örnek olarak gösterilebilir. Her ne kadar 1937/1938'de Dersim'de yaşananlar Cumhuriyete karşı bir ayaklanma olarak gösterilse de, aslında yukarıda bahsi geçen iki ayaklanmadan farklı olarak Kemalist devlet sistemi tarafından tasarlanan ve temel amacı Dersim bölgesini tamamen kendi iktidarı altına almaya yönelik bir projeydi.[13] Kürdistan'daki tüm ayaklanmaların bastırıldığı ve son Kürt bölgesi olarak Dersim'in kalmış olması, devletin gözünde homojenleştirme projesinin önünde ciddi bir sorundu ve devletin gözüyle 'radikal bir şekilde yok edilmesi gereken bir *çıban*' idi. Bu açıdan Dersim'de yaşananlar, sivil bir halka karşı gerçekleştirilen sistematik toplu öldürmeler ve kitlesel sürgün gibi olaylardan dolayı '*soykırım*' olarak tanımlanmaktadır.[14] Belirtilen zaman dilimi içinde meydana gelen başkaldırıların sadece '*tedip ve tenkil*' yoluyla kontrol altına alınması gerektiği, devletin temel amacıydı. Devletin bu hedefe büyük oranda ulaştığını belirtmek gerekir. Çünkü özellikle 1938-1959 zaman dilimine bakıldığında, Kürtler tarafından herhangi bir başkaldırının ve siyasi faaliyetin olmadığı, devletin Kürdistan'ı kontrol altına aldığı bir dönem olarak görülür.

Türkiye'de tek partili dönemden çok partili döneme geçiş ile Cumhuriyeti özellikle meşgul eden konulardan biri de Kürtlerin Türkiye'nin siyasi sistemine nasıl entegre edileceği meselesiydi. Cumhuriyet, bir yandan modernliği ve laikliği savunurken, diğer yandan da Kürdistan'da hala güçlü olan bazı gelenekçi ve aşiretçi güçlerle iş birliği yaparak bu güçlerin temsilcilerini Türk partilerin seçim listelerinden milletvekili olarak meclise sokmayı hedeflemişti.[15] Fakat meclise se-

[12] Rohat Alakom, *Hoybun Örgütü ve Ağrı Ayaklanması*, İstanbul: Avesta Yayınları, 1998; Zınar Silopi (Kadri Cemil Paşa), *Doza Kurdistan*. Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1991; Nuri Dersimi, *Hatıralarım*. Ankara, Öz-Ge Yayınları, 1992; Nureddin Zaza, *Bir Kürt Olarak Yaşamım*. Stockholm: Mezopotamya Verlag, 1993.

[13] İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*. Bonn: Weşanen Rewşen, 1991; Ahmet Kahraman, *Kürt İsyanları/Tedip ve Tenkil*. Köln: Mesopotamien Verlag und Vertrieb GmbH, 2001.

[14] Haydar Işık, Die Vernichtung von Dersim. Münster, 2002 Unrast Verlag;; Naif Bezwan, *Türkei und Europa. Die Staatsdoktrin der Türkischen Republik, ihre Aufnahme in die EU und die kurdische Nationalfrage*, Baden-Baden: Nomos Verlag, 2008, p.278; Hans-Lukas Kieser, *Der Verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938*, Zürich: Chronos Verlag, 2000 p. 411.

[15] Nader Entessar, *Kurdish Ethnonationalism*, Boulder: Lynn Rienner Publishers, 1992, p. 87: Henri J. Barkey/Graham E. Fuller, *Turkey's Kurdish Question*, New York: Rowman & Littlefield, 1998, p.14.

çilen bu temsilcilerin Kürt toplumu adına hiçbir ulusal sosyal, ekonomik ve siyasal talebi yoktu. Bu tür talepler, özellikle 1960'lı yıllardan sonra ortaya çıkan Kürt parti ve örgütlerinin talepleriydi.[16] Bu durum Kürt toplumunda iki farklı akımın ortaya çıkmasına yol açtı: Bir yanda şu ya da bu şekilde devlet ile iyi anlaşan, iç içe olan ve devletin yereldeki gücünün garantörü olan Kürt kesimi, diğer yandan ise Kürt toplumunun ulusal haklarını talep eden parti ve örgütler ile bunların temsilcileri. Birinci akım devletin imtiyazlarından yararlanırken, ikinci akımın siyasi geleneğini sürdüren Kürt partileri şimdiye kadar devletin sürekli baskısına maruz kaldı.[17]

Fakat tüm baskılara rağmen 1960'lı yıllardan günümüze kadar devam eden kesintisiz siyasal mücadele, aynı zamanda Kürt toplumunda ciddi bir değişim-dönüşüme yol açtı. Başka bir ifadeyle, Kürt toplumsal yapısında nitel anlamda bir değişiklik meydana geldi. Söz konusu değişim, geçmişte daha çok aşiret yapısı üzerinden örgütlenen ve siyasi mücadelesini mirler ve şeyhler gibi liderler üzerinden yürüten Kürtlerin, bilhassa 1960'lı yıllardan itibaren mücadele ve örgütlenme biçimini büyük ölçüde aşiret dışı örgütlenmeye bırakması ve modern anlamda ulusal talepleri dile getiren parti ve örgütler yer almalarıyla ilgilidir.

Yukarıda bahsedilen değişim-dönüşümün yanı sıra, Kürtlerin özellikle 20. yüzyılın ortalarından itibaren ülkenin batısındaki ve güneyindeki şehirlere/metropollere yoğun bir şekilde göç etmiş olmaları ve bugün bu bölgelerde önemli bir nüfusa sahip olmaları, ülkenin genel siyasi dengelerini etkileyebilecek bir faktör olmakla birlikte, toplumsal çatışma riski de taşımaktadır. Cumhuriyet sisteminin Kürtler ile ilgili karşılaştığı temel sorunlardan biri de bu olsa gerek; zira kuruluşundan itibaren temel hedefi homojenlik projesi çerçevesinde Kürtlerin asimile edilmesi olan cumhuriyet sistemi, bugün Kürtlerin bir yandan kendi yaşadıkları bölgelerde nüfusunu koruyarak *de facto* siyasi güç olmaları ve diğer yandan da Türkiye'nin batısında siyasi dengeleri değiştirebilecek oy potansiyeline sahip olmaları gerçeğiyle karşı karşıya.

[16] 1959 yılında 49'lar olayı ile filizlenmeye başlayan, 1961'de TİP ve 1969'da DDKO ilerleyen Kürt ulusal hareketinin talepleri için Ömer Taşpınar, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey. Kemalist Identity in Transition*, Routledge, 2005, p. 90. Ayrıca bu bağlamda , 'Doğu Mitingleri 'çerçevesinde dile getirilen talepler için: İsmail Beşikçi, *Doğu Mitinglerinin Analizi – 1967*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 1992, 15. Fakat1960'lı yılların liberal ortamı yerini 1970'lerde radikal bir siyasal döneme bıraktı ve Kürtler için siyasi talepler daha çok illegal faaliyet yürüten ve aynı zamanda PKK gibi silahlı mücadeleyi savunan örgütlerin ortaya çıkmasına yol açtı.

[17] Burada özellikle 1990'lı yıllarda HEP, DEP, HADEP, DTP başlayan ve şu an HDP ile devam eden siyasal hareket kastedilmektedir.

Sonuç

Cumhuriyet sistemi Kürtleri süreç içinde ne tam olarak yok edip eritebildi ne de asimile edebildi ve bu da Cumhuriyet sisteminin Kürt meselesi konusunda er veya geç bir çözüm üretmeye zorluyor. Geride kalan son yüz yıl içinde Cumhuriyet, bu sorunun hangi şekilde çözüme kavuşabileceğine dair fikir üretip dünyadaki örneklerden yararlanmak yerine, sürekli kendine özgü argümanlar ve söylemler üreterek meselenin özünü, yani ulusal boyutunu, 'ret ve inkâr' etti.[18] Her ne kadar artık 'ret ve inkâr' veya 'Kürt yoktur' gibi söylemlerden vazgeçilmiş olsa da güncel olarak mesele daha çok 'bölgesel geri kalmışlık', 'terör' gibi meselenin özünü çarpıtan söylemlerle ifade edilmektedir.

İkinci bir yüzyıla girerken Cumhuriyet, Kürt meselesinde nasıl bir siyaset izleyecek? Temel soru bu olsa gerek. Şimdilik Cumhuriyetin mevcut siyasetinden geri adım atmayacağı ve meseleyi zaman içerisinde asimilasyon yoluyla veya şartlar uygun olduğunda askeri araçlarla çözebileceğini düşündüğü görülüyor. Bu da konumuz açısından ele alındığında, son yüzyılda Türkler ve Kürtler arasında ciddi şekilde darbe alan simbiyotik ilişkinin günümüzün koşullarına göre yeniden şekillenmesini engelliyor. Fakat simbiyotik ilişkinin devam etmesi her iki toplumun da eşit haklara sahip olmasıyla mümkündür. Bu da sadece bazı kültürel hakların verilmesiyle değil, aksine içinde bulunduğumuz yüzyılın ruhuna uygun yeni bir hukuksal, toplumsal ve siyasal sözleşmeyle sağlanabilir.

---

[18] 'Ret ve inkâr' bağlamında meselenin tarihsel arka boyutu ve Cumhuriyet dönemi için bkz. Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003; Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa. Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

OSMANLI'DAN CUMHURİYET'E KÜRT AŞİRETLERİ VE DEVLET İLİŞKİLERİNE PANORAMİK BİR BAKIŞ

Tuncay Şur[1]
Yalçın Çakmak[2]

Giriş

Çeşitli dinamiklerin etkisiyle, *dışarı* ya da *öteki*yle ilişkisine göre şekillenen, daha çok kandaşlık odaklı (kimileyin dışarıdan sığınmaya da açık olup), kendi ekonomi-politiğine sahip siyasal bir inşa olarak "aşiret" olgusu, Kürt toplumunda geçmişten günümüze dinamik bir sürekliliğe sahip oldu. Bu bakımdan, özellikle bir dizi tarihsel bağlam dikkate alındığında, "Kürtlerin, aşiretler olmadan düşünülemeyeceğini" iddia etmek oldukça mümkündür.[3] Tabiî, mezkûr olgunun bilhassa Türkiye ve Ortadoğu bağlamında farklı milletlere (Türkmen, Arap aşiretleri gibi) özgü, tarihsel bir seyrinin olduğunu da unutmamak gerekir ki en azından söz konusu diğer gruplara dair gerçekleştirilecek bir analiz bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

Bugün, aşiret olgusuna yönelik takınılan bir takım pozitivist-modern ideolojik yaklaşımlar, realitenin hem cârî hem de tarihsel bağlamına normatif bir bakış açısıyla, negatif bir anlam yükledikleri için "anlaşılmazlığına" özellikle "katkı" sunmaktadır. Bu anlayışa göre "aşiret" ya da "aşiretçilik" ana hatlarıyla modern dışı, feodal ve "gericidir" Bahse konu genel anlatının spesifik düzeydeki yansıması da henüz Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren Kürtlere yönelen ayrımcılığın tavan yaptığı çıplak şiddete (Koçgiri, Koç Uşağı, Ağrı, Dersim katliamları bunların

[1] Doktora öğrencisi, EHESS-Paris Siyaset Bilimi
[2] Doç. Dr. Munzur Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi
[3] Bu açıdan Kürtler için aşiretin tarihsel önemine işaret eden şu değerlendirmeler önemlidir: "Kürt emirlikleri, yerel hânedanlarca yönetilen ve kendi iç düzenlerini sürdüren aşiret konfederasyonları halindeydi... Mîr denilen hânedan ailesinin aşiretler üzerinde tam bir yetki sahibi olmadığı ve daha ziyade aşiretler arasındaki denetim ve dengeyi sağladığı emirlik yapısı, aşiret ile basit devlet yapısı arasındaki bir aşama özelliği gösteriyordu." İbrahim Özcoşar, "Kürtler," *TDVİA*, Ek-2. Cilt, 2019, s. 119.

belli başlılarındandır) değin uzanır. Yeni rejimin devraldığı toplum mühendisliği perspektifinden, Kürtlerin içinde bulunduğu feodal aşiret yapısının temel unsurları ortadan kaldırılınca, bu halkın Türkiye Cumhuriyeti'ne eklemlenme süreci daha da kolaylaşacaktı.[4] Fakat en azından tarih bize bunun böyle olmadığını gösterdiği gibi, devletin de ilerleyen yıllarda, erken dönemki siyasetinin hilafına, bu aşiretlerin bazıları ile yer yer "iş tutmak için" hareket ettiğini göstermektedir.

Kürt aşiretlerine yönelik günümüzün zaviyesinden gerçekleşen yanlı bakış açılarına koşut, -bu yazı içerisinde de tenkit edilecek- totallikle malûl birkaç metodolojik yanılgıya da işaret edilmeli. Tümü birbiriyle ilişkili bu hususların ilki, Kürt aşiretlerinin bilhassa Osmanlı Devleti ile başlayan ilişkilerinin tarih boyunca değişmez bir istikamette ilerlediğidir. İkincisi, yine ilkiyle ilintili olarak Kürtlerin, Osmanlı aklı karşısında, iradeden yoksun bir "nesne" olarak resmedilmesidir. Bununla adeta, öznellikleri ve kendi iç dinamiklerinden arındırılmış, tarih boyunca Osmanlı tabiiyetine mutlak bir itaat sergiledikleri düşünülür ki çalışmamızda tam olarak bunun aksi ileri sürülmektedir.[5] Diğer bir yanılgı da günümüzde Kürtlere dair yanlışlığı su götürmez ön yargılarla, tarihlerinin hatalı bir retrospektif bakışla okunmasıdır. Bu ise daha çok, çağımızın kimlik siyasetinden hareketle kurgulanan yanılgılardan hareketle öteki olarak konumlandırılan Kürtlere giydirilmek istenen tarihsel bir elbisedir. Oysaki ne Kürtler tarihlerinde bu elbiseyi giydi ne de şimdi giymek istemektedir. Son olarak da Kürtlerin yine tarih boyunca sahip oldukları inançsal çeşitlilik de (Sünnî Hanefilik ve Şafiîlikle beraber, Ezidilik, Kızılbaşlık, Ehl-i Hak, Kakaîlik, Nasturîlik gibi) bile-isteyerek dar bir kalıp üzerinden ifade edilmekte yahut görmezden gelinmektedir.

Buradan hareketle söz konusu kategorik yanılgıları Kürt aşiretleri nezdinde izaha girişebiliriz. Tabiî buna geçmeden evvel şu gerçeği ifade etmekte de fayda var: Metin boyunca "Kürtlerin siyasal otoritelerle temasları" bağlamında ifade bulan vurgularımız (modern dönem Kürt entelijansıyasının faaliyetleri ve kısmen de Cumhuriyet'in bir döneminden sonrası hariçte tutulmak koşuluyla), aşiret olgusundan bağımsız değerlendirilemez. Çünkü Kürtler için -hele ki Osmanlı döneminde- bugün ifade bulan büyük anlatıların kaçırdıklarından farklı olarak, aşiret mefhumu hem kendi toplumsal hem de diğer topluluklar ve devletlerle ilişkilerinde temel bir unsurdu. Dolayısıyla lehte-aleyhte Osmanlı ya da bir başka devletle ilişki kuran Kürt bey veya mirleri de aşiret veya aşiretler birlikteliği olan fe-

---

[4] Zafer Toprak, "Cumhuriyet Bürokrasisi ve Toplum Mühendisliği", *Dersim Harekâtı ve Cumhuriyet Bürokrasisi (1936-1950)* içinde, Tuba Akekmekçi-Muazzez Pervan (der.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. ix-xxviii.

[5] Bu hususta bkz., Tuncay Şur, Yalçın Çakmak, *Aktör, Müttefik, Şakî: Kürt Aşiretleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.

derasyon ve konfederasyonlara dayalı bir meşruiyete sahip olup, bu dinamik dışında değerlendirilemez. Çünkü onlara tüm gücünü veren Kürtler içindeki bu aşiret örgütlenmesiydi.

Bu makalede, oldukça uzun bir zaman aralığını kapsayan ve elbette ki sadece bu makalenin hudutları ve muhtevasıyla da sınırlandırılamayacak, Kürt aşiretleriyle iki devlet arasındaki ilişkilerin seyrine dair panoramik bir sunum yapılması hedeflenmektedir. Çok katmanlı bu ilişki, imparatorlukla tanışmadan başlayarak Cumhuriyet'in ilk yüz yılına kadar devam eden oldukça geniş bir periyodu içerecektir.

16. ve 19. Yüzyıllar Arasında Osmanlı ve Kürtler

Kürdistan, bugünkü resmî anlatı ve bir takım "alerjilerin" ötesinde, bizzat Osmanlı Devleti'nin de zikrettiği ve resmî statü ile tanıdığı bir coğrafya oldu.[6] O nedenle Osmanlı sultanları elkâblarında Kürdistan'ın hâkimi olduklarına yer verdiler. Mezkûr coğrafyanın sınırlarına dair en detaylı malumatı sunan Şemseddin Sami'nin 19. yüzyılın son yıllarında da belirttiği gibi Kürdistan, adını, burada yaşayan Kürt kavminden alıp, topraklarının büyük kısmı Osmanlı hükümranlığında, diğer kesimiyse İran'da kalmıştır.[7] Ama bilhassa I. Süleyman (Kanuni Sultan Süleyman) döneminde Kürdistan coğrafyasının neredeyse tamamı Osmanlı sınırları içindedir.

Osmanlı Devleti'nin Kürdistan üzerindeki hakimiyeti I. Selim (Yavuz Sultan Selim) ile Safevî hükümdarı Şah İsmail arasında gerçekleşen Çaldıran Savaşı'yla (1514) başladı. Bunun için Selim, henüz II. Bayezıt döneminden itibaren Osmanlı sarayında yer bulan Şiî Nurbâhşiyye tarikatına mensup İdris-i Bidlîsî üzerinden tüm Kürt ümerasını Osmanlı'ya bağlama girişimlerine başladı. Kürtlerin kazanılmasının olmazsa olmaz olduğunu düşünen Selim, Bidlîsî vaşıtasıyla, öncesinde Safevîlerin egemenliği altında bulunan bu ümeraya adeta açık çek sunarcasına boş *menşûrlar* (ferman) yolladı.[8] Şah İsmail'in yönetiminden memnun olmayan büyük bir kesim bu davete olumlu yanıt verdi. Genç'in de belirttiği gibi "Kürt ümerasının bu teklife olumlu cevap vermesinde, Bidlîsî'nin Kürt oluşu ya da onun abartılı bir dille iddia ettiği gibi Kürt ümerası üzerinde nüfuz sahibi olması değil, onlara sunduğu kârlı teklifler etkili oldu."[9] Bu nedenle Kürtlerin gerek Se-

---

[6] Ayrıntılı bilgi için bkz., Murat Alanoğlu, *Erken Modern Dönem Osmanlı Taşrasında Farklılıkların Yönetimi Palu Hükûmeti, 1515-1850*, İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2022.

[7] Şemseddin Sâmî (1314/1896), *Kâmûsu'l-A'lâm*, Cilt 5, İstanbul: Mihrân Matbaası, s. 3840.

[8] İdrîs-i Bidlîsî, *Selim Şah-Nâme*, haz., Hicabi Kırlangıç, Ankara: Hece Yayınları, 2019, s. 284-295.

[9] Vural Genç, "İdris-i Bidlîsî'yi Yeniden Düşünmek," *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler*, Yalçın Çakmak, Tuncay Şur (der.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 35.

lim gerekse sonrasındaki Osmanlı padişahlarıyla ilişkileri her bir dönemin konjonktürel yapısına uygun şekilde farklılıklar gösterdi. Hâkezâ Selim'in çağrılarına tüm Kürtler olumlu yanıt vermediği gibi,[10] Selim ile ittifak kurup oğlu Kanuni dönemindeyse Safevîlerin yanında yer alanlar da oldu.[11] Aynı şekilde tersi örnekler de yaşanmadı değil.[12] Bu durum Kürtlere dair yukarıda ifade ettiğimiz, total ve yanlış değerlendirmelerin aksini sunan bir gerçektir. Dolayısıyla Özcoşar'ın da dile getirdiği gibi Kürt emîrleri "Osmanlı idarecileriyle sorun yaşadıklarında Safevîler'le iş birliği yapma fırsatını hep ellerinde tuttular. Özellikle XVI ve XVII. yüzyıllarda sürekli hale gelen Osmanlı-İran savaşları Kürt emirliklerinin bu fırsatı kullanma imkânını arttırdı."[13]

Böylelikle, benzerleri gibi Osmanlı'nın da merkeze uzak ya da yerel güç dinamiklerini göz önünde bulundurduğu coğrafyalarda uygulamaya koyduğu *yurtluk-ocaklık* ve *hükümet* sisteminin -her ne kadar devletin otoritesinin tesisi için uygun görülen bir yöntemdiyse de- tersi bir okumayla, merkezi tımar sistemi üzerinden inşa edilen klasik idare tarzının dışında, otoritenin "paylaşılmasına" vesile olan bir uygulama olduğu söylenebilir.[14] Bu bakımdan özellikle, Şah İsmail'in dışarıdan atamalarla Kürtlerin tepkisini alan ve onların Osmanlı'yla ittifaklarında önemli bir etken olan uygulamasının aksine Osmanlının, Kürdistan coğrafyasındaki aşiret beyleri ya da mirlerinin gücünü göz ardı etmeden, onları bu "esnek" idare tarzı içerisinde yönetime dahil ettiği görülecekti.

Bahsedilen bu çerçeveden hareketle, Kürt tarihine dair yukarıda bahsettiğimiz metodolojik yanlışlardan birini daha hatırlatarak ilerlemek yerinde olur. O da özellikle Sünnî Kürtlerin hâkimiyetleri altında bulundukları ya da çevrelerindeki devletle ilişkilerinin tamamen mezhep saikiyle değerlendirilemeyeceğidir.[15]

[10] Buralar daha çok Anadolu'nun güneydoğusunda kalan Kelhûr, Erdelân, Bâbân, Şehrizor ve Mûkrî gibi emirliklerdir. Bkz., Özcoşar, "Kürtler," s. 119.

[11] Bkz. Vural Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlîsî (1457-1520)*, Ankara: T.T.K. Yayınları, 2019, s. 328-329.

[12] Mesela, Çaldıran Savaşı'nda Osmanlılara karşı Safevîlerin yanında yer alan Çemişgezek Beyi Hacı Rüstem, I. Selim tarafından öldürtülürken, oğlu Pîr Hüseyin Bey affedilip kendisine yeniden Çemişgezek Beyliği tevcih edilmiş ve sonrasında da Osmanlı'nın yanında Safevîlere karşı savaşmıştır. Bkz., Mehmet Ali Ünal, XVI. *Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Ankara: T.T.K. Yayınları, 1999, s. 16-18. Tersi şekilde, meşhur Kürt kaynağı Şerefname'nin yazarı Şerefhan Safevîlerin Nahçıvan Beyi iken Osmanlı tarafına geçip, bu kitabı da Osmanlı padişahı III. Mehmet'e ithaf etmiştir.

[13] Özcoşar, "Kürtler," s. 119.

[14] Bu hususta aydınlatıcı bir çalışma için bkz. Suavi Aydın, "Tarımcı İmparatorlukların Toprak Tasarruf Modelleri Açısından Yurtluk-Ocaklık Statüsü Nasıl Yorumlanabilir," *Osmanlı Devleti'nde Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar*, haz., Erdal Çiftçi, Veysel Gürhan, Mehmet Rezan Ekinci, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 1-46.

[15] Bu bakımdan aksini ispatlamak için özellikle örnek gösterilen Bidlîsî'nin *Selimşahname*'si ile Şerefhan'ın *Şerefname*'sinin içerikleri ve dilleriyle, bağlı bulundukları patronaj ilişkileri bağlamında muhakkik bir gözle ele alınıp incelenmeleri gerekmektedir.

Çünkü gerçek hiç de böyle olmamıştır. Burada Genç'in Bidlîsî'nin beyanlarına yönelik kritiği mühimdir:

> "Bidlîsî'nin Kürtlerin mezhebi bağlılıklarından dolayı Osmanlıları Safevîlere tercih ettiği yolundaki görüşü, Sultan'a [I. Selim] beklediği şeyi yansıtmanın dışında pratikte gerçeği yansıtmaz. Aksine Kürt beylerinin her iki tarafla [Osmanlı ve Safevîler] olan ilişkilerinde mezhebi aidiyetin çoğu zaman bağlayıcı olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Akkoyunlu Uzun Hasan da Kürt ümerasının topraklarını ordularıyla istila ettiğinde uzun süren bir direnişle karşılaşmıştı. Bu durum Bidlîsî'nin kurduğu bir ittifakın bir müddet sonra dağılmasından ve bu ittifak içindeki birçok Kürt beyinin zaman zaman kendi çıkarları doğrultusunda bir dönem Safevî bir dönem de Osmanlı tarafına yakınlaşmalarından daha rahat anlaşılabilir."[16]

16. ve 17. yüzyıllarda Kürtlerin genel itibarıyla Osmanlı idaresiyle uyumlu bir ilişki sürdürdüklerini söyleyebiliriz. Fakat bu aralarında aşiretlerin de yer aldığı, devlet otoritesine karşı hadiselerinin yaşanmadığı anlamına gelmez.[17] Örneğin 16. ve 17. yüzyıllardaki Celali isyanlarında Kürtler de yerel ve küçük eşkıyalık örnekleriyle yer aldı.[18] Burada, etkisi çok büyük olan Kürt Canbolatoğlu Ali Bey ve isyanını bir istisna olarak gösterebiliriz. Barkey'in belirttiğine göre "Osmanlının diğer Celalilere nazaran daha fazla önemsediği" Ali Bey, emri altındaki on binlerce sekban ordusuyla devlete karşı koymuş ve 1607 yılında Kuyucu Murat Paşa idaresindeki Osmanlı ordusuna yenilmiştir.[19]

Özellikle de 17. yüzyıldan 18. yüzyıla geçerken diğer grup yahut cemaatler gibi Kürt aşiretlerinin de devlet karşıtı hadiseleriyle daha çok ön plana geldikleri görülür. Fakat 18. yüzyıl ve sonrasında, Kürtlerle devlet arasındaki gerilim daha da görünürleşti ve hassaten Kürt aşiretleri gerek adları gerekse varlıklarıyla, eskisine nazaran etkilerini daha bir hissedilir kıldılar (en azından bunu arşivlerden net olarak görmekteyiz). Bu bakımdan Osmanlı'nın; 17. yüzyılın sonlarında itibaren yavaş yavaş,[20] esasındaysa 18. yüzyılda ağırlık verdiği aşiretlerin sürgün ve

[16] Genç, "İdris-i Bidlîsî'yi Yeniden Düşünmek," s. 329.

Örnekler için bkz., BOA. A.DVNSMHM.d. 5-1003, 19 Receb 973/9 Şubat 1566; BOA. A.DVNSMHM.d. 5-1067, 4 Şaban 973/24 Şubat 1566; BOA.A.DVNSMHM.d. 7-977, 4 Ramazan 975/3 Mart 1568; A.DVNSMHM.d. 27-286, Selh-i Şaban 983/3 Aralık 1575; BOA. A.DVNSMHM.d. 27-812, 8 Zilhicce 983/9 Mart 1576; BOA. A.DVNSMHM.d. 35-32, 19 Rabiulahir 986/25 Haziran 1578; BOA. A.DVNSMHM.d. 46-671, 21 Zilhicce 989/16 Ocak 1582; BOA. A.DVNSMHM.d. 48-1048, 28 Safer 991/23 Mart 1583; BOA. A.DVNSMHM.d. 98-146, Evâsıt-ı Safer 1100/ 1-11 Haziran 1602; BOA. A.DVNSMHM.d. 79-278, 20 Zilhicce 1019/5 Mart 1611.

[18] Ayrıntılı bilgi için bkz., Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, "Celali İsyanları"*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

[19] Bkz. Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, s. 214-217.

[20] Örnekler için bkz., BOA. A.DVNSMHM.d.101-254, Evâsıt-ı Ramazan 1102/7-17 Haziran 1691; BOA. A.DVNSMHM.d. 102-453, Evâil-i Rabiulahir 1103/22-31 Aralık 1691; BOA. A.DVNSMHM.d. 108-

iskan siyasetiyle, Türkmen aşiretleri gibi Kürt aşiretlerini de başta Rakka olmak üzere bir takım uzak mıntıkalara sürgün ettiğini ya da etmeye çalıştığını göreceğiz.[21] Tabiî bunun temel nedeni olarak her ne kadar bazen Sünnî olmayanların inançlarına da vurgu yapılsa da[22] Kürt aşiretlerinin otorite tanımaz faaliyetleriydi ki bunların da Sünnî ya da gayrı Sünnî olmalarına bakılmaksızın söz konusu sürgün siyasetinin muhatabı haline geldikleri kesindir.

18. yüzyıl, Türkmen ve Kürt aşiretlerinin otorite karşıtlığı (*vergi vermeme*) ile doğrudan ya da dolaylı şekillerde (yardım-yataklık etmek gibi) şekâvet-eşkıyalık, yağma, talan vs. faaliyetleriyle sık sık anıldıkları bir dönemdir.[23] Aynı şekilde bu yüzyıl, Osmanlı topraklarındaki otorite karşıtı söz konusu grupların yeni bir siyaset şekli olarak, sıklıkla maruz bırakılacakları sürgün ve iskân siyasetiyle varlığını hissettirdi.[24] Bu sürgünlerle de özel olarak aşiret eşkıyalıkları geneldeyse otorite karşıtı davranışlarının kontrol altına alınması hedeflenmekteydi.[25] Fakat bundan tam anlamıyla bir başarı elde edilip-edilmediği elbette tartışmalıdır. Çünkü aşiretlerin sürgün süreçlerinde gittikleri mahallerde tam anlamıyla kontrol edilemeyip, çevrelerine zarar verdikleri gibi bazılarının da buralardan firar edip, yurtlarına geri döndükleri görülmekteydi.[26] Hatta kimi aşiretler sürgün kararlarına hiç iştirak etmedikleri gibi, bazıları da gittikleri sürgün mahallerinden ayrılıp,

---

894, Evâhir-i Ramazan 1107/23 Nisan-3 Mayıs 1696; BOA.A.DVNSMHM.d. 108-937, Evâhir-i Ramazan 1107/23 Nisan-3 Mayıs 1696.

[21] Soyudoğan, 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyılın ilk yarısına uzanan bir zaman diliminde Antep'teki aşiret eşkıyalığını ele aldığı örnek vaka çalışmasında aralarında Kürt aşiretlerin de bulunduğu aşiret eşkıyalığına dair çok değerli veriler ve analizler sunar. Muhsin Soyudoğan, "Tribal Banditry in Ottoman Ayntab (1690-1730)," İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2005.

[22] BOA. A.DVNSMHM.d. 133-867, Evâil-i Zilkade 1138/1-10 Temmuz 1726; BOA. A.DVNSMHM.d. 139-1342, Evâil-i Cemaziyelevvel 1146/10-19 Ekim 1733; BOA. A.DVNSMHM.d. 139-1381, Evâsıt-ı Cemaziyyelevvel 1146/19-29 Ekim 1733; BOA. A.DVNSMHM.d. 139-1156, Evâsıt-ı Rabiulevvel 1156/14 Mayıs 1743.

[23] Örnekler için bkz., BOA. A.DVNSMHM.d. 111-2400, BOA. A.DVNSMHM.d. 114-464, BOA. A.DVNSMHM.d. 114-986, BOA. A.DVNSMHM.d. 131-733, BOA. AE. SAMD.III. 61-6109, BOA. AE.SABH.I. 207-13780, BOA. AE.SABH.I. 8-704, BOA. AE.SMHD.I. 98-6843, BOA. C.ADL. 9-595, BOA.C.DH. 14-682, C.ML. 696-28481, C.ZB. 57-2848, HAT. 83-3445.

[24] Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için yapılmış şu iki çalışmaya bakılabilir: Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, 5. Baskı, Ankara: T.T.K. Yayınları, 2014. Ayrıca bkz., Soyudoğan, "Tribal Banditry in Ottoman Ayntab (1690-1730)," 140-149.

[25] BOA. A.DVNSMHM.d. 114-209, BOA. A.DVNSMHM.d. 115-1263, BOA. A.DVNSMHM.d. 131-604, BOA. A.DVNSMHM.d. 133-867, BOA. AE. SAMD.III. 141-13660, BOA. C.DH. 257-12823, BOA. C.DH. 289-14402.

[26] BOA. A.DVNSMHM.d. 115-696, BOA. A.DVNSMHM.d. 116-410, BOA. A.DVNSMHM.d. 135-678, BOA. AE. SAMD.III. 57-5660

Anadolu'nun muhtelif yerlerine dağılmakla beraber bazıları da kaçtıkları yerlerde otorite karşıtı eylemlerine devam etti.[27] Bazı örneklerde de hareket halindeki bu Kürt aşiretlerinin çevrelerine verdikleri rahatsızlıktan ötürü asıl yerlerine geri döndürülmeye çalışıldıkları oldu. Hatta kimi durumlarda kendi yurtlarında iskân edilen aşiretlerin bir daha göçebeliğe kalkışmamalarına da başvuruldu.[28] Doğrudan aşiretlerin sürgün ve iskanlarının gerçekleşmediği durumlarda da içlerindeki belli başlı kişiler cezalandırıldı. Bu cezalar arasında ya kişilerin kalebent olarak cezalandırılması ya da kişi ya da aşiretlerin *nezir* (*nezir akçesi* olarak da geçer) denilen para cezalarına çarptırılması geliyordu. Kimileyin de bazı aşiret üyelerinin öldürülmelerine başvuruldu.[29]

Osmanlı Merkezileşmesi ve Kürt Aşiretleri

Başını Kürt (*Ekrâd*) ve Türkmen (*Türkmân*) aşiretlerinin çektiği otorite karşıtı böyle yüzlerce – hatta binlerce örnek – 18. yüzyıl boyunca sıklıkla yaşandı ve bu duruma -eskisi kadar olmasa da- 19. yüzyılda da tanıklık edildi. Bundandır ki aşiretlerin iskanı ve sürgününe önceki yüzyıl kadar olmasa da bu asırda da başvuruldu. Fakat önceki dönemden farklı olarak Kürt aşiretlerinin tamamen Anadolu dışına itilmektense, parçalan(dırıl)arak, bizzat bu bölge sathında farklı yerlerde iskâna zorlandıkları örnekler giderek çoğaldı.[30]

Bununla beraber 19. yüzyılın, Osmanlı modernleşmesi ve merkezileşmesi açısından, bugün tarihçilerin üzerinde mutabık kaldıkları bir döneme tekabül ettiği yaygın bir kabuldür. Bu bakımdan bilhassa Tanzimat süreciyle beraber devlet, merkezileşme siyaseti adına yeni koşullar bağlamında aşiretlerin kontrol altına alınmasına özel bir çaba gösterdi. Bilhassa Kürdistan coğrafyasındaki Kürt yöneticilerle, onlara meşruiyetlerini kazandıran ve toplumsal yapının bel kemiğini teşkil eden aşiretlerin kontrolü adına, özerk yapılar (yurtluk-ocaklık, hükümet) kademeli olarak ortadan kaldırılıp, devlet otoritesi doğrudan tesis edilmek istendi. Çünkü Tanzimat idaresinin temel uğraşları arasında yer alan merkezi idare ve

[27] Örnekler için bkz., BOA. A.DVNSMHM.d. 111-1425, BOA. A.DVNSMHM.d. 112-314, BOA. A.DVNSMHM.d. 112-317, BOA. A.DVNSMHM.d. 112-568, BOA. A.DVNSMHM.d. 114-214, BOA. A.DVNSMHM.d. 115-133, BOA. A.DVNSMHM.d. 115-1842, BOA. A.DVNSMHM.d. 115-382, BOA. A.DVNSMHM.d. 115-2441, BOA. A.DVNSMHM.d. 119-585, BOA. A.DVNSMHM.d. 119-1071, BOA. A.DVNSMHM.d. 127-996, BOA. A.DVNSMHM.d. 133-1047.

[28] BOA. A.DVNSMHM.d. 112-186, BOA. A.DVNSMHM.d. 115-1707, BOA. C.DH. 228-11385, C.ZB. 6-286.

[29] Bkz. BOA. A.DVNSMHM.d. 117-538, BOA. A.DVNSMHM.d. 119-1112, BOA. A.DVNSMHM.d. 134-518, BOA. A.DVNSMHM.d. 136-44, A.DVNSMHM.d. 139-1378.

[30] BOA. A.AMD. 13-99, BOA. A.MKT. 22-70, BOA. A.MKT.MHM. 41-74, BOA. A.MKT.NZD. 35-24, BOA. A.MKT.NZD. 97-32, BOA. A.MKT.UM. 19-75, BOA. A.MKT.UM. 232-85, BOA. HR.MKT. 16-58, BOA. İ.MVL. 100-2146, BOA. ŞD. 1782-39, BOA. Y.EE. 43-93.

vergi(lendirme) meselesinde aşiretler sürekli sorun teşkil etmekteydi.[31]

Dolayısıyla, Tanzimat'a giden süreçte, Osmanlı'nın henüz 2. Mahmut döneminden itibaren Kürdistan coğrafyasına müdahaleyi önceleDiği görülmekteydi. Bunda birçok Kürt beyinin 1829 tarihli Osmanlı-Rus Harbi'ne destek vermemesiyle başlayan otorite karşıtı hakimiyet genişletme çalışmalarının da etkisi de vardı. Böylelikle Osmanlı Devleti de 1833 yılından itibaren Sivas'a atadığı valileri Reşit ve Hafız paşalar vasıtasıyla takriben altı yıl boyunca Kürt beyleri ve aşiretleri üzerinde hegemonyasını tesis etmeye çalıştı.[32] Bunun ilk büyük dalgası Bedirhan Bey'in tasfiyesi olacaktı.[33]

Bedirhan Bey İsyanı'nın bastırılmasının ardından Osmanlı idaresinin bölgedeki uygulamalarından biri de göçebe Kürt aşiretleri kontrol altında tutmak için girişilen yerleşikleştirilme çalışılmalarıydı.[34] Fakat yüzyılın ikinci yarısındaki gelişmelere bakılınca bu siyasetin de tam anlamıyla başarıya ulaşmadığı görülecekti. Mesela 1865 tarihli Fırka-yı Islâhiyye ile Osmanlı idaresinin Kozan, Çukurova ve Gâvur Dağı (Cebel-i Bereket) gibi geniş bir alanı kapsayan bölgedeki konar-göçer, otorite tanımaz Kürt ve Türkmen aşiretlerine yönelik askerî bir hareketliliğe girişmesi bunun bir göstergesiydi. Aynı şekilde bu askerî fırkanın Kürdistan'a müdahalesi de kararlaştırılmıştı ki bu görev de Balkanlar'da baş gösteren Eflâk ve Boğdan sorunlarından ötürü ertelendi.[35]

Osmanlı'nın bölgeye yaptığı çıkarma, Bedirhan Bey hadisesinin bastırılması ve akabinde yeni bir idari sistem olarak Kürdistan Eyaleti'nin kuruluşuyla (1847-1867) devam etti. Bu durum, Bedirhan Bey'in bölgedeki aşiretlerin önemli bir kısmı üzerinde kurduğu otoritenin ortadan kalkmasına ve yanına çektiği aşiretlerin yeniden dağılmasına yol açmıştır.[36] Aşiretlerin bu "dağılmışlığı ya da dağınıklığı" dini kimliğini de kullanan Şeyh Ubeydullah ile kısmen toparlanmaya çalışılsa da en nihayetinde onun girişimi de başarısızlıkla sonuçlandı. Bu durum Osmanlı aşısından hem olumlu hem de olumsuz, iç içe geçecek birtakım gelişmelere vesile oldu. Olumsuz yanı, daha öncesinde mirlik ya da beyliklerle gerçekleştirilen anlaşmalar vasıtasıyla aşiretlerin kontrolünü kısmen belirli merkezler üzerinden sağlayabilmekteyken şimdi artık karşısında çok parçalı ve karmaşık

[31] Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Nadir Özbek, *İmparatorluğun Bedeli: Osmanlı'da Vergi, Siyaset ve Toplumsal Adalet (1839-1908)*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2015.

[32] Fatih Gencer, "Merkezîyetçi İdari Düzenlemeler Bağlamında Bedirhan Bey Olayı," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 19-68.

[33] Ayrıntılı bilgi için bkz., A.g.e., 69-210; Alişan Akpınar, "Merkezîleşen Osmanlı Sisteminde Yer Bulmaya Çalışan Bir Kürt Miri: Emir Bedirhan İsyankâr Bir Eşkıya mı? Ulusal Bir Kahraman mı?", *Şekâvet, Hıyânet, İsyan: Geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Eşkıyalık*, der. Yalçın Çakmak, Ahmet Özcan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023, s. 133-153.

[34] Bkz., Gencer, "Merkezîyetçi İdari Düzenlemeler Bağlamında Bedirhan Bey Olayı," s. 246-259.

[35] Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir, 21-39*, yay. Cavid Baysun, Ankara: T.T.K. Yayınları, 1986, s. 201.

[36] Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London and New Jersey: Zed Books Ltd, 1992, s. 181-182.

bir yapı söz konusuydu. Olumlu yanıysa, aşiretler üzerinde sözlerinin geçmesi vesilesiyle onları bir araya getirmekle güç devşiren bu beylik ya da mirliklerin artık söz konusu olmayıp, devletle pazarlıklarında ellerini güçlendirecek bir avantajdan da mahrum kalmalarıydı. Bu bağlamda -özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren- söz konusu çok başlılık veya parçalanmışlıktan ötürü, başını bilhassa ekonomik ve siyasi saiklerin çektiği nedenlerle, Kürt aşiretleri arasındaki çatışmalarda da bir artış yaşandı. Bütün bu çelişkiler de Balkanlardaki örneklerine nazaran Kürtler arasında milliyetçiliğin gelişmesini engellediği gibi devletin Kürtlerle ilişkilerini de farklı bir yöne evriltti. Diğer bir ifadeyle devlet, Kürt aşiretlerinin bey ve mirlere sundukları bağlılıklarından boşalan alanı Kürtlerin aleyhine olacak şekilde doldurmak istiyordu. Bu yanıyla Osmanlı sultanı II. Abdülhamid'in özel bir yeri vardı. Farklı birtakım amaçları olsa da (Ermenilerle mücadele ve Doğu sınırını muhafaza gibi) 1891 yılında kurulan Hamidiye Alayları,[37] bir takım Sünnî Kürt aşiretlerinin "paramiliter" bir süreç içerisinde devlete bağlılıklarının tahkim edilmeye çalışıldığı ilk siyasi projedir.[38] Bunu hemen bir yıl sonrasında açılan ve daha çok gönüllülük odaklı ilerleyen Aşiret Mektepleri[39] projesi izledi ki burada sultan diğer yerlerde olduğu gibi Kürt coğrafyalarının farklı mıntıkalarındaki aşiret çocuklarını da devşirerek, onlar vesilesiyle aşiretlere nüfuz etmeyi planladı. Her iki oluşum içerisinde özellikle Hamidiye Alayları'na katılım Sünnî mezhep vurgusu üzerinden yürütülen belirli bir ayrımcı karaktere sahipti. Bu nedenledir ki Kızılbaş Kürt aşiretlerin alaylara dahil olmak için gerçekleştirdikleri başvurular reddedilirken, "gönüllü rıza" beklentisiyle kurulan mekteplere kabulde böyle bir ayrım gözetilmedi.[40] Ne var ki özellikle devlet destekli silahlı bir güç olan Hamidiye Alayları'na mensup Kürt aşiretleri, Sünnî olsalar da sahip oldukları bu gücü birbirlerine ya da diğer Sünnî halka yöneltmekten geri durmadı.[41] Hamidiye Alayları Kürt aşiretleri içindeki bölünmüşlüğü derinleştirirken, Aşiret Mektebi deneyimi farklı inançlara sahip Kürt çocukları arasında yapıcı temaslar kurulmasını sağladı..[42] Yine bu yüzyılın özellikle de son yıllarından itibaren tırmanan şiddette, aralarında Hamidiye Alayları mensuplarının da bulun-

---

[37] Ayrıntılı bilgi için bkz., Janet Klein, *Hamidiye Alayları*, çev. Renan Akman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

[38] Yalçın Çakmak, Tuncay Şur, "Margins of Allegiance and Revolt: Relations between Kurdish Tribes and the State from the Late Ottoman Period to the Early Modern Republics," *International Journal of Conflict and Violence*, 16, 2022, p. 6-7.

[39] Ayrıntılı bilgi için bkz., Alişan Akpınar, Eugene Rogan, *Aşiret Mektep Devlet*, İstanbul: Aram Yayınları, 2001.

[40] Yalçın Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları: 2. Abdülhamid Dönemi Alevi Algısı ve Siyaseti*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 424-433.

[41] Çakmak ve Şur, "*a.g.e.*", s. 7.

[42] *A.g.e.*

duğu birçok Kürt aşiretinin hem kendi aralarında hem de gayri Müslimler ile çatışmadan kaçınmadıkları da sıklıkla görülüyordu.[43]

Ulus-Devletin Şafağı: İTC'nin Nüfus Mühendisliği ve Aşiret Politikası

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) aşiret politikası, 1908'de devrilen *ancien régime* ile birçok açıdan paralellik ve devamlılık gösterse de modernleşme ve merkezileşme bağlamında, kısa süre içinde bu bağlamı aşan daha spesifik bir amacın parçası oldu. Bu gayenin merkezinde kuşkusuz 1911'den itibaren giderek kristalize olan ve her yönüyle Türklüğün belirleyici olduğu bir ulus formu yaratmak vardı. Bu ahvalde İTC'nin behemehâl ilgilenmesi gereken husus Hamidiye Alayları ve tabiatıyla Kürt aşiretleriydi. Alaylar, yüzyılın başından itibaren hatırı sayılır çapta kontrolsüz bir güce ulaşmış ve ilgili coğrafyada bir tür şiddet üreten mekanizmaya dönüşmüştü. 63 alay ve on binlerce silahlı süvariden teşekkül alayların ürettiği şiddet, Müslüman olmayan gruplardan, başta Ermeni toplumu olmak üzere, aşiretsiz Kürtlere kadar oldukça geniş bir yelpazeye yayılıyordu[44]. Abdülhamit'in düşüşü ile Kürt aşiretlerinin otoriteye aidiyetlerinin zayıflaması ve parçalı *de facto* bir güç haline gelmeleri İTC'nin alayları yeniden yapılandırmasını beraberinde getirdi. Alayların merkezin hilafına hareket etmesini önlemeyi amaçlayan bu politikanın esası aslında sadece bir isim değişikliğinden ibaretti. Nitekim alayların isminde geçen "Hamidiye" sözcüğünün kaldırılması ve alayların "Aşiret Hafif Süvari Alayları" ismiyle varlığına devam etmesi bu politikanın görünür tek neticesiydi. 1909'de yapılan bu sunî değişiklik, 1913'te tekrarlandı ve alayların ismi bu kez "İhtiyadi Süvari Alayları" oldu. Nihayet 1914'te alaylar düzenli orduya dâhil edildiler fakat müspet bir netice alınamamasından ötürü çoğu tasfiye edildi. Alayların lağvedildiğine dair bir vesika yoktur, nitekim I. Dünya Savaşı'nda bu alayların bir kısmının Kafkas cephesinde İTC için savaştığı vakıadır, geriye kalanlar ise düzensiz birlikler olarak şiddet üretmeye devam ettiler ve özellikle Ermeni katliamında roller üstlendiler.[45] İTC'nin Kürt aşiretlerini kontrol altına alma çabaları devam ederken aynı zamanda 20. yüzyılın başında başlayan

---

[43] Örnekler için bkz., BOA. A.MKT.MHM. 723-20, BOA. A.MKT.UM. 518-26, BOA. DH.ŞFR. 145-52, BOA. DH.MKT. 1635-10, BOA. DH.MKT. 2070-28, BOA. DH.ŞFR. 183-123, BOA. DH.TMIK.M. 188-19, BOA. HR.SYS. 1902-61, BOA. HR.TH. 167-79, BOA. DH.ŞFR. 242-66, BOA. Y.A.HUS. 329-109, BOA. Y.A.HUS. 306-102, BOA. Y.EE. 155-14, BOA. Y.PRK.AZN 21-24, BOA. Y.PRK.UM. 33-102, BOA. Y.PRK.UM. 34-59.

[44] Hamit Bozarslan, *La Question Kurde: États et Minorités au Moyen-Orient*, Paris: Sciences Po, 1997, s. 249.

[45] Edward J. Erickson, *Armenian Massacres: New Records Undercut Old Blame.*

ve Kürt aşiret liderleri ve bazen de Kürt şeyhlerinin liderlik ettikleri isyanlar özellikle 1909 ile 1914 periyodunda neredeyse aralıksız bir biçimde devam etti. 1909 yılında Milli Aşireti reisi İbrahim Paşa'nın hareketi sonlanınca, sırasıyla Hemawend Aşireti ve Barzan bölgesinde Şeyh Abdülselam Osmanlı yönetimine isyan etti. Fakat bu isyanlar arasında 1914 yılında sona eren ve en uzun soluklu olan isyan Şeyh Selim liderliğindeki Bitlis İsyanı idi.[46]

Kürt aşiretlerinin içine girdiği bu isyan periyoduna cevaben, İTC bazı aşiret reisleri ile şeyhlerini idam etmekle beraber, önemli bir kısmını da tutukladı. Ancak I. Dünya Savaşı'nın arifesinde Kürt aşiretlerini kontrol altında tutmak için aşiret reisleri ile iyi ilişkiler geliştirmek ve buna paralel tutuklu aşiret reis ve üyelerini serbest bırakmak gibi bir politika izledi. Hatta yaklaşan savaşta isyancı Kürt aşiretlerinin İTC'nin yanında bir pozisyon almaları için özellikle Kürt toplumu içinde güçlü bir tesiri olan Nakşibendî ve Halidî şeyhlerini kullanmaktan da geri durmadı.

Yukarıda da belirtildiği gibi daha önce Hamidiye Alayları'na mensup aşiretler, çeşitli isim değişiklikleri ve düzenlemelerle aslında I. Dünya Savaş'ında İTC için savaşa katıldılar. Ancak şunu vurgulamak gerekir ki savaşa dâhil olmuş olmak, aşiretlerle İTC arasındaki bazı pazarlıklarının olmadığı anlamına gelmiyordu. Örneğin orduya asker sağlayan bazı aşiretler tam da bu dönemde başlayan Kürtlerin batı vilayetlerine iskân edilmeleri kapsamının dışında tutuldular.[47] Özetle, Abdülhamid iktidarının sonu olan 1909'dan itibaren Kürdistan'daki Kürt aşiretlerinin ve özellikle Kürt elitlerinin bir kısmı İTC'nin etnik mühendislik ve homojen ulus yaratma politikasının henüz net bir biçimde gün yüzüne çıkmadığı dönemde onu desteklediler.[48] Ancak bir kısmıysa hem İTC ile birlikte artan merkezi yönetimin baskısı hem de özellikle Abdülhamid döneminde, Hamidiye Alayları vasıtasıyla, kazandıkları "otonomi" ve yasa tanımazlık gibi avantajları kaybetmek istemedikleri için İTC yönetimine karşı sayısız isyanı hayata geçir-diler. İTC'nin bu noktaya kadar Kürt aşiretlerine dönük politikası, özellikle 1840'lardan sonra düzenli bir hal alan "ted'ip, tenkîl ve sürgün" ile, "uzlaşma, taltif etme" politikalarının bir devamı niteliğindeydi. Ancak İTC'yi kendisinden

---

[46] Wadie Jwaideh, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, New York: Syracuse University Press, 2006, s. 220-246.

[47] Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 143.

[48] İTC içinde birden fazla Kürt elit aktif bir biçimde yer alıyordu. Örneğin, bizatihi İTC'nin kuruluşunda yer alan Abdullah Cevdet ve İshak Sükutî Kürtlerdi. Ayrıca Babanzade İsmail Hakkı, Babanzade Ahmet Naim, 1847'de Osmanlı modernleşmesi karşısında ayaklanan Botan emirinin oğlu Bedirhan Bey ve yine 1880'de ayaklanan Şeyh Ubeydullahın oğlu Seyid Abdulkadir gibi isimler de Kürttü.

önceki dönemden ayıran nokta, Kürtlere ve özelde Kürt aşiretlerine dönük politikasını etnik mühendisliğin bir parçası haline getirmesiydi.

Bu dönüşümün temel sebebi İTC'nin 1911'de Selanik'te yapılan gizli kongresinden itibaren Osmanlıcı bir politikadan Türkçü bir politikaya kaymış olmasıydı.[49] Bu yeni politikanın en önemli unsurları arasında, 20. yüzyılda ulus inşası için vazgeçilmez bir etken olan haritalandırma, kartografi, nüfus sayımları ve etnografik çalışmalar gibi bilimsel çalışmalar eşliğinde Kürt ve daha spesifik olarak da aşiret politikasının belirlenmesiydi. Böylece ulus devlet yaratma sürecinde İTC, öncelikle 1915-16'da, Anadolu'yu Hristiyan nüfustan temizledi,[50] ardından 1916'dan itibaren de Kürt aşiretlerini ve onlara bağlı nüfusu yeniden iskana tabi tuttu.[51] İTC'nin Kürt politikasını ve dolayısıyla aşiret politikasını belirleyen kişi daha sonra modern Cumhuriyet'in de ulus teorisyeni olacak Ziya Gökalp idi.[52] İTC'nin özellikle 1909'dan sonra en önde gelen ideologlarından biri olan Gökalp, aşiret sorunu olarak tanımladığı Kürt meselesinin çözümü için kapsamlı bir formül öneriyordu ki bu formül hem İTC yönetimi tarafından tatbik edildi hem de onun mirasçısı olarak ortaya çıkacak Kemalist rejim tarafından uygulandı. Gökalp'inin formülü, sorunun tanımlanması, veri toplanması, politikaların tatbikatı gibi aşamalardan oluşuyordu. Kürt coğrafyasında etnografik araştırmaların yapılması, Kürt aşiretlerinin ıslah edilmesi gibi temel amaçlar için 1917'de "Encümen-i İlmiye Heyeti" Ziya Gökalp başkanlığında kurularak, Kürt aşiretleri ve Kürtlerle ilgili "bilimsel" yayınlar yapıldı.

1916 yılına gelindiğinde Ermeni nüfus neredeyse tamamen sürülmüştü ve savaş devam ederken sürülme sırası Kürt nüfusa gelmişti. İskân-ı Aşâir ve Muhacirîn Müdüriyeti (İAMM), 1916'da Aşâir ve Muhacirin Müdürüyet-i Umumiyesi (AMMU) olarak yeninden adlandırıldı ve nizamnamesindeki amaçlardan biri de "aşiretlerin medenileştirilmesi" oldu.[53] AMMU'nun bir alt birimi olarak da yukarıda da belirtildiği gibi, "Encümen-i İlmiye Heyeti" kuruldu. Böylelikle

[49] Bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler, Meşrutiyet Dönemi I*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984.

[50] Uğur Ümit Üngör, *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913–1950*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 175-398; Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008, s. 175- 398.

[51] Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, s.137-155.

[52] Ziya Gökalp'e göre Kürt sorunu, en temelde, bir aşiret sorunu idi. Kürt aşiretleri ise, haydutluk, gayrı medenilik ve cehaletten mürekkep bir topluluktu. Dolayısıyla Kürt meselesinin çözümü aslında aşiret meselesinin halledilmesi anlamına geliyordu. Detaylar için bkz. Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.

[53] Süreçle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Serhat Bozkurt, "Son Dönem Osmanlısında Aşiretlerle İlgili Yapılan Kanuni Düzenlemelere Dair Bir Bilanço Denemesi (1909-1917)", der. Tuncay Şur, Yalçın Çakmak, *Aktör, Müttefik, Şakî: Kürt Aşiretleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022, s. 51-73.

AMMU'nun denetiminde ve bizzat İttihatçı triumviradan Talat'ın şifreli telgraflarla doğrudan yönettiği Kürtlerin sürgün ve iskânı başladı.[54] Sürgün ve iskânın belirli amaçları vardı. Bunların başında, Ermeniler ve Hristiyan nüfusun sürülmesinden sonra Türkleştirme projesi önündeki en önemli engel, Müslüman olup Türk olmayan Kürt nüfusun temsîli yani Türkleştirilmesi geliyordu. Öte yandan I. Dünya Savaşı boyunca neredeyse aralıksız bir biçimde devam eden aşiret isyanları engellenmeye çalışılıyordu. Tam da bu yüzden Kürt iskânlarında aşiret reislerinin sürgünü ve aşiretinden ayrı bir yere nakledilmesine özen gösterilmekteydi. Sürgün edilen aşiret reislerinin ve üyelerinin birbirinden ayrı yerlere iskân edilmeleri ve geri dönüşlerine izin verilmemesiyle, hem oldukça güçlü olan aşiret asabiyesini kırmak, hem de nüfusun Türklük içinde asimile edilmesi amaçlanmaktaydı. Sürgün edilen nüfusun sayısıyla ilgili veriler net değildir, ancak bir karşılaştırmayla ortalama bir tahmin yürütmek mümkündür.[55] Kürt aşiretleri, İTC'nin modern ulus yaratma projesi için doğrudan bir tehdit ve "anomali" olarak algılandı. Özetle 1908'den önce aşiretlerin merkezi hükümetle kurdukları ilişkinin hülasası olan patronaj, İTC iktidarı döneminde tam anlamıyla devam etmedi. Öyle ki savaşın sonuna gelindiğinde bile aşiret politikası bir bütün olarak hala varlığını koruyordu ve bu politika Cumhuriyet periyodunda da harfiyen uygulanacaktı.

Cumhuriyetin Kürt Aşiretleri Politikası

Mütareke dönemi, Kürt aşiretleriyle kurulan ilişkide bir dönüşümü beraberinde getirdi. Hürriyet ve İhtilaf Fırkası'nın liderliğinde bir koalisyon tarafından yönetilen bu dönemde bazı Hristiyan gruplar ile Kürt aşiretlerinin iskân edildikleri bölgelerden dönüşlerine izin verildi. Kürtlerin bir kısmının geri dönüşlerine izin verilmesindeki temel motivasyon, Sevr Antlaşması'nın (1920) temel gündemlerinden biri olan Ermeni talepleri karşısında bölgedeki Müslüman nüfusun sayısını fazla göstermekti. Ancak bu dönem aynı zamanda Millî Mücadele (1919-1923) dönemini de kapsamaktaydı ve aşiretlerle Kemalist hareket arasında yeni

[54] Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, s. 139-144.

[55] Osmanlı arşiv kaynaklarında bu rakam bir milyon civarında telaffuz edilse de bu sayı içine Türk mülteciler de dâhil edilir. Bazı kaynaklar ise sürgün edilen Kürt sayısını 700 bin ve bu sayının en az yarısının sürgün esnasında hayatını kaybettiğini iddia etmektedir. (Ümit Uğur Üngör, "a.g.m.", s. 117. Bazı kaynaklardaysa sürgünde ölen Kürtleri yine 700 bin olarak dillendirmektedir, Naci Kutlay, *İttihat Terakki ve Kürtler*, Ankara: Dipnot, 1992, s. 272. Bu rakamlar abartılı olsa da 1916 ve 1917 yıllarında sevkiyat merkezlerinde kalan Kürt nüfus ve sevk edilen Kürt nüfusla ilgili kayıtlara geçen bazı rakamlardan hareketle ortalama bir tahmin yapmak mümkün olabilir. Örneğin 15 Temmuz 1917'de Diyarbekir'de bulunan 40 bin Kürt'ün Konya ve Menteşe kazalarına sevki emrediliyordu (BOA. DH.ŞRF. 78-128). Bir başka şifreli telgraftan anladığımız kadarıyla da 2 Haziran 1917 tarihi itibariyle Mamuretülaziz, Diyarbekir ve Urfa vilayetlerinde henüz sevk edilmemiş 200 bin Kürt vardı (BOA. DH. ŞRF. 77-8).

bir dönemin başlangıcı olma özelliği taşıyordu.

Kemalist hareketin Kürt aşiretlerine dönük politikasını belirleyen temel faktör, yürütülen savaşta Kürt aşiretlerinin desteğini almak ve artık dört başı mamur bir biçimde ortaya çıkan Kürt milliyetçi talepleri karşısında, aşiretleri kendi müttefiki olarak konsolide etmekti. Bu plan önemli ölçüde gerçekleşti ve Kürt aşiretlerinin bir kısmı Kemalist harekete katıldı ve bazı aşiret reisleri parlamentoya temsilci olarak geldi. Mamafih bu durum tüm aşiretler için geçerli değildi. Mütareke döneminde Kemalistlere karşı en ciddi muhalefet Kürt-Alevi Koçgiri aşiretlerinden geldi. Fakat bu da çok sert bir biçimde bastırıldı ve birçok aşiret reisi ile üyesi öldürüldü. Bu hadisenin ayırt edici özelliklerinden biri Kürt milliyetçi hareketi ile temas halinde olmasıydı. Öyle ki olaydan bahseden Nuri Dersimi, Kürt Teali Cemiyeti ile ilişkilerini -ki kendisi de cemiyetin bir üyesi idi- ve bu cemiyet vasıtasıyla İtilaf devletlerine taleplerini bildirdiklerinden bahseder.[56] Bu bakımdan 1921 tarihli Koçgiri Hadisesi ve müdahale şekli, özellikle Kürt-Alevi aşiretlerine dönük yürütülecek politikalarının kodlarını da içinde barındırmaktaydı.[57]

1908 ile 1920 arasında çok sayıda Kürt, politik ve kültürel organizasyon kurulmuştu. Bu organizasyonların önemli bir bölümünün liderliğini, emirlik döneminin önde gelen aileleri, Şemdinanlar, Bedirhaniler, Cemilpaşazadeler üslenmişlerdi. Aşiretlerle Kürt milliyetçi örgütleri arasında kurulan bu ilişki Cumhuriyet'in ilanıyla (1923) birlikte de devam etti ve Xoybun ile Azadi gibi milliyetçi Kürt örgütleri için aşiretler önemli bir "militan rezervi" haline geldi.

Cumhuriyet'in aşiret politikası mütareke dönemindeki kısmi mutabakattan sonra İTC'nin bıraktığı yerden harfiyen devam etti. Zira bu yeni yönetimin bürokratik ve askerî elitlerinin önemli bir kısmı İTC'nin merkez-i umûmîsinden sıradan üyelerine uzanan bir yelpazeden geliyordu. Bu isimlerin başında İTC'nin önde gelen ideologlarından Ziya Gökalp de vardı. Yanı sıra, Mustafa Abdülhalik Renda, Mahmut Celal Bayar, Kazım Özalp, İbrahim Tali Öngören, Ali Cenani ve Şükrü Kaya gibi isimler de Cumhuriyet'in yeni elitleri arasında yerini alacak ve toplum mühendisliği kaldığı yerden devam edecekti. İTC'nin belirlediği aşiret politikasının olduğu gibi sürmesini hızlandıran sürecin arkasındaysa 1924 itibariyle yeni Cumhuriyet ile aşiretler arasındaki mutabakatın son bulması ve bir "isyanlar" sürecinin başlaması yatıyordu. Yeni rejime karşı ilk isyan 1924'te Beytüşşebab'da patlak verdi, ardından 1925'te daha örgütlü bir isyan olan Şeyh Said isyanı meydana geldi ve akabinde de uzun soluklu bir gerilla savaşına dönüşecek

[56] Nuri Dersimi, *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*, Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992, s. 230.

[57] Süreçle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Akyürekli, *Koçgiri Kırımı 1920-1921*, İstanbul: Tarih Kulübü Yayınları, 2016.

Ağrı İsyanı gerçekleşti (1926-1930). 1937-38'yse Osmanlı'dan beri kriminalize edilen Dersim aşiretlerine yönelindi[58] ve beraberindeki katliamla da Kemalist rejimle Kürt aşiretleri arasındaki ilişkinin seyri belirlendi. Bu hareketlilik periyodunda eş zamanlı olarak bir dizi idari düzenleme yapıldı. Şeyh Said İsyanı'na müteakip Kürt bölgelerinin ve Kürt aşiretlerinin "ıslah" edilmesi Kemalist rejimin ana gündemi haline geldi. Bu isyanının bastırılmasından sonra Kürt ileri gelenleri ve aşiretlerine dönük yaygın bir sürgün politikası hayata geçirildi. Öyle ki Kemalist hareketin yanında duran aşiret ve aşiret liderleri de sürgünlerin dışında tutulmadılar. 1925'te Şark Islahat Planı yürürlüğe girerek Kürtlerin ve Kürt aşiretlerinin sürgün ile asimilasyonu sistematik bir hal aldı. Kemalist rejim tıpkı İTC gibi bu çalışmaları uzman bir heyet tarafından yürütüyordu ki zaten "Şark Islahat Encümeni"nin birçok üyesi de nüfus mühendisliği konusunda oldukça deneyimli eski İTC mensuplarıydı. Sürgün politikasındaki amaçlar İTC'nin amaçlarıyla aynıydı. Aradaki fark ise artık daha sistematik bir biçimde yürütülüyor olmasıydı. Temel amaç, Kürt nüfusunu Türklük ethosu içinde eritmek ve hem Kürtlüğün hem de "gayrı medeniliğin ve asayişsizliğin" kaynağı olarak görülen Kürt aşiretlerini "ıslah" etmekti. Ocak 1927'de başkanlığında eski İttihatçı İbrahim Tali Öngören'in bulunduğu I. Umumi Müfettişliği'nin Diyarbekir'de kurulmasıyla Kürt bölgelerinde bir tür müstemleke yönetim dönemi başlamış oluyordu. Kemalist dönemin son kapsamlı nüfus mühendisliği 14 Haziran 1934'te çıkarılan İskân Kanunu ile son buldu. Kanunun temel amacı Kürt nüfusunun Türklük içinde asimile edilmesi, Kürt aşiretlerinin dağıtılması, silahlarından arındırılması ve aşiret liderlerinin sürülmesiydi.[59]

Cumhuriyet'in Kürt aşiretleriyle kurduğu ilişki, en azından 1950'lere kadar belirgin bir biçimde tedip, iskân ve mümkünse temdîn odaklıydı. Ancak sonuncusu yani "medenileştirme" meşakkatli, zaman ve kaynak gerektiren bir iş olduğu için ilk iki kavram, yani tedip ve iskân temel politikalar olarak belirlendi. 50'lerin başından itibaren özellikle Demokrat Parti (DP) aşiretlerle tam anlamıyla klientalist diyebileceğimiz formda bir ilişki kurdu. Bu ilişki zorun yerini kısmen patronaja dayalı bir rızanın aldığı bir politikaydı ve 60'larla birlikte buna bayındırlık ile kalkınma diskuru eklenecekti. 1950'den sonra sürgünden dönen bazı "sakıncalı" aşiret liderleri ve aileleriyle DP arasında kurulan ilişki parlamento temsiliyetine kadar uzandı. Fakat 1960 askeri darbesinin hedefinde bir kez daha Kürt aşiretleri vardı. Darbenin ardından 1 Haziran 1960'ta 485 aşiret mensubu Sivas'taki kamplara gönderildi ve bir kısmı yeniden sürgüne gönderildi.

1960'ı bir tür Kemalist restorasyon döneminin başlangıcı olarak ele alırsak, bu

[58] Bkz., Çakmak, *a.g.e.*, s. 387 vd.
[59] Çakmak ve Şur, "*a.g.e.*", s. 13.

dönemde devletin aşiret politikası da Kemalist kavrayışın usulüne uygun bir biçimde yeniden düzenlendi. Özünde bu İTC'den miras kalan aşiret politikasının yeniden hayata geçirilmesiydi. Yeni dönemin politik evrenini belirleyen, en azından birkaç belirleyici unsurdan bahsetmek gerekir. Öncelikle, DP ile Kemalizm'e daha muhafazakâr bir zaviyeden bakılması ve bunun bir sonucu olarak Kürt aşiretlerinin bazı tavizlerle siyasal iktidar için mobilize edilmesinin yarattığı endişeden bahsedilebilir. Bununla birlikte, 1950'lerin başından itibaren nüve halinde de olsa bir Kürt kimliği uyanışının başlaması ve son olarak da dünyadaki anti-kolonyal ve bağımsızlıkçılık mücadeleleriyle koşut bir biçimde Irak Kürdistanı'nda Barzani hareketinin yükselişi de yine bu süreci tetikleyen diğer faktörler arasında gösterilebilir. Son faktörün, yani Barzani hareketinin rezervini aşiret asabiyesinin oluşturması ve bunun sınır ötesi, yani doğrudan Türkiye'yi de etkilemesi, 1960'lardan itibaren Türkiye'de aşiretlerle ilgili yeni bir teyakkuzu beraberinde getirdi.

1960 ile 1980'lerin ilk yarısına kadar aşiret politikası temel olarak aşiretlere dair veri toplama -bu aslında genel anlamda Kürtlere dair veri toplama olarak da okunabilir-, planlama ve uygulama gibi ana akslar üzerinden yürütüldü. Tesadüfî olmayan bir biçimde aslında bu aşamalar 1910'ların başında Gökalp'in Kürt meselesine dair çözüm önerileri ile doğrudan bağdaşmaktaydı. Başka bir ifadeyle onun modern bir kopyasıydı. 27 Mayıs darbesinden sonra kurulan Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DTP) bünyesinde oluşturulan Doğu Çalışma Grubu tarafından hazırlanan raporlarda Kürt meselesinin çözümü için temdîn ve temsîl politikalarının hızlandırılması gerektiğini öneriliyordu[60]. Öte yandan 60'ların ilk yarısından itibaren Kürt "ulusal kurtuluş" söyleminin Türkiye Kürdistanı'nda dolaşıma girmesi, DTP gibi temel motivasyonu bir planlama dâhilinde temdîn ve temsîl faaliyetine odaklanmış kurumların çalışmalarına ek olarak, Kürtler ve aşiretlere dair daha kapsamlı ve kısa vadeli önlemlerin alınmasını zorunlu kıldı.

1960'ların başından itibaren aşiret dinamiği, bir yandan Barzani hareketinin Kürtler için bir "ulusal kutup yıldızı" olmasından ötürü kademeli olarak Kurdî bir siyasal veçheye büründü. Öte yandan anti-kolonyal ve bağımsızlıkçı sol bir diskurun domine ettiği dönemin politikası içinde Kürtlerin bir kısmı yüzünü, ikinci ve üçüncü dünyaya çevirdi. Bu da aşiret dinamiğinde bir parçalanmaya ve çoklu bir aşiret dinamiğinin ortaya çıkmasına sebep oldu.[61] Bu çoklu dinamik, Türkiye devletini Kürtlere ve aşiretlere dair güncel veri toplama,[62] önlem alma,

[60] Can Dündar, Rıdvan Akar, *Ecevit ve Gizli Arşivi*, Ankara: İmge Yayınları, 2008.

[61] Örneğin devlet taraftarlığı ile bilinen Bucak Aşireti tam da böyle bir parçalanmanın örneklerinden biridir. Bkz. Tuncay Şur, "Aşiretten Paramiliter Örgüte: Bucaklar", der. Tuncay Şur, Yalçın Çakmak, *Aktör, Müttefik, Şakî: Kürt Aşiretleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2022, s. 171-191.

[62] Bkz. Ruşen Aslan, *Devletin İç Düşmanı Kürtler: Jandarma Genel Komutanlığı Kürt Raporu*, İstanbul: İsmail Beşikçi Yayınları, 2014; Anonim, *Aşiretler Raporu*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

komando operasyonları ya da "eşkıya" operasyonları gibi uygulamalara yöneltti.

1970'lerin başından itibaren dört başı mamur bir Kürt hareketinin belirgin hale gelmesi devlet aşiret ilişkilerinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu. 1970'ler ve 1980'ler boyunca Kürt siyasal hareketlerinin aşiret olgusuna bakış açısı, önemli ölçüde modernist bir toplumsal inşa tahayyülü ile çerçevelenmişti ve bu çerçevede aşiret mefhumuna yer yoktu. Fakat diskurun böyle olması reel anlamda hiçbir zaman bu hareketlerle aşiretler arasındaki ilişkinin mutlak anlamda çatışmalı olduğu anlamına gelmemekteydi. Nitekim özellikle 1980'lerin ortalarından itibaren aşiretler Kürt siyasal mücadelesinde artık bir taraf olmak zorundaydılar. Bu zorunluluğun kristalize olduğu anda da devlet, 1985'te, Geçici Köy Koruculuğu uygulamasını hayata geçirdi. Kanun, 1924 tarihli ve 442 sayılı Köy Kanunu'nun 74. maddesine eklenen iki yeni fıkra ile yasal bir içerik kazanmıştır. Mayıs 1985 tarihinde devlet yetkilileriyle Jırki aşireti reisi Tahir Adıyaman arasında bir mutabakat sağlandı ve sonraki toplantıda Kuran'a el basılarak yemin edildi.[63] İlginçtir ki bu seremoni Hamidiye Alayları'na dâhil olan aşiret reislerine de yaptırılmaktaydı. Böylelikle Meşrutiyet döneminde çıkarılan şekâvet yasaları, 1923'te çıkarılan İzâle-i Şekâvet Kanunu ve son olarak da 1924'teki Köy Kanunu silsilesi 1985'te bir isim değişikliğiyle devam etti.

Yaklaşık yüz yıl sonra Kürt aşiretlerinin bir bölümünün yeniden paramiliter bir güç haline getirilmesi 1990'lar boyunca oldukça ağır sonuçlar ortaya çıkardı. "Koruculuk" adı altındaki bu paramiliter organizasyona dahil olan aşiretler, oldukça kompleks ve karanlık bir ilişki ağı içinde PKK (Kürdistan İşçi Partisi) ile savaş adı altında Kürt coğrafyasında yürütülen savaşın bir parçası haline geldi. En nihayetinde, Kasım 1996'da Susurluk'ta meydana gelen bir trafik kazasında otomobilden çıkan ekibin bileşimi, "teröre karşı savaş" adı altında bazı aşiretlerin, devlet himayesinde paramiliter bir örgüte çevirdiğini ortaya çıkardı. Öte yandan Kürt aşiretleri 1980'ler ve 90'lardan itibaren Kürt siyasî mücadelesinin en önemli rezervlerinden biri oldu. Güçlü bir iç dayanışmaya ve geniş ağlara sahip aşiret örgütlenmesi 90'ların zorunlu göçleri neticesinde büyük kentlerde yeninden inşa edildi. Başka bir ifadeyle modernleşme ve kentleşmenin aşiretler üzerinde bir tür "panzehir" etkisi yaratacağı tezi tutmadı ki aksine aşiret, yeni mekansallıkta ve zamanda kendisini farklı formlarda olacak şekilde yeniden üretti.

Sonuç

Aşiret olgusunu, "modern-feodal", "ilerici-gerici" gibi "şantajlardan" bağımsız

---

[63] Osman Aytar, *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğuna*, İstanbul: Medya Güneşi Yayınları, 1992, s. 178.

bir biçimde, tüm bu şantajları reddederek kendi hususiyeti içinde, karmaşık ilişkilere sahip bir toplumsal form olarak düşünmek, her şeyden önce ona atfedilen çerçevelerden bağımsız düşünmeyi beraberinde getirir. Nitekim Kürt aşiretlerinin tarihsel seyri, imparatorluk ve Cumhuriyet ile kurdukları ilişki bağlamında, bir dikotomiye hapsedilemeyecek kadar karmaşık ve nev'î şahsına münhasır olmuştur. 16. asırdan Cumhuriyet'in ilk yüzyılına kadar olan muazzam zaman diliminin her bir ölçeğinde aşiret dinamiği de değişti ve yeni formlar, hususiyetler, misyonlar kazanarak varlığını sürdürmeye devam etti. Kürt aşiretleri bu devasa zaman dilimi içinde; Kürtlüğü (Ekrâdı) temsilden Kürt prenslerine, sultanın sadık kullarından eşkıyalığa ve isyancılığa, paramiliter güçlerden siyasal militanlara kadar uzanan geniş bir yelpazede hem anlam hem de yer buldular.

HAMİDİYE ALAYLARI: OLUŞUMU, ROLÜ VE ETKİSİ

Ümit Kurt[1]

Geç dönem Osmanlı tarihi çalışanların üzerinde durduğu en önemli konulardan bir tanesi, II. Abdülhamid döneminde imparatorluğun doğu bölgelerinde kurulmuş ve aşiretlerden mürekkep Hamidiye Hafif Süvari Alayları'dır. Yoğun bir biçimde tartışılmasına karşın Hamidiye Alayları üzerine tafsilatlı, çeşitli arşiv kaynaklarına ve belgelerine dayalı dört başı mamur çalışmaların sayısı maalesef oldukça düşük.[2] Halbuki Osmanlı'ya ve daha sonra Cumhuriyet'e tevarüs eden Hamidiye Alayları etrafında dönen bir dizi sorun mevcut. Alayların kurulduğu ve faaliyet gösterdiği bölgelerdeki eylemleri, bu bölgelerdeki aşiret yapısı, Ermenilere yönelik katliamlarda alayların rolü ve etkisi, söz konusu bölgelerdeki başta toprak ve güvenlik sorunu olmak üzere yaşamsal sorunlar ve bugün hala karşı karşıya olduğumuz etnik çatışmalar ve sınır sorunları, hem Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemleri hem de Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet oluşumu ve ulusal kimlik inşası süreçlerinde doğrudan rolü olan olaylar zinciri Hamidiye Alayları ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla Hamidiye Alayları'nın tarihsel olarak ortaya çıkış sürecini ve dönemin tarihsel arka planını etraflıca irdelemek bize 19. Yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başları Osmanlı'sının siyasi rotasına ve anatomisine dair çarpıcı ipuçları vermektedir. Bu bağlamda, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalı aşiret yapısını, etnik-dinsel kimlik çatışmalarını, nüfus politikalarını, Ermenilerin kısmen yok edilmesini amaçlayan pogrom benzeri katliamları ve etnik temizlikleri, imparatorluğun önemli sınır bölgelerindeki değişken siyasi atmosferi ve bunun merkezi otoritenin kontrol altında tutmak istediği çevre top-

---

[1] Profesör, Newcastle Üniversitesi, Tarih Bölümü.

[2] Önemli birkaç çalışma için bkz., Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies*, vol. 9, no. 2, 1973, p. 139–156; Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987; Janet Klein, *The Margins of Empire. Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011; Eugene L. Rogan "Aşiret Mektebi: Abdulhamid II's School for Tribes (1892–1907)", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 28, no. 1, 1996, p. 83–107.

luluklar ve merkezkaç güçler için yarattığı politikaları anlamak için bilhassa Hamidiye Süvari Alayları'na odaklanan çalışmalara ihtiyacımız var.[3]

Hamidiye Alayları'na ilişkin elimizdeki en yetkin çalışma Janet Klein'e ait. Klein'in doktora tezinin biraz daha genişletilmiş versiyonu olan *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, Renan Akman'ın enfes çevirisiyle İletişim Yayınları tarafından Türkçe'ye kazandırıldı. Klein'in mezkûr çalışması bu konuda yapılmış en kapsamlı ve detaylı bilimsel araştırma olma özelliğine sahiptir. Klein'in çalışmasını özgün kılan unsurlardan birisi kitabın teorik ve kavramsal çerçevesinin ve tarihsel bağlamının ustalıkla çizilmiş olması. Hamidiye Süvari Alayları'nın, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu bölgelerini dışarıdan tehdit eden Rusya ve bölgedeki Kürt aşiretleri ve şeyhleri tarafından kurulan ve Klein'ın "paralel otoriteler" olarak tanımladığı bir yapı üzerinde kuvveden fiile çıktığını görüyoruz.[4]

Osmanlı otoriteleri için bataklık kuyusu bir habitusu olan bu yapıda, merkezi devlet güçlerinin 19. yüzyıl boyunca çevreyi merkeze bağlama ve daha iyi yönetme çabaları büyük ölçüde başarısız oldu. Unutmadan, bu merkezileştirme gayesinin bilhassa II. Mahmut dönemi ve Tanzimat sonrası bütün Osmanlı devlet sisteminin olmazsa olmaz bir muradı olduğunun altını da çizmemiz lazım. İmparatorluğun bekasına yönelik bütün bu tehditlerin ötesinde, söz konusu dönemde palazlanmaya başlayan milliyetçi-devrimci Ermeni siyasi örgütlenmeleri[5] ve faaliyetleri, merkezdeki siyasi elitlerin ve Sultan Abdülhamid'in birinci gündem maddesiydi. Bu dönemde Ermeniler Osmanlı hükümet çevrelerince, devlet otoritesine meydan okuyan ve Rusların hesabına çalışan "hain" unsurlar olarak kodlanmıştı.[6]

---

[3] Bu hususlara vurgu yapan güncel bir çalışma için bkz., Yalçın Çakmak ve Tuncay Şur, "Margins of Allegiance and Revolt: Relations between Kurdish Tribes and the State from the Late Ottoman Period to the Early Modern Republic", *International Journal of Conflict and Violence*, vol. 16, 2022, p. 1-15.

[4] Janet Klein, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, İstanbul: İletişim, 2013, s. 17.

[5] Sosyal Demokrat Hınçak Partisi ve Ermeni Devrimci Federasyonu (Taşnaksutyun) bu siyasi örgütlenmelerin en önde gelenlerindendir. 1887 Ağustos'unda İsviçre'de kurulan Hınçak Devrimci Partisi öncelikli olarak siyasal ve ulusal bağımsızlık hedefiyle yola çıkar. Bu saikle programında açıkça şiddet yöntemlerini uygulamanın mubah olduğunu savunur ve sosyalist bir eğilime sahiptir. Bağımsız ve birleşik Ermeni Cumhuriyeti'ni savunan bir siyasi yapıdır. 1890'da Hınçakların içinden çıkan bir başka örgüt Tiflis'te kurulur. Taşnaktsutyun, yani "Federasyon" adını taşıyan bu örgüt bütün Ermeni siyasi grupların bütünlüğünü öngören sıkı bir siyasi program geliştirir. Osmanlı Ermenilerinin siyasi ve ekonomik özgürlüğünü destekleyen Taşnaktsutyun, Hınçaklar gibi Ermeni reformlarının gerçekleştirilmesi hususunda oldukça kararlıdır. Buna karşın, Hınçaklar Osmanlı, Rusya ve İran Ermenilerinin dahil olduğu siyaseten bağımsız bir Ermenistan idealine sahipken Taşnaktsutyun programında bağımsızlıktan bahsetmez.

[6] Ermenileri bu çizgide tasvir eden çalışmaların bazıları için bkz., Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987;

Esasında devletin 'hain' ve 'düşman' skalasında ve envanterinde bölgedeki başına buyruk, devlete vergi ödemeyen, asker göndermeyen, imparatorluğun sınır bölgelerini korumadığı gibi güvenliğini tehdit eden, her türlü sadakatten uzak ve devletin değişmez dış düşmanı Çarlık Rusya'sıyla her an devletin varlığına kastetmeye meyilli Kürt aşiretleri de "muteber" bir konuma sahipti. Ancak, Sultan II. Abdülhamid ve şürekâsı Zeki ve Şakir paşalar, bu "düşman" unsurlardan Kürt aşiretlerine yakınlaştı ve onu devlet otoritesine meydan okuyan yerel bir merkezkaç güç olmaktan çıkarıp ve kendisine "sadık" bir varlık haline getirmeye çalıştılar. 1880'de patlak veren Şeyh Ubeydullah isyanı sonucunda Osmanlı Kürdistan coğrafyasında merkezi otoritenin şiddet yoluyla tahsis edilmeyeceği kanısının oluşması da bu süreçte etkiliydi. Fakat tahayyül edilen bu "sadakat" ziyadesiyle kaygan bir zemine oturuyor ve kalıcı hiçbir etki taşımıyordu. Zira başına buyrukluk Kürt aşiretlerinin teşkil ettiği Hamidiye Alayları'nın adeta genetiği haline gelmişti; devletin onlara sağladığı ayrıcalıklar bölgede deyim yerindeyse bir rant ve talan ekonomisinin patlamasına cevaz verdi.[7]

Hamidiye Alayları'nın Teşkili

Geçici bir süre "başarılı" olan bu siyaset başta Ermeniler olmak üzere pek çok Müslüman Kürt köylüsünün topraklarının gaspına, sürülmelerine ve şedit şiddet gösterilerinin ve katliamların yaşanmasına neden oldu. Hamidiye örgütlenmesi devlet-toplum ilişkileri ve bölge üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır ve bu etkinin kısmen bugüne kadar sürdüğünü söylemek mümkündür.

Gelelim Alayların nasıl teşkil edildiğine. Hamidiye Hafif Süvari Alayları neredeyse tamamı seçme Kürt aşiretlerinden müteşekkil düzensiz bir milis gücüydü. IV. Ordu Kumandanı Müşir Zeki Paşa, Anadolu Islahât-ı Umûmî Müfettişi ve padişah yaveri Ahmed Şâkir Paşa, Teftîş-i Askerî Komisyonu üyesi Miralay İbrahim Bey alayların teşkilinde aktif rol oynarlar. Bu milis güçlerinin teşkil edildiği coğrafyanın uzamı kabaca Ağrı Dağı'nın kuzeyinden günümüzde İran, Irak ve Türkiye sınırlarının birleştiği alana, güneybatıda Cizre'ye, batıda Erzincan'a kadar genişleyen bir araziyi kapsıyordu. Oldukça stratejik öneme sahip bu coğrafya Çarlık Rusya için hayati bir güç temerküz alanı idi. Mezkûr bölge aynı zamanda, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nda kanlı çarpışmaların cereyan ettiği ve Ermeni milliyetçi-devrimci faaliyetlerinin kuvveden fiile çıktığı bir coğrafyaydı.

Meseleyi Osmanlı devlet otoriteleri açısından daha çetrefilli hale getiren kontrolü zor bir bölge olmasıydı. Islahat hareketleri çerçevesinde merkezi devlet yapısını sağlamlaştırmak adına bölgenin vergiye bağlanması, askerlik hizmetlerinin

Kodaman, *Şark Mes'elesi Işığı Altında Sultan II. Abdülhamid'in Doğu Anadolu Politikası*, İstanbul: Orkun Yayınevi, 1983; Ali Karaca, *Hamidiye Hafif Süvari Alayları Hakkında Bazı Tespitler (1890-1900)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.

[7] Sedat Ulugana, "I. Dünya Savaşı Sırasında Kürt Aşiret Alayları", *Kürt Tarihi*, Mart-Nisan 2016, s. 39.

muntazam ifa edilmesi ve idari reformların gerçekleştirilmesi için atılan adımlar bölge söz konusu olduğunda akamete uğruyordu. Kürt aşiret reisleri ve şeyhlerden teşekkül iktidar odağı, bu bölgede Osmanlı yöneticilerinden daha fazla itibar görüyor ve devletin ta kendisi olarak telakki ediliyordu. Sultan Abdülhamid'in mutlak iktidarına neredeyse alternatif teşkil edecek bu yapılanmanın çözülmesi, bölgenin Osmanlı saflarına katılması, Rus tehlikesine karşı bölgedeki askerî varlığın güçlendirilmesi, Kürtlerin İmparatorluğa sadakatle bağlı kılınması ve daha da önemlisi Ermeni faaliyetlerinin bastırılması gibi saikler Alayların teşkilindeki arka planı besleyen tetikleyici faktörlerdi. Ancak Klein'ın işaret ettiği gibi, buradaki meta-plan, sınır bölgelerinin güvenliği ve sınırlandırılmış bölgelere dönüştürülmesinin bu anlamda modern bir devletin inşası için bir plan olduğuydu.

İlaveten, medeniyetten uzak kalmış ve imparatorluğun bekası için "ehlileştirilmesi" elzem olan aşiretler bu proje etrafında aynı zamanda "medenileştirilmiş" hale geleceklerdi. Bu grupları eğiterek ve örgütleyerek merkezi iktidarın birer sadık unsuru kılmak saikıyla 1891'de *Hamidiye Alayları*, 1892'de ise *Aşiret Mektepleri* teşkil edilir.[8] Alayların kurulmasında Çarlık Rusya'sına bağlı Kazak alayları model alınır. Bu şekilde aşiret reislerine çeşitli askeri rütbeler verilir, çocukları İstanbul'daki okullara ve memuriyetlere kabul edilir.[9] İmparatorluğun doğusunda yaşayan Arap, Kürt, Türkmen ve Karakalpak aşiretlerinden başlangıçta yirmi bir alay olarak kurulması planlanan alayların sayısı 1892'de kırk beş, 1893'te elli altı, 1894 Ağustos'unda elli sekiz, 1898'de altmış ve 1901'de altmış beşe ulaşır.[10]

1895 Ekim-Kasım ayları boyunca adeta şok dalgaları halinde doğu vilayetlerinde, Kilikya'da ve Anadolu'nun çeşitli vilayetlerinde Ermenilere karşı gerçekleştirilen katliamlar, Abdülhamid'in Ermeni tebaasını "disipline" etme planının eyleme geçirilmesiydi.[11] Bu katliamlarda bilhassa Ermenilerin yoğun olarak mukim olduğu doğu vilayetlerindeki Hamidiye Alayları'nın varlığına ve rolüne dikkat çekmek gerekiyor. Bu katliamların merkezi idarenin ve dolayısıyla Abdülhamid'in emriyle gerçekleştirildiği; katliamların organize edilmesi ve kuvveden fiile çıkarılmasında düzenli ordu ve jandarma birlikleriyle birlikte hareket eden Hamidiye Alaylarının aktif katılımının etkili olduğu iddia edilir.[12] Ancak son dö-

[8] Ayşe Hür, *Öteki Tarih I Abdülmecid'den İttihat Terakki'ye*, İstanbul: Profil Yayıncılık, 2012, s. 69.

[9] Kodaman, Sultan II. Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası, 86.

[10] Cezmi Erarslan, "Hamidiye Alayları", *İslam Ansiklopedisi*, cilt. 15, s. 462.

[11] George N. Shirinian, "The Armenian Massacres of 1894–1897: A bibliography," *Armenian Review*, cilt. 47, no. 1–2, 2001, 113–64.

[12] Peter Balakian, *The Burning Tigris: The Armenian Genocide and America's Response*, New York: Harper Collins, 2004, p. 51; Raymond Kévorkian & Paul B. Paboudjian, "Les massacres de Cilicie d'avril 1909," Raymond Kévorkian (der.), *La Cilicie (1909–1921) de Massacres d'Adana au Mandat Français*, Paris: Revue d'Histoire Arménienne Contemporaine Tome III, 1999, p. 7–248; Simon Payaslian,

nemde yapılan bazı çalışmalar, hem Abdülhamid'in hem de Hamidiye Alayları'nın bu katliamlardaki doğrudan ve merkezi rolü konusunda daha temkinli yaklaşımlar geliştirmiştir.[13] Örneğin, 1895 Ermeni katliamlarıyla ilgili en yetkin isimlerden Jelle Verheij, Diyarbakır'da vuku bulan katliamlarda Hamidiye Alayları'nın dahli hususunda kuşkuludur.[14] Başka bir örnekte Verheij, Mardin'deki Hamidiye Alayı olan Tay Aşireti'nin şehirde kaosun sona ermesi ve düzenin tesisi hususunda olumlu rol oynadığını iddia eder.[15] Aynı şekilde tarihçi Edip Gölbaşı bazı Hamidiye Alayları'nın belli bölgelerde Ermeni kasabalarını ve köylerini koruduğunu kaydeder.[16] Buna ek olarak, yerel idarecilerin tutumları bölgeden bölgeye farklılık gösterir; bazı vilayetlerde valiler katliamları engellemeye çalışırlar.[17]

Alaylarının kurulduğu dönemde vuku bulan Ermeni katliamlarının daha ayrıntılı bir analizinin özellikle Avrupa'nın reform baskısı altında olan Sultan'ın bu baskıya karşılık uyguladığı politikalar çerçevesinde yapılması önemlidir. Unutmamak gerekir ki Hamidiye Alayları'nın örgütlemesi ve teşkilinin sağlanması için bölgeye gönderilen Zeki ve Şakir Paşalar aynı zamanda Sultan Abdülhamid'in sözümona Ermeni reformlarının da gerçekleştirilmesi amacıyla görevlendirdiği figürlerdir.

Bir noktanın altını kalın çizgilerle çizmek gerekiyor: Farklı etno-dini toplulukların meskûn olduğu, Kürt tarihyazımında Osmanlı Kürdistan'ı, Ermeni tarihyazımında Batı Ermenistan olarak adlandırılan söz konusu bölgede toprak gaspı, bunun etrafındaki güvenlik olgusu ve neredeyse bu sorunlarla at başı giden şiddet 20. yüzyıla girerken Kürt toplumunun toplumsal ve siyasi dinamiklerinin önemli bir veçhesini oluşturuyordu. Bu, Kürtler ve Ermenilerle mukim Osmanlı

The History of Armenia: From the Origins to the Present (New York: Palgrave, 2007), 120, Vahakn Dadrian, "The Role of the Turkish Military in the Destruction of the Ottoman Armenians: A Study in Historical Continuities," *Journal of Political and Military Sociology*, 20, no. 2, 1992, p. 262.

[13] Jelle Verheij, "Die armenischen Massaker von 1894–1896: Anatomie und Hintergründe eine Krise," Hans-Lukas Kieser (der.), *Die Armenische Frage und die Schweiz (1896–1923)*, Zurich: Chronos, 1999, p. 81-91; Edip Gölbaşı, "Hamidiye Alayları: Bir Değerlendirme", Oktay Özel ve Fikret Adanır (der.), *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015, s. 164–175; Verheij, "'Les Frères de Terre et d'Eau': sur le Rôle des Kurdes dans les Massacres Arméniens de 1894–1896," M. van Bruinessen and Joyce Blau (der.), *Islam des Kurdes*, Paris: special issue of *Les Annales de l'Autre Islam*, 1998, p.225–76.

[14] Verheij, "Diyarbekir and the Armenian Crisis of 1895," Joost Jongerden and Jelle Verheij (der.), *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870–1915*, Boston: Brill, 2012, p. 135, 138.

[15] A.g.e., 136.

[16] Gölbaşı, "Hamidiye Alayları: Bir Değerlendirme", Özel ve Adanır (der.), *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, s. 164-75.

[17] Gölbaşı, "1895–96 Katliamları," Özel ve Adanır (der.), 1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım, 156 içinde; Donald Bloxham, The Great Game of Genocide, Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 56.

aşiret bölgesinde gücün değişen doğasını açık bir biçimde etkiledi. Toprak gaspı, şiddet ve yükselen etnik çatışmanın geniş arka planı, Birinci Dünya Savaşı sırasında gerçekleşen Ermeni soykırımında önemli bir rol oynar ve aslında, günümüzde Türk-Kürt ilişkilerinin şekillenmesinde de önemli bir paya sahiptir.[18] Osmanlı'da modern ulus devlet inşasıyla paralel işleyen bir süreç çerçevesinde temayüz eden ve eylem repertuvarı buna göre şekillenen Hamidiye Alayları ve Alayların faaliyetleri sonucu Kürtler ve Ermeniler arasında vuku bulan etnik temelli çatışmalar esasında maddi kaynaklar üzerindeki çatışmalar üzerinden bilurlaştı. Yani altyapı, üstyapının ve burada beliren ihtilafların belirleyicisiydi. Ancak burada temkinli olmakta fayda var. Zira bölgenin parçalı ve girift yapısı düşünüldüğünde ekonomi ve etnisite üzerinden yaşanan çatışmaların bu bölge özelinde iç içe geçtiği momentler oldukça fazladır.

İttihat ve Terakki Döneminde Durum

Bu amaçlarla silahlandırılan, devletin birçok ayrıcalıklarından faydalanan ve Abdülhamid tarafından defaatle taltif edilen bu alaylara aynı zamanda yerleşik hayata geçmeleri ve Sultan'a ve imparatorluğa sadık kalmaları için maddi teşvikler sağlandı. Hamidiye projesi Abdülhamid sonrası da varlığını sürdürdü. İttihat ve Terakki'nin (İT) siyaset sahnesine hâkim olduğu dönemde *Aşiret Hafif Süvari Alayları* olarak ismi değiştirildi ve işlevi ile ifa ettiği görevleri yeni döneme göre revize edilerek esası muhafaza edildi.[19] Bu bir anlamda, İttihatçıların karşı olduğu *ancién* rejime bir geri dönüştü. 1913 senesinde alaylar ihtiyat süvari birlikleri altında ve iki fırka halinde merkezi Erzurum'da bulunan Dokuzuncu Kolordu'ya bağlandılar.[20] İT, Birinci Cihan Harbi'ne girince, Alaylar özellikle Teşkilat-ı Mahsusa'nın vurucu timleri haline geldiler ve daha da önemlisi Ermenilerin tehciri ve akabinde imhası siyasasının uygulayıcısı failleri olarak görevlerini "layıkıyla" yerine getirdiler.

İlaveten vurgulanması gereken bir diğer nokta da 1895-96 Hamidiye pogromları ile 1915 Ermeni soykırımı arasında doğrudan bir illiyet bağı kurmanın; iki olaya nedenleri ve sonuçları itibariyle doğrusal bir ilişki atfetmenin tarihsel metodoloji açısından bir hayli sorunlu olmasıdır. Zira her iki tarihsel moment de kendi özgül dinamikleri ve bağlamları olan; failleri açısından da bir hayli farklılıklar ihtiva eden süreçlerden müteşekkildir. Üstelik bambaşka politik bağlamlarda cereyan eden iki olayın mimarı olan siyasi aktörlerin, yani Abdülhamid rejiminin ve İT liderlerinin güttükleri amaç ve realize etmeye çalıştıkları "proje"ler de önemli farklılıklar arz etmektedir. Pek tabii Ermenilere yönelik uygulanan şiddet siyasetinin bir ölçüde somut olarak süreklilik gösterdiği söylenebilir. Esasında

[18] Klein, *Hamidiye Alayları*, p. 296.
[19] Ulugana, "I. Dünya Savaşı Sırasında Kürt Aşiret Alayları", s. 39.
[20] Kodaman, "Aşiret Mekteb-i Hümayun", *İslam Ansiklopedisi*, cilt. 4, s. 9-11.

İttihatçılar, Abdülhamid'in başlattığı Sünnileştirme siyasetini Türkleştirme projesi ile "taçlandırmış"lardır.

Abdülhamid döneminde Ermenilere yönelik şiddet, onların reform taleplerini bastırma ve bu taleplerle devleti dış baskılara açık hale getirdikleri için bir çeşit cezalandırma ve bu toplumu baskılama / "terbiye etme" işlevi görür. Ancak İttihatçılar açık bir biçimde imha siyaseti güderler. Kendi varlıklarına ve ulusal egemenliklerine tehdit olarak gördükleri Ermeni toplumunu topyekûn "hasım" olarak kodlamış ve 1878 Berlin Anlaşmasıyla artık uluslararası siyasetin bir parçası haline gelen bu "gaile"yi Talat Paşa'nın kendi ifadesiyle "kamilen izale etmek" saikıyla hareket etmişlerdir. Dolayısıyla uygulamaya konulan şiddetin dozu ve içeriği de buna göre şekillenir. Bu minvalde 1895-96 katliamlarını 1915'in bir provası gibi okumak ve 1915'in ayak seslerini 1895'te aramak, bizi tarihçilik açısından özcülükle ve kolaycılıkla malul bir yöntemsel "intihar"a sürükleyebilir.

Sonuç

Birinci Cihan Harbi'nin sonuna kadar etkisini sürdüren şiddet iklimi *Aşiret Hafif Süvari Alayları*'nı teşkil eden Kürt aşiretlerin devlet karşısında aldığı pozisyonu etkiledi. Cumhuriyet dönemine geldiğimizde bu aşiretlerden bazıları Kemalist rejime karşı isyan bayrağını çekti; ilaveten Kürt milliyetçiliği hareketinin kadrolarını oluşturdu, bazıları ise rejimle ortak hareket etmeyi tercih etti.[21] Devlet ve Kürt aşiretleri arasındaki bu girift ilişkiyi belirleyen devletin güvenlik politikaları ve belirli aşiretleri himayesiydi. Mesut Yeğen'in tabiriyle "Devlet Söyleminde Kürt Sorunu"[22] ekseninde şekillenen bu güvenlik politikaları kapsamında 1925 Şark Islahat Planı ve 1934'teki İskân Kanunu ile Kürtlerin asimilasyonu, Kürt aşiretlerin silahsızlandırılması ve liderlerinin sürgün süreci hızlandırıldı.[23] Dolayısıyla İT idaresinin etnik mühendislik projesi Kemalist rejime geçişle birlikte momentumunu kaybetmeden devam etti.

Devlet ile ortak hareket eden, devletin himayesine girerek bunun karşılığında birtakım siyasi ve ekonomik ayrıcalıklar elde eden Kürt aşiretlere yönelik ilk radikal ve silahlı tepki 1970'lerin sonlarında Kürdistan İşçi Partisi (PKK)'nden geldi. Devlet'in 1985'de Köy Koruyuculuk sistemini getirmesi sonucu Kürt coğrafyasındaki aşiretlerin devlete sadık kalanlar ve PKK ile ittifak halinde olanlar şeklinde sınıflandırıldığı bir yapı ortaya çıktı. Köy koruyuculuk sistemi adı altında devletin paramiliter bir gücü gibi hareket eden bu yapıyı teşkil eden aşiretler arasında Hamidiye Alayı olanlar da vardı.[24]

[21] Çakmak ve Tuncay Şur, "Margins of Allegiance", s. 2.

[22] Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

[23] Uğur Ü. Üngör, The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913–1950, Oxford: Oxford University Press, 2011.

[24] Çakmak ve Tuncay Şur, "Margins of Allegiance", s. 2.

KÜRDİSTAN *GAZETESİ:* *KÜRT MİLLİYETÇİLİĞİ Mİ, OSMANLICILIK MI?*

Deniz Ekici[1]

Giriş

Geç Osmanlı dönemi (1789-1918), imparatorluğun çöküşüne ve çeşitli Osmanlı toplulukları arasında rekabet halindeki ulusal kimliklerin yükselişine işaret eden, Osmanlı Orta Doğusu'nun en kritik dönemlerinden biridir. Yeni kimliklerin ortaya çıkışı, çok sayıda yerel ve küresel faktörle de birleşerek, milliyetçi anlatı ve hareketlerin oluşumuna yol açmış ve nihayetinde imparatorluğun ulus-devletler lehine parçalanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu oluşum döneminde, ulusalcı anlatıların artarak yayılmasıyla aynı zamana denk gelen ve buna katkıda bulunan bir diğer önemli yenilik de on sekizinci yüzyılda matbaanın, on dokuzuncu yüzyıl ortalarındaysa yazılı basının devreye girmesi olmuştur. Bunun sonucunda, sadece Osmanlı Türkleri değil, imparatorluktaki diğer etnik grupların siyasi entelektüelleri de kendi ulusal kimlik anlatılarını ifadelendirip neşretmek için süreli yayınlar çıkarmaya başlamışlardır. Bir ideoloji olarak Kürt milliyetçiliğinin oluşumu da benzer şekilde, ulusal yönelimli ilk Kürt süreli yayınlarının ve örgütlerinin ortaya çıkışıyla at başı gitmiş, bu da Kürt ulusal kimliğinin inşası ve ilerleyen yıllarda ulus statüsü talebine yönelik Kürt milliyetçi söyleminin eklemlenmesi için elverişli bir iletişim alanı açtı. Buna karşın, aynı dönemde çıkan Kürt süreli yayınlarının iki temel sebepten ötürü milliyetçi sayılamayacakları ileri sürülmüştür: Öncelikle, Kürt etno-milliyetçiliği yerine "Pan-İslamizm ve Osmanlıcılığı gönülden destekledikleri ve teşvik ettikleri" için, ikincisi ise siyasi taleplerden kaçındıkları ve bunun yerine temel etno-kültürel meseleleri "Kürt milliyetçiliği" yerine "Kürtçülük" biçimlerini ifade edecek şekilde ele aldıkları için. Aynı doğrultuda, söz konusu "ön-milliyetçi" süreli yayınların Panislamist ve Osmanlıcı duruşları göz önünde tutularak herhangi bir siyasi kazanım çabasından sözde

---

[1] Dr., Washington DC'de sivil toplum kuruluşlarına danışmanlık yapmaktadır.

geri durdukları öne sürülmüştür. Literatürdeki bu hâkim görüşün aksine, bu yazıda ampirik bulgulardan hareketle, geç Osmanlı dönemi Kürt basınının, Kürt entelektüellerinin bir dizi Kürtçe süreli yayında su götürmez biçimde Kürt milliyetçiliğini tahayyül, müzakere ve ifade edip yaydıkları iletişimsel bir alan olarak iş gördüğü ileri sürülmektedir. Ancak, yer kısıtlaması nedeniyle yazının kapsamı *Kürdistan* gazetesi (1898-1902) külliyatıyla sınırlı tutulacaktır.

Kürdistan Gazetesi ve Kürt Milliyetçiliği

19. yüzyıl ortalarında Kürt beyliklerinin yıkılmasının ardından Kürt aristokrasisi Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli merkezlerine sürgün edilmiştir. Gelgelelim, bu aristokratların torunları yirminci yüzyılın başında eski statülerini geri kazanmanın yollarını aramaya başladılar. Botan Mirliği'nin eski miri Bedirhan Bey'in oğulları Mikdad Midhat Bedirhan (bundan sonra M. M. Bedirhan olarak anılacak) ve Abdurrahman Bedirhan'ın çabaları, Kürt elitinin bu yöndeki ilk girişimlerdir. Ailelerinin eski siyasi prestij ve gücünü geri kazanmak için milliyetçi ideolojiyi bilhassa cazip bulan Bedirhan kardeşler,[2] hayali bir Kürt ulusal cemaatinin yaratılmasının önünü açacak milliyetçi söylemlerinin inşası ve yayılması için altyapısal bir temel olarak matbaanın ulus inşa edici gücünden faydalanmaya karar vermişlerdir. Kürt milliyetçi anlatıları ilk olarak, Sultan II. Abdülhamid'in baskıcı saltanatı sırasında, 22 Nisan 1898'de Kahire'de yayınlanan *Kürdistan* gazetesinde ifade bulmuştur.[3]

Osmanlı'nın son dönemine büyük ölçüde Osmanlıcılık ya da "Osmanlı resmi milliyetçiliği" damga vurmuşsa da Sultan II. Abdülhamid'in saltanatı, İslam ile Osmanlı-Türk kimliği arasında kurulan güçlü bağ temelinde dinin bir tür ulusallaştırılmasına tekabül eden Osmanlı-Türk *Panislamizm* politikasıyla öne çıkmıştır. II. Abdülhamid, Panislamizm politikası çerçevesinde İslami dayanışma çağrısında bulunmak amacıyla İslam Halifesi unvanını önceki tüm Osmanlı padişahlarından daha fazla kullanmıştır. Güttüğü bu bütünleştirici ideoloji sayesinde II. Abdülhamid "İslami Osmanlıcılık" veya "Türkçü Ümmetçilik" olarak bilinen akımı sadece "Hıristiyan" Avrupa'nın sömürgeciliği karşısında değil, Türk olmayan Müslüman topluluklar arasında yükselen etno-milliyetçi akımlar karşısında da bir hayatta kalma aracı olarak işlevselleştirmiş ve hegemonik bir devlet ideolojisi mertebesine yükseltmiştir. Başka bir deyişle, Müslümanlar ile Hıristiyan

[2] Zinar Silopî, *Doza Kürdistan: Kürt Milletinin 60 Seneden Beri Esaretten Kurtuluş Savaşı*, Diyarbekir: Weşanên Bîr, 2007; Janet Klein, "Claiming the Nation: The Origins and Nature of Kurdish Nationalist Discourse, A Study of the Kurdish Press in the Ottoman Empire," Yüksek Lisans Tezi, Princeton University, 1996.

[3] *Kurdistan* Bedirhan Kardeşlerin editörlüğünde düzensiz olarak yayınlanan Kürtçe bir gazeteydi. Gazetenin 31 sayısı Kahire, Cenevre, Londra ve Folkestone gibi çeşitli yerlerde yayınlanmıştır.

Batı arasında dini bir husumet duygusunu teşvik eden Abdülhamid bu yolla Müslümanları Hıristiyan karşıtı mücadele ve duygular etrafında toplamak ve imparatorluğun Türk olmayan Müslüman toplulukları arasındaki etnik-milliyetçi hissiyat ve hareketleri bastırmak gayesiyle Osmanlı Devleti'ne ve kendisine sadakati İslam'a sadakatle eş tutmuştur.

Kürdistan Gazetesinde Söylem

Padişahın nüfuzlu Osmanlı-Türk Panislamizminin *Kürdistan* gazetesinde kurulan milliyetçi söylemin niteliği üzerinde belirleyici bir etkisi olmuştur. Bu da Bedirhan Kardeşleri güçlü bir şekilde, Halife padişahı yüceltmek ve güttüğü Osmanlı-Türk Panislamizmine uyum sağlamak üzere esasen pragmatik bir tutumla din çeşnili bir dil ve söylem benimsemeye teşvik etmiştir. Böylece Bedirhan Kardeşler, bu hegemonik üst kimliklere uyumlanmış görünmek adına gazetecilik söylemlerinde hem dini, yani İslam'ı, hem de Osmanlıcılığı savunma ve destekleme zorunluluğu hissetmiştir. Bu politika Bedirhan Kardeşlerin "sapkın" Kürt milliyetçi niyetlerini gizlemelerine, Kürt milliyetçi taleplerini meşrulaştırmalarına ve Osmanlı siyasal ortamında kendilerine ve Kürtlere uygun bir yer bulmalarına yardımcı olmuştur. Eşit önemdeki bir diğer husus da böylesi bir dini retorik, Kürt milliyetçi söylemini, çoğunluğu Sünni Müslüman olan Kürt toplumu için daha kabul edilebilir kılmaktadır.

Bu yoğun dini metinlerarasılığın bir sonucu olarak, *Kürdistan* gazetesinin savunduğu hemen her şey İslami bir dini metinlerarasılıkla; ilgili hadislere atıflarla veya Kur'an ayetlerinden alıntılarla örnekler gösterilerek meşrulaştırılmıştır. Bu doğrultuda, Kürt toplumunun modernleşmesinin İslam'ın ilerlemesi için gerekli olduğu; eğitimin her şeyden önce dini bir fazilet olduğu; dua etmek için okuma yazma bilmenin elzem olduğu; Kürtlerde aşiretler arası anlaşmazlıkların İslami birlik ve beraberliğe zarar verdiği için günah sayılacağı; gelişmiş bir Kürt toplumu İslam ümmetine daha iyi hizmet edebileceği için, Kürt toplumunun bilim ve teknolojide ilerlemesinin dini bir vecibe olduğu; halife padişahın Müslüman vatanını "kâfirlere" karşı koruyabilmeleri için Kürtlerin askeri kapasitesini artırması gerektiği gibi düşünceler öne sürülmüştür. Örneğin, Abdurrahman Bedirhan "Bütün Müminler Kardeştir"[4] başlıklı bir yazısında, bazı Kürtlerin okuma yazma bilmediklerinden ötürü Kur'an okuyamamalarından ve dua edememelerinden yakınmış ve bu durumu "günah" olarak nitelendirmiştir. Oysa gerçekte, Kur'an ayetlerini öğrenmek için okuma yazma bilmeye gerek yoktur, zira okuryazarlığı olmayan çoğu Müslüman bunları ezberlemekle yetinmektedir. Keza, M.

[4] Abdurrahman Bedirhan, "Al Mu'minun Ikhwatun" [Bütün Müminler Kardeştir], *Kürdistan*, No. 7, 5 Kasım 1898.

M. Bedirhan da bir yazısında daha iyi Müslümanlar olmaları için çocuklarına "bilimleri, edebiyatı ve sanatı" öğretmedikleri gerekçesiyle okurlarını "paylar."[5] Bedirhan kardeşler, benzer şekilde, Kürt toplumunun ilerlemesi (terakkisi) için padişahın desteğini sağlamak amacıyla Kürtleri sadık Osmanlılar, Kürdistan'ı da Osmanlı İmparatorluğu'nun bir uzantısı olarak tanıtmıştır. Benzer bir argümanı M. M. Bedirhan'ın Sultan'a yazdığı ilk açık mektupta da bulmak mümkündür: Bedirhan, Doğu'da savunmasız bir Osmanlı toprağı olan Kürdistan'ın stratejik konumunun altını çizmekte ve İslam topraklarının Doğu sınırlarını "kâfir" Ruslara karşı koruyabilmeleri için Kürtlerin durumunun iyileştirilmesini istemektedir.

Kürdistan Gazetesinde Söylemin Dönüşümü

Kürdistan gazetesi editörleri başlangıçta "mukaddes" Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Halife padişahın "mukaddes" otoritesine karşı haddinden fazla milliyetçi veya isyankâr görünmemek adına açık siyasi ifadelerden her ne kadar kaçınmışsa da özellikle Abdurrahman Bedirhan gazetenin sonraki sayılarında Kürtler ve Kürdistan üzerindeki Osmanlı-Türk siyasi hakimiyetine meydan okumak ve Kürtlerin Osmanlı "esaretinden" ulusal kurtuluşunu desteklemek suretiyle daha radikal bir siyasi çizgi benimsemiştir. Bu söylemsel kayma, gazetenin devletin Kürtleri sosyal hizmetlerden mahrum bırakmaya yönelik kasti politikasından Osmanlı devletinin siyasal meşruiyetine, Halife padişahın saltanatından "hükümetin parayı Kürtlerden alıp Türklere harcadığı" adaletsiz vergi sistemine kadar uzanan çeşitli meseleleri ele alışında da açıkça görülmektedir.[6] Kürtlerin modernleşmesi yönündeki hedefler de, aynı şekilde, Kürtleri muktedir Osmanlı Müslümanları haline getirmekten, Kürt ulusal topluluğunun güçlendirilmesine ve Kürt anavatanının Osmanlı müesses nizamı pahasına korunmasına doğru kaymıştır. Sözgelimi *Kürdistan* gazetesi Rus tehdidini sorunsallaştırmaya devam etmiş, fakat sorunu artık devleti ve halife padişahı Rusya'ya karşı İslam ümmetinin Kürt bileşenini güçlendirmeye ikna stratejisinin bir parçası olarak değil, padişahı ve Kürdistan'daki Osmanlı yönetimini *gayrimeşrulaştırma ve itibarsızlaştırma stratejisi* doğrultusunda formülleştirmeye başlamıştır.[7] Dahası, öncesinde Kürtlerin kendi içindeki ve Ermenilerle arasındaki çekişme ve düşmanlıklara karşı olduğu iddia edilen[8] Halife padişah artık söz konusu düşmanlıkların birebir sorumlusu

[5] M. M. Bedirhan, 'Başlıksız,' *Kürdistan*, No. 1, 22 Nisan 1898.
[6] Abdurrahman Bedirhan, "Başlıksız," *Kürdistan*, No. 6, 11 Ekim 1898.
[7] Abdurrahman Bedirhan, "Girîd" [Girit], *Kürdistan*, No. 7, 5 Aralık 1898.
[8] M. M. Bedirhan, "Başlıksız," *Kürdistan*, No. 3, 20 Mayıs 1898.

olarak tanımlanmaya başlamıştır.[9] Abdurrahman Bedirhan *Kürdistan*'ın 6. sayısında yayınlanan bir yazısında Osmanlı Devleti'ni ve Halife padişahı büyük bir kızgınlıkla açıktan açığa, devletin "esiri" [êsîr] olan Kürtleri sömürmekle suçlayarak, Türk milliyetçiliğinin şovenist bir biçimiyle özdeşleştirmiştir.[10]

Bununla birlikte, Kürt milliyetçiliğinin tanımına net bir Türk ve Halife padişah karşıtlığı şeklindeki en temel ve açık tezahürüyle *Kürdistan*'ın 27. sayısında karşılaşırız:

> "Kürdler! [...] her ulus, her zaman ulusal çıkarlarını gÖzÖnüne alaraktan hareket eder. Hal böyleyken, ne acı ki, Kürtler her daim *yabancılara* hizmetçi ve yardımcı olmuştur. Sizler de uzun yıllardır Türklere hizmet ediyorsunuz. [...] Bu hükümet yararına yapılan savaşlarda sayısız Kürt öldürüldü ... sanki bizler yabancılâra hizmet için yaratılmışız gibi. Bundan beş yüzyıl önce vatanımızda [welat] tek bir Türk yoktu. [...] Bu Türklerin hepsi vatanımıza Turan'dan çıkıp gelmiştir ve kendi vatanımızda bize hükmetmektedir. Kana susamış zorbalar olan padişahları kendilerine halife demekte ve bu sıfatla her türden mezalimi yapmaktadır. [...] "Halifedir" diye kendisine itaat etmek istediğiniz Padişahın, tahttan indirilip gÖrevden uzaklaştırılması gereken zalim bir sultan olduğunu halâ anlamadınız mı!
>
> Artık vakit gelmiştir; mertliği ve cömertliğiyle nam salmış Kürtlerin zalim bir hükümete hizmet etmeyi sürdürmesi utanç vericidir [...] Oysa Kürtlerin lideri de bir Kürt olmalıdır. Türklerin hakimiyeti altında kalmamıza hacet var mı?
>
> Görülen mezalime son vermek için Ermeni vatandaşlarınız dahi sizinle müttefik olmaya [hazırdır]. Onlarla el ele verip kardeşçe geçinmeye ve Türklerin mezaliminden birlikte kurtulmaya gayret etmelisiniz.
>
> Allah'ın izniyle Kürtleri Rom [Türk] kulluğundan kurtaracağım ..."[11]

Bu yazı, kuşkusuz, *Kürdistan*'ın söyleminde bir kırılma noktasıdır ve görünüşte Osmanlıcı bir pozisyondan Osmanlı-Türk ve Halife karşıtı, Kürt milliyetçisi bir çizgiye doğru büyük bir söylemsel kaymaya işaret eder. Alıntı bu haliyle Osmanlı Türklerinin tahakkümüne karşı Kürt etno-ulusal bilincinin ve *siyasi milliyetçiliğinin* tartışmasız bir ifadesidir. Bu radikal kaymayı, *yabancı/ecnebi* teriminin sadece göndergesinde değil anlamında da gözlemlemek mümkündür: Daha önce gayrimüslim bir dini öteki olarak Ruslara atıfta bulunmak için kullanılan bu terim, burada açıkça Osmanlı Türklerine atıfta bulunmakta ve onları açıkça yabancı olarak tanımlamakta ve *biz* Kürtlere *ulusal olarak ecnebi* bir varlık oldukları siyasi çağrışımını yapmaktadır. İkinci olarak, editör burada "bu Türkleri," "kendi ülkemizde" "bize" hükmetmek için kendi "Turan" anavatanlarından çıkıp gelmiş sömürgeci *dışarlıklılar* olarak resmetmekte, böylece Kürdistan'ı Osmanlı anavatanının bir uzantısı olarak değil Kürt ulusal vatanı olarak kurgulamaktadır. Editör,

---

[9] Abdurrahman Bedirhan, "KurdÇe Kısım" [Kürtçe Kısım], *Kürdistan*, No. 27, 13 Mart 1901.

[10] Abdurrahaman Bedirhan, "Başlıksız," *Kürdistan*, No. 6, 11 Ekim 1898.

[11] Abdurrahman Bedirhan, "KurdÇe Kısım" [Kürtçe Kısım], *Kürdistan*, No. 27, 13 Mart 1901.

üçüncü olarak, Türklerin elinde bulunan İslam halifesi makamını reddetmekte ve tüm Osmanlı halifelerini tahttan indirilmesi gereken "kana susamış Türk tiranları" olarak nitelendirmektedir.[12] Dördüncü olarak, editör, Kürtlere, onları "barbar" ve "aşağı" gibi küçük düşürücü terimlerle niteleyen Türklerle girdikleri bu esaret ilişkisinden kendilerini kurtarmalarını önermektedir." Editör, beşinci olarak ise, Halife padişaha karşı gayrimüslim bir Hıristiyan topluluğu olan Ermenilerle ortak bir cephe oluşturulmasını önererek, zaten zayıflamakta olan Panislamist/Ümmetçi ve Osmanlıcı bağlara bir darbe daha indirmektedir. Dahası hem Osmanlı Devleti'ne hem de Halife'ye Türk gibi bir etnik kimliğin atfedilmesi, Panislamizm nosyonunu daha da geçersiz kılmakta ve İmparatorluğun farklı etnik topluluklarını bir arada tutan çimentoyu oluşturan Osmanlıcılık mitini paramparça etmektedir.

Sonuç

Son olarak ifade edilebilecek, kayda değer başka bir nokta da şudur ki *Kurdistan* gazetesi editörlerinden hiçbiri hususi olarak dindar Müslüman değildi ve din adına din propagandası yapmayan *Kürdistan* hiçbir biçimde dini bir yayın organı olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla, bu söylemsel pratiklerden, Bedirhan kardeşlerin İslami referanslara dayalı bir Osmanlıcılık stratejisine başvururken, etnomilliyetçi emellerini Osmanlı-Türk müesses nizamı tarafından daha kabul edilebilir kılmak için çerçevelemeye çalıştıkları açıktır. Dahası, otorite ancak dini retorikle desteklendiğinde meşru görüldüğünden, gazetedeki dini anıştırmalar Bedirhan kardeşlerin otoritesini Kürt kitlelerin gözünde daha da meşrulaştırma işlevi görmüştür. Her halükârda, İslam toplumlarında siyasi liderler ve entelektüellerin çoğu, kendi inanç ve bağlılıklarının derinliğine bakmaksızın, dini savunmayı ve desteklemeyi akla yatkın bulmuştur.[13] O halde, Bedirhan kardeşlerin yegâne değilse de öncelikli kaygısının, uluslaşma sürecindeki Kürt toplumunun modernleşmesi ve Batılılaşması olduğu ve bunun da dini bir kisveye büründürülmesi gerektiği sonucuna varmak doğru olacaktır.

[12] Abdurrahman Bedirhan önceleri padişaha "siz, Sultan II. Abdülhamid Han Hazretleri," "Zat-ı Hümayun," "Sultan Halife," "Han-ı Sanî Hazretleri," "Sultan-ı Hümayun Abdülhamid Han," "Padişahım," vb. saygı belirtir unvanlarla atıfta bulunurken, 9. sayıdan itibaren onu sadece kendi adıyla, yani Abdülhamid diye anmaya başlamıştır. Daha sonraları ise, Sultan'dan bahsederken "zalim" "şakî," "o adam," "münafık" ve "hırsız" gibi aşağılayıcı ve hakaretamiz ifadeler kullanmıştır. Bkz.,. *Kürdistan*, No. 29, 14 Ekim 1901; *Kürdistan*, No. 26, 14 Aralık 1900.

[13] Materyalist görüşleri nedeniyle ateist olmakla "suçlanan," ateşli bir pozitivist ve sekülarist Kürt aydını olan Abdullah Cevdet bile, Kürt milliyetçisi argümanlarını İslam'la daha uyumlu hale getirmek ve toplumsal ve siyasi açıdan muhafazakâr Osmanlı devlet adamları nezdinde kabul edilebilir kılmak için benzer bir dini retoriğe başvurmuştur; Bkz., Abdullah Cevdet, "Ittihad Yolu," *Rojî Kurd*, No. 2, 19 Temmuz 1913.

Sonuç olarak, bu döneme ilişkin literatürün büyük kısmında, *Kürdistan* gazetesinin Osmanlı Panislamizmine başvurmasındaki pragmatizm es geçildiği için, Bedirhan kardeşlerin ve dönemin diğer Kürt entelektüellerinin halis birer Osmanlı Panislamisti olduğu ve Kürt milliyetçi fikirlerinin akıllarından dahi geçmediği gibi genel bir yanlış algı hakimdir. Ne var ki, ampirik bulgular bunun aksini göstermektedir. Bedirhan kardeşlerin ayrılıkçı tutumunu *Kürdistan* külliyatının geneline yayılmış tutarlı bir söylemsel edim olarak yorumlamamak gerekse de bu durum onların Kürt milliyetçiliğini açıkça ifade ettikleri ve Osmanlı müesses nizamı pahasına Kürt ulusal bağımsızlığı fikrini benimsedikleri gerçeğini saptırmamalıdır. Hal böyleyken, Osmanlı Panislamist söyleminin başlangıçta, hızla gelişen Kürt milliyetçiliğine hizmet etmeye elverişli bir söylemsel araç olduğunu, fakat Kürt ulusal iştiyaklarını teşvik için akim kaldığı noktada bütünüyle ıskartaya çıkarıldığını savlamak daha gerçeğe uygun ve adilane olacaktır.

NAKŞİBENDİ REAKSİYONU:
KÜRT PHARMAKON'U OLARAK HALİDİLİK[1]

Fırat Aydınkaya[2]

Yüzyılın ilk çeyreğinin son yılında, henüz iki yaşında olan Türkiye Cumhuriyeti devletini krize sokan ilk büyük kalkışma yaşandı. Bu kalkışmayı domine eden elitlerin dinsel kimlikleri bariz olsa da hareketin sosyolojisi heterojendi. Yanı sıra isyanı modere edenler dönemlerinin hâkim ideolojik formasyonlarına vakıf kişiler olsa da isyanın kitlesel omurgasını öfkeli köylüler teşkil ediyordu. İsyana katılan kitlelerin uğruna canlarını verecekleri özgürlükçü 'itirazları' vardı ve bu itirazların muhatabı genç Kemalist Cumhuriyetti. Kürdistan'ı üçüncü kez fethetme iştahı sergileyen bu genç cumhuriyetin cüretine, özgür Kürt köylülüğünün karşılık vermesi tarihsel olarak beklenen bir durumdu. Bu yazı, özgür Kürt köylülüğünün genç cumhuriyete koydukları özgürlükçü şerhlerin ve varoluşsal itirazlarının neden ve nasıl, Nakşibendiye gibi taşranın sesini örgütleyebilen dini bir tarikat içinde hayat bularak isyan gramerine evrildiğini açıklamaya çalışacaktır.

Nakşibendiliğin veciz tanımını, Mevlana Halid'in de Rabıta[3] eserinde teyit ettiği üzere tarikatın önde gelen mürşitlerinden El-Buhari yapmıştır. Ona göre Nakşibendilik 'hiçbir ilave ya da eksiltme olmaksızın ashabın yoludur.[4] Nitekim *teozofik (Tanrı-Bilgisi)* bir öğreti olarak Nakşilik diğer tarikatlara oranla daha az teorik, daha çok pratik bir ethosa dayanır. Başta Kadirilik olmak üzere diğer tarikatlar çoğunlukla merkezin esrikliğini temsil ederken; Nakşilik "daha az düşünce, daha çok amel" paradigması ile taşra epiğini kuşanmıştır. Nitekim tarikatın teolojik inşasına ilk harcı koyanların neredeyse tamamının İslamın taşrasından yetişmesi şayanı dikkattir.

[1] Nakşibendi Reaksiyonu kavramını ilk kullanan kişi Aziz Ahmad'tır. Bkz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: 1964, p. 182-190. Ayrıca, bkz. Hamid Algar, *Nakşibendilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 72

[2] Araştırmacı, Yazar, Kürd Araştırmaları Dergisi koordinatörü.

[3] Mevlana Halid Bağdadi, *Rabıta*,İstanbul: Hacegan Yayınları, 2021.

[4] Hamid Algar, *Nakşibendilik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s.12.

Tarikatın taşra patentli olmasının başkaca sonuçları da vardır. Sözgelimi Nakşiliğin kurucu ideolojisine damga vuran en önemli sınıfsal-politik unsur, göçebe feodalizmidir. Kuruluş ayarlarında tarikat, iktisadi feodalizm vesilesiyle kendini kitlelere kolayca kabul ettirmiş, siyasi feodalizm sayesinde ise coğrafya üstü bir dinamizm kazanmıştır. Böyle olmakla tarikat birçok kez taşranın merkeze karşı itirazının dilini yüklenmiştir. Tarikatın ilk ileri gelenlerinin İslam coğrafyasının kalbine yürüyen Timur'la ya da merkeze yürüyen diğer baskın otoritelerle iş birliği yapmalarının böyle bir anlamı vardı.

Tarikatın kurucu öğretisi söz konusu olduğunda en az üç kez paradigmatik yenilenme geçirdiği iddia edilebilir. Her ne kadar tarikata ismini veren Bahaeddin Nakşibend, gizli zikir uygulamasının mimarı olsa da siyasi manifestoyu Ubeydullah Ahrar inşa etmiştir. Buna göre padişahları Allah'ın kanununu ihlal etmeme hususunda uyarmak, onları halka zulmetmeme noktasında ikna etmek ve nihayet padişahlarla görüşüp zalimlerin zulmünden Müslümanları korumak için onların ruhunu fethetmek[5] tarikatın *siyasi ilahiyatı* olarak vazedilmiştir. Böylelikle Nakşilik, başlangıcından itibaren sultanın/siyasetin bir çeşit manevi gölgesi, hakikat naibi olarak kurgulanmıştır. Nihayet tarikatın son ideolojik yenilenmesini ise Mevlana Halid (1779-1827) üstlenmiştir. İslam şeriatının behemehal kurucu bir toplumsal/siyasal norm olarak yeniden inşası, şüphe yok ki öğretisel yeniliğin son aşamasını temsil eder.

Halidiliğin Kısa Tarihçesi

Mevlana Halid'in gizem dolu Hindistan'a seyahati sadece tarikatın değil, Kürdistan'ın yakın tarihine de damgasını vurmuştur. Nitekim kendisi de bir şiirinde *"bakır olarak gittiği Hindistan'dan altın olarak geri döndüğü"*nü[6]söyler. Halid'in tarikat öğretisine kritik dokunuşları, onu sıradan bir takipçi olmaktan çıkarıp, sistem kurucu isimlerin ligine çıkartır. Sönmeye yüz tutmuş geleneksel Nakşiliği, karizmatik mobilizatör kişiliği ve de Kürt aşiretlerinin pastoral komünalizminden devşirdiği dinamizmi ile yeniden canlandırmıştır.

Halid'in yaşadığı dönemde İslam coğrafyasına Batılı güçlerin sömürgecilik ve yayılma stratejilerinin damgasını vurduğu açıktı. Dolayısıyla Halid'in her vesileyle altını çizdiği şeriat vurgusu bir yanıyla İslam ile Hıristiyan batının karşılaşmasında Müslüman dünyayı ayağa kaldırmaya dönük sosyo-politik bir perspektif taşır. Nitekim Şeyhi olan Dehlevi'den ayrılıp Kürdistan'a dönerken ona en büyük amacının *"din adına bu dünyayı istemek"*[7] olduğunu belirtmişti.

Halfin'e bakılırsa onun yaşadığı zamanlarda İngiliz sömürgeciliğinin keşif

[5] Algar, *Nakşibendilik*, s. 24-25

[6] Mevlana Halid Bağdadi, *Divan*, İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2016.

[7] Algar, Nakşibendilik, s. 80

kolu çoktan Süleymaniye-Bağdat hattına kurulmuştu. Doğu Hindistan şirketi üzerinden Halidiliğin doğduğu mıntıka pilot bölge olarak seçilirken, bu sıralarda şirket temsilcileri Kürt aşiretlerini siyasi hegemonya altına almaya başlayıp, yerel idarecilere yön verme gücüne haizdi.[8] Şirket temsilcisi olarak bölgede bulunan Rich, Mevlana Halid ile görüşürken onun Kürtlerin gözünde neredeyse bir peygamber olarak görüldüğünden bahseder. Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğinin Müslümanlara dönük sömürge politikasını yakından gören Halid, kısa süren ömrüne bitmek bilmeyen Osmanlı-Rus savaşlarını da sığdırmıştı.

Mamafih Halidiliğin tarihine yön veren en mühim amili, Osmanlı devletinin 19. yüzyıl iç siyasetinin değişen karakterinde aramak isabetli olabilir. Halidiyenin kuruluşuna denk gelecek şekilde Osmanlı devleti, geleneksel Yeniçeri ordusunu lağvetmiş, bununla bağlantılı olarak da Mevlevilik-Bektaşilik kurum ve felsefesi ile belli oranlarda hesaplaşma içine girmişti. Ordu ve bürokrasi etrafında kümelenen Mevlevilik gibi alışılageldik dinsel-kültürel oluşumların tasfiyesiyle bir bakıma Halidiyenin önü açılmış oldu. Bundan çok daha önemlisi ise Osmanlıların aynı yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren güttüğü Kürt politikalarıyla ilintili yeni süreçtir. Dönemin resmî belgelerinde *"mükerrer fetih"* olarak iç yazışmalarda yer bulan, ama özünde belli ölçülerde kolonyal tasarımları konu edinen askeri seferlerle Kürdistan'ın geleneksel siyasi yapısı (Mirlik) tasfiye edildi. Sadece Mirlik değil, mirliğin hem ekonomi politiğinin hem de sosyolojik örgütlenmelerinin altyapısı niteliğindeki geleneksel Kürt feodalizmi de yerle bir edildi. Halidiliğin kurucu örgütlenmesi, tam da Osmanlıların bu ikili tasfiye siyasetinin üzerinden şekillendi. Böylelikle tarikat ayağına gelen bu fırsatı ustaca değerlendirerek, Kürdistan'ı mükerrer İslamileştirdi. Özetle Halidiliğin tarihi büyük ölçüde Kürdistan'ın sömürgeleştirildiği tarihle, kuramla, örgütlenmeyle iç içe gelişti. Bu sebeple Kürdistan'ın sömürge meselesi işin içine katılmadan tarikatın kuruluşu, serpilmesi ve hatta direnişçi performansı anlaşılamaz.

Halidiliğin Kürt Politikası

Mevlana Halid ve onun öğretisinin Kürtler için nasıl bir manası vardı, Kürdistan için hangi işlevi gördü soruları kritik öneme haizdir. Kimi tarafsız gözlemciler Halid'in siyasi konulardaki duruşunu "sünni milliyetçiliği"[9] olarak tanımlarken, başka bazıları ise "onun ektiği tohumlardan Kürdistan yararlanmadı"[10] tespitini yapar. Esasen Caf aşiretine mensup bir Kürt olan ve üstelik ömrünün kayda değer

[8] Halfin, *19. Yüzyılda Kürdistan Üzerine Mücadeleler*, Ankara: Komal Yayınları, 1992, s. 38.

[9] Fırat Aydınkaya, "Bruinessen İle Söyleşi: Mevlana Halid: Bir Sünni Milliyetçisi", *Kürt Tarihi*, s. 30, Ekim-Kasım-Aralık, 2017, s. 10-15.

[10] Basil Nikitine, *Kürtler*, İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008.

bir bölümünü Baban mirliğinin tebaası olarak geçirmiş olan Mevlana Halid'in öğretisinde bağımsız bir Kürdistan tasavvurunun olmadığı şüphe götürmez bir gerçektir. Kendisinin de bir dönem tebaası olduğu ve ömrünün son anlarına denk düşen Kürt mirlerinin isyanına şahit olduğu halde bu isyana prim vermedi. Kendisiyle iletişime geçen İngilizlerle, Kürtlerin ya da Kürt otoritelerinin geleceği konusunda herhangi bir siyasi angajmana da girmedi. Kürtlerin davasını, diğer Müslüman ulusların siyasi evreninin, yani İslami evrenselliğinin içinden düşünüyordu. Her ne kadar onun faaliyetleri konusunda Osmanlı eliti çoğu durumda müteyakkız ve şüphe sahibi olsa da Osmanlı devletini "İslamın muzaffer varlığının garantisi"[11] olarak görüyordu.

Bununla birlikte Müslüman coğrafyasında sıkça görülen toplumsal çürümüşlüğe, müzmin despotizme ve baskı rejimlerine de mesafeliydi. Bu yüzden onu tipik bir Osmanlı milliyetçisi olarak görmek isabetli olmayabilir. Daha açık söylemek gerekirse Halid için Sünni olmak, aşiretinden, dilinden, doğduğu bölgeden, hatta yaşadığı ülkeden daha önemliydi.[12] Baban bölgesinde barınamamasının bir sebebi de bu olmalıdır. Kürt mirliklerinin tasfiye planlarının konuşulduğu, buna karşın mirliklerin ise olabilirse bağımsızlık, değilse özerk yapılarını koruma telaşına düştüğü zamanlarda Halid, Osmanlı gücünün temsilcisi[13] sayılıyordu. Osmanlı ordularının Lübnan'daki Dürzi isyanını bastırmasından duyduğu memnuniyet mektubuna[14] bakılırsa Halid, Osmanlının sembolik iktidarının temsilcisi gibi bir hava yaymaktan fayda umuyordu. Kendisini Sultan Mahmud'a şikâyet edenlerden müşteki olduğu bir mektubunda "gavur sultan" lakabıyla bilinen Padişah için kullandığı "Allah'ın gölgesi, fakirlerin ve alimlerin sığınağı"[15] ifadeleri düalist bir yoruma imkân sağlıyordu. Ne var ki, bu düalist teknik bazen işe yaramıyordu, nitekim şüphe bulutlarının koyulaştığı bir süreçte İstanbul Halidilerinin aynı Sultan tarafından Sivas'a sürgün edildiklerini de vurgulamak gerekir.

Öte yandan Halid'in ilk kuşak halifelerinin Kürdistan'da tarikatın hegemonyasını kurduğu yıllar aşağı yukarı yüzyılın ortalarına tekabül eder. Bu sıralarda Kürdistan'da görülmeye başlayan dört politik tutum veya ideolojik söylem aynı anda bölgede hakimiyet kurma çabasındaydı: *"Yeni kapitalist dalga, Misyonerler, Ermeni Modernleşmesi ve Halidiler."* İktisadi araçların yenilenmesi, sermayenin değişen karakteri ve mülkiyet araçlarının el değiştirmesi üzerine oturan yeni sınıfsal yapıların Kürdistan'ı kapitalist bir Pazar haline getirmeye başlaması, Kürdistan'ın alışıldık iktisadi nizamını alt üst eden bir durum yaratmıştı. Bu arada bilhassa Rusya, İsviçre, Fransa ve diğer batı ülkelerine giden Ermeni öğrenciler yüz-

[11] Algar, Nakşibendilik, s. 80

[12] Bruinessen, Kürt Tarihi, s. 30.

[13] Algar, Nakşibendilik, s. 81

[14] Mevlana Halid Bağdadi,*Mektuplar*, Billur Yayınevi, 2021, s. 222.

[15] Bağdadi, *Mektuplar*, s. 215

yılın ortalarındaki anarşist veya sosyalist devrimleri yerlerinde görerek birer politik paradigma etrafında mobilize olan bir siyasi aktivizmi bölgeye sessiz sedasız taşımıştı. Yanı sıra yüzyılın ortalarında Van, Bitlis, Harput, Urfa, Diyarbekir gibi merkezlerde başta eğitim olmak üzere sağlık hizmetleri üzerinden misyonerler Kürdistan'da kurumsallaşmaya başlamıştı. Kapitalist yeniden inşaya dahil edilen Kürdistan toplumu, bir yandan beklemedikleri iktisadi alt üst oluş ve Osmanlı-Rus savaşları yüzünden uğradığı insani kayıplarla baş etmeye çalışırken öbür yandan da istilacı olmaktan şüphelendikleri yabancı kişilerin bölgede Hristiyanlara özel ilgi göstermesinden, bu arada Ermenilerin giderek geleneksel yasa olarak gördükleri zımni sözleşmeyi çiğneyerek Kürtlerin patronajlığına meydan okumasından açıkça tedirgindi. Bu arada Tanzimat reformları ile Hristiyanların hiç değilse kâğıt üzerinde Müslümanlarla eşitlenmesi ve bu reformların uygulayıcılarının Kürdistan'da geleneksel iktisadi ve toplumsal yapıları reforma tabi tutmaya çabalayan pratikleri söz konusuydu. Bütün bu kaotik ortama ilave olarak Kürdistan'ın modern manada sömürge seferleri ile bir tarafta tamamen başsız bırakılması, öbür tarafta bu seferlerin yarattığı insani trajediler, Kürt toplumunu *kurtarıcı miti* bekleme pozisyonuyla yüz yüze bırakmıştı. Halidi şeyhlerinin bir kısmının keramet gösterileri, aşkın güç olduklarına dair gösterdikleri paranormal aktiviteler ve son olarak tıpkı aşiretliler gibi "iyi at binip iyi silah kullanmaları" her açıdan beklenilen kurtarıcı profiline uyuyordu.

Nakşibendi şeyhlerinin Kürt toplumunda kurumsallaşma dinamikleri, Osmanlı ya da sonrasındaki Cumhuriyet döneminin merkezi otoriteleri ile ilişkisi içerisinde şekillenmiştir.[16] Bu ilişkilenme çifte bağlama sahipti. Nakşi şeyhleri bu merkezi otoriteyi meşru görüp olumlarken de nameşru görüp isyan ederken de esasen bu otoritelerle ilişkileniyordu. Her iki durumda da bu ilişkinin bağlamı Nakşi otoritelerinin mistik temeli olarak onları toplum içinde büyüten bir dinamiğe sahipti. Bununla birlikte Kürdistan sosyolojisinde tam göçebeliğin istisna, yarı göçebe ve yerleşik hayatın kural haline gelip, bölünme ve dağılmanın meydana geldiği yani Şerif Mardin'in deyişiyle toplumsal hızlanmanın yaşandığı bir süreç ile Halidiliğin Kürdistan'ı etkisi altına alması hemen hemen aynı zamanda gerçekleşti. Göçebe aşiretlerin yerleşik düzene geçip yeni bir kültür ve kimlik arayışında olduğu ve de aşiret konfederasyonlarının, mirliklerin tasfiyesiyle bölünmelere başlayıp yeni kimlik arayışlarına başladığı zamanda Halidiliğin Kürdistan'da görünmeye başlanması sadece aşiretleri değil tarikatın muhtevasını da etkileyen karşılıklı bir değişim trendi yarattı. Kürdistan'a tayin edilen halifeler mesela şehirden çok taşraya yerleşip örgütlenmeyi taşradan başlattılar. Palu, Çan, Melekan, Ğayda, Norşin, Arvas şeklinde neredeyse düz bir çizgisel hat dahilinde

---

[16] Serdar Şengül, "Halidi-Nakşibendilik ve Medreselerde İlim Anlayışının Dönüşümü", *Kıyam ve Kıtal: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin İnşası ve Kolektif Şiddet* (der) Ümit Kurt, Güney Çeğin, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015, s.329.

gelişen Halidilik hareketi geleneksel Kadiri tarikatını yutarken hakimiyet lokasyonları genellikle büyük aşiretlerin hinterlandı üzerindeydi. Büyük aşiretler hem zekât, bağış bağlamında iktisadi bir depoydu hem de mürid-talebe kapma bağlamında bir insan kaynakları deposuydu. Halidilerin yerleştikleri bu lokasyon aynı zamanda Kürt-Ermeni heterojenliğine yataklık eden kozmopolit bir yerdi ve işin gerçeği bazı şeyhler heterojenlikten nefret eden birer homojenlik militanıydı. Ne yaptığını iyi bilen bu kişiler, Kürdistan'ın taşrasını belki de ilk kez ideolojikleştirip, müphemliğe ilk kurşunu sıktılar.

Halidiliğin Değişen Sosyolojisi

Makalenin girişinde de ele alındığı üzere Nakşiliğin kurucu fabrika ayarları göçebe feodalizmi ile uyumludur. Önde gelen kuruculardan Ahrar örneğinde olduğu gibi Nakşiliğin dominant kurucularının bir kısmı aynı zamanda toprak ağası sayılabilecek geniş arazilere de hükmediyordu. Nitekim Seyyid Taha'dan Şeyh Celaleddin'e uzanan bir dinsel aristokrasi aynı zamanda toprak aristokrasisi olarak da ön plana çıkıyordu. Bunu sağlayan şey ise büyük oranda Halidiliğin örgütlenme perspektifine yani *"her aşiretin bir şeyhi olmalı"* prensibine dayanmaktaydı. Halidi şeyhleri birkaç aristokrat aile istisna olmak koşuluyla büyük aşiretlerden değildi. Bu manada Kadirilikten örgütsel mobilizasyon itibariyle ciddi bir farklılık gösterir. Kadiriler genelde halife atama yetkisini seyyidler ile sınırlarken[17] Halidiler tarikatın halife sistemini nispeten demokratik bir gelenekle tanıştırıp, halife atamayı halklaştırdı. Tarikat henüz yerleşik hayata geçen veya yarı yerleşik aşiret müntesiplerine kendilerine katılmaları halinde onlara hem bu dünyanın hem de öte dünyanın sırrının verileceğini yayarak onlara bir tür üstünlük duygusu veriyordu. Ezcümle Halidi halifelerinin peşinde gitmek, hem yerleştikleri lokasyonda aşiretlere yönetici olmayı, hem reaya ve Hristiyan unsurlar aleyhine büyümeyi hem de silah kullanıp hem bu dünyada hem diğer dünyada üstün olmayı vaat ediyordu. Öte taraftan Halidilik öğretisini temellük eden aşiretler, bu tarikatın esas örgütleyicileri olan meleleri aşiretin içine davet ederek yeniden İslamileşirken tarikat da şekil değiştiriyordu. Delhi, Bağdat, Şam ve Süleymaniye gibi şehir ve kültür çevrelerinin melez hali olarak yeniden canlandırılan tarikat, Kürdistan aşiret sisteminin içine girdiğinde nitelik değiştirerek aslına rücu ediyordu. Artık daha az şehirli, daha az çoğul, daha az ilim ama daha çok tasavvuf ve keramet sahibi olarak kırsalın ve taşranın ideolojisine bürünecekti. Taşranın ideolojisi haline büründüğünde ise daha öfkeli, daha şiddete meyyal, daha homojen bir hal almıştı. Sonuç olarak Halidilik Kürt aşiretlerinin arasına girip onları örgütlemeye başladığında ve onların siyasi ideolojisi haline geldiğinde artık büyük oranda Mevlana Halid'in Halidiliğinden öte bir şeydi.

---

[17] A.g.e., s.328

Özgürlük Çınlaması

Yakın dönem Kürt tarihine damga vurmuş Nakşibendi reaksiyonunun Halidilik şubesinin parmak izleri bizi köylü isyanlarının tarihine çıkarabilir mi? Engels'ten mülhem sol tarihçilerin Thomas Müntzer, Rahip Jose Maria Morelos ile Avrupa tarihine ait kimi dinsel figürleri özgürlükçü ve komünal olarak niteleyip, sosyal teorinin polikliniklerinde onları ağırladıklarını biliyoruz. Nitekim Engels, Müntzer'in domine ettiği köylü isyanı için "özgürlük çınlaması" tabirini kullanır. Son olarak Guha'nın Hind dinsel öğretileri ile köylü isyanları arasındaki inkâr edilemez rabıtaya dikkatlerimizi çektiği de ortadayken, Kürt isyanlarının (1875-1925) ekserisini domine eden dinsel hikâyeyi nasıl yorumlayacağız? Malum olduğu üzere Türk solunun ana akım tarihyazımı, kolonyal bir düşünsel yorumla, Kürdistan tarihinin bu sıra dışı dönemlerini "gerici", "feodal" ve "işbirlikçi" bir kalkışma olarak teorileştirmiştir. Bu sebeple her ne sebeple olursa olsun bu hareket karşı devrimciydi ve behemehal ezilmeliydi.

Oysa Hobsbawm'a bakılırsa "köylü sınıfları bir savunucu veya destekçiye ihtiyaç duyduğunda onu yaratır ve ona başvurur." Buna ilaveten Eugen Weber'in bize yetkinlikle gösterdiği üzere köylülüğün politizasyonu büyük oranda *"siyaseten kişiselleştirme"* şeklinde vücut buluyordu. O halde Hobsbawm ve Weber'den ilham alarak hiç değilse Şeyh Ubeydullah'tan başlayıp Şeyh Said'e uzanan bir hat boyunca tarihe damga vurmuş Halidilik reaksiyonunu, bir ölçüde köylü isyanlarının fragmanı olarak okuyamaz mıyız? Esasen Nakşiliğin Nehri ve Sebti şubeleri doktriner olarak bu türden isyancılığa meyyal bir düşünce üretebildiği gibi bu tekkelerin üzerinde inşa edildiği tarihsel sosyolojiye baktığımızda ise bunu mümkün kılan bir Kürt özgür köylülüğü geleneğinin varlığını da teslim etmeliyiz.

Hülasa Halid'in bazen sultanla ama daha çok da İslam halifesi gördüğü sultanla yaptığı sembolik rabıtanın içinde Kürtler kaybolup gitmekteydi. Şüphe yok ki, öğretisi bu yönüyle Fanonist manada bir çeşit beyaz adamın kilisesi işlevini görüyordu.

Fakat her şeye rağmen Halid'in İslamın dayanağı olarak altını çizdiği Osmanlılara bağlılığı koşulsuz değildi. Osmanlı elitlerine gönderdiği mektuplarından birinde "İslam idarecilerinin emirleri şeriata uygun olduğunda itaat vaciptir hükmüyle hareket ettiğini" belirtir. Bu minvalde Halid ayrıca bağlılarından vezir, emir veya paşanın sofrasına oturmamalarını ve onlarla sohbetlerini terk etmelerini de emretmişti. Zira ona göre bu sayılanlar zalim kişilerdi. Sünni ortodoksiye konulan bu şerhlerin, onu, Fanon'un beyaz kilise imgesinden bir miktar uzaklaştırıp Bhabha'nın teorisine yaklaştırdığı iddia edilebilir: "beyaz (kilise) değil, tam değil"

Sonuç

Hülasa Nakşibendi reaksiyonu 19. Yüzyılın ikinci yarısından, Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar Kürt toplumunun taleplerinin taşıyıcılığını üstlenen politik bir gramer inşa etme yeteneğini göstermişti. Genç cumhuriyete ilk büyük ve varoluşsal krizini yaşatan da bu reaksiyon olmuştu. Tarikat, Kürt toplumunun değişik süreçlerinde ikili bir rol oynayarak, hem praksis odaklı anti kolonyalizme göz kırptı hem de entegrizmi vazeden self kolonyalizme tutundu. Arvasi ve Norşin şeyhleri cumhuriyetin kuruluşunda Mustafa Kemal'e bir mektup kadar uzakta olarak Kemalizmin inşasına katkı sundu. Tarikatın Norşin ve Menzil şubelerinin halihazırda rejimin sembolik sermayesine ciddi katkılar sunan kurumlar olduğu da göz önünde bulundurulmalı.

Cumhuriyet rejiminin kuruluş süreçleri boyunca Kürdistan politikasının, kolonyal bir idari biçimin bütün unsurlarını ihtiva ettiğini iddia etmek mümkün. Dünyanın pek çok değişik bölgesinde görüldüğü üzere kolonyal idari biçimlerin inşa süreçlerinin, varoluşsal direniş ve krizlerle iç içe gelişen süreçler olduğu bilinmektedir. Nakşilik paradoksal olarak self kolonyal pratiklerle birlikte Şeyh Şamil'den, Şeyh Ubeydullah'a, Ahmet Sirhindi'den Şeyh Said'e kolonyal pratiklere mukavemet geliştiren bir siyasi ilahiyat olmakla da bilinir. Hal böyle olunca yeni kolonyal siyasetlerle gelecekleri ellerinden alınan (köylü) Kürtlerin, yeni kolonyal merkez olarak Cumhuriyete kafa tutması anlaşılabilir bir siyasi tutumdur. Yine ezilen bir halk olarak orta sınıf politik temsilliyetlerinden, entelijensiya örgütlenmelerinden mahrum bırakılan Kürt kitlelerinin direniş ve özlemlerinin Nakşilik cübbesinin içinden çıkması da Kürt siyaset sosyolojisini düşündüğümüzde elbette olağan bir durum olarak görülmelidir. Bütün bunları dikkate alarak Halidiliği hem zehir hem panzehiri kendi içinde vareden bir Kürt Pharmakon'u olarak tasvir etmek yanlış olmayacaktır.

20. YÜZYILIN BAŞINDA İSTANBUL'DA MUKİM KÜRT AYDINLARININ KISA BİR PROSOPOGRAFİSİ

Tahir Baykuşak[1]

Giriş

20. yüzyılın başında İstanbul'da şekillenmeye başlayan Kürt siyasi hareketlerinin bu kadim şehri mesken tutmasının birçok nedeni vardır. Her şeyden önce payitaht olması münasebetiyle merkezi kurum ve kuruluşlara ev sahipliği yapmakta ve imparatorluk bu şehirden yönetilmektedir. Modernleşen İmparatorluğun üniversite düzeyindeki okulları yine İstanbul'da bulunmaktadır. Şehir, aynı zamanda güzel sanatlar, edebiyat, ticaret ve iş imkânları açısından da yüzyıllardır bir çekim merkezi olmuştur. Bu sebepler İstanbul'u diğer etnik gruplar için olduğu kadar Kürtler için de çekim merkezi haline getirmiştir. 20. yüzyılın başında İstanbul'da Kürt nüfusunun 35.000 civarı olduğu tahmin edilmektedir.[2] Peki, bu 35.000 Kürt kimlerden meydana geliyordu? Azîzî, Babanî, Xandan, Zirqî gibi sürgüne gönderilmiş mir aileleri, Osmanlı devlet bürokrasisinde yer alan memur ve ordu mensubu kişiler, çeşitli sebeplerden dolayı memleketlerinden göçmüş şair ve âlimler, yüksek öğrenim tahsili görmek için gelen öğrenciler, esnaf, tüccar ve hiç azımsanmayacak sayıda Kürt hamalı 20.yüzyılın başında İstanbul'daki Kürt nüfusunu teşkil etmekteydi.

Her ne kadar İstanbul'da 15. yüzyıldan itibaren Kürt âlim[3] ve şairlerinin izlerini sürebilsek de II. Meşrutiyetin ilanı olan 1908 tarihine kadar sosyal ve siyasal alanda örgütlenmiş yasalara göre kurulmuş legal Kürt örgütleriyle karşılaşmamaktayız. II. Meşrutiyetin ilanı hem Osmanlı tarihi açısından hem de o tarihe kadar Osmanlı Devleti'nin hükmü altında yaşayan etnik gruplar açısından önemli bir tarihe işaret etmektedir. II. Abdülhamit'in hüküm sürdüğü 32 uzun yıldan sonra dönemin muhalif aydınları tarafından adlandırılan istibdat dönemi, II.

---

[1] Araştırmacı, yazar, Kürt dili eğitmeni, İstanbul Kürt Enstitüsü ve Kürdoloji Çalışmaları Grubu'nun üyesi.

[2] *Tanin Gazetesi*, Sayı 161, İstanbul, 1909, s.4,

[3] M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gürani", *Türkiye Diyanet Vakfı, Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.

Meşrutiyetin ilanıyla son bulmuştur. Meşrutiyetten önce tahayyül edilemeyen ulusal kurum ve kuruluşların açılması Meşrutiyetin ilanıyla birlikte gerçekleşmiştir. Kürt, Ermeni, Rum, Laz, Çerkez, Arap, Arnavut ve Bulgar ulusal cemiyetleri Meşrutiyetten hemen sonra İstanbul'da legal bir şekilde örgütlenip çalışmalarına başlamışlardır. Basın ve örgütlenme özgürlüğü çok dilli basının yeşermesine de olanak sağlamış, onlarca farklı dilde basılan gazete ve dergiler okuyucuların karşısına çıkmıştır. Bu dönemde özgürlük rüzgârı İstanbul ve İmparatorluğun tümü üzerinde esmiştir. Kürdizade Ahmet Ramiz tarafından şiir kitabı yayımlanan Dehri mahlaslı bir şair, kitabın girişinde çocuğuna hitaben kaleme aldığı yazıda bu dönemi şöyle anlatmaktadır: "Memleket otuz üç senelik bir istibdattan kurtulduktan sonra birdenbire hürriyet karşısında bulundu... Biz hepimiz çıldırmıştık... Hocalar hahamları; papazlar yerleri öpüyordu."[4]

II. Meşrutiyet dönemi her ne kadar kendi içinde alt dönemlere ayrılsa da 1908-1914 arası olmak üzere toplam 6 yıllık bir süreyi kapsamaktadır. 1914 yılında başlayan I. Dünya Savaşı bu dönemi sonlandırmıştır. Dört yıllık savaş süreci toplumsal muhalefet ve ulusal mücadeleler açısından sessizliğin hâkim olduğu bir dönemi işaret eder. 30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması'yla Mütareke Dönemi olarak adlandırılan dönem başlamıştır. 1918-1922 yıllarını kapsayan bu dönemde imparatorluğun dağılacağı kesinleşmiş olsa da yerine nasıl bir yapının geleceği henüz belirsizdir. Mütareke Dönemine kadar Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde bulunan halklar bu dönemde ulusal taleplerini örgütleme çabasına girişmişlerdir. Bu dönemki ulusal hareketlerin hedefi özgürlüklerini elde etmektir. Bu yüzden Kürt, Ermeni ve Türk ulusal hareketleri bu dönemde II. Meşrutiyet Dönemi'nin aksine birbirleriyle çatışan milliyetçi hareketler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.[5]

Bu dönemde Kürt aydınları Meşrutiyet Dönemi'nde olduğu gibi "Kürt Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti" gibi kültürel kurumlar kurup bu kurumlarda çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Bunun yanı sıra Kürdistan Teali Cemiyeti, Kürt Kadınları Teali Cemiyeti, Kürt Talebe Hêvî Cemiyeti, Kürt Millet Partisi, Kürt Teşkilat-ı İçtimaiye Cemiyeti gibi siyasi oluşumlar etrafında da bir araya gelmişlerdir. Bu cemiyetlerin üyelerince yayımlanan *Jîn dergisi*[6], *Serbestî gazetesi*[7] ve daha sonra yayın hayatına başlayan Kürdistan dergisiyle[8] bir yandan Kürtlerin siyasi talepleri ön plana çıkartılmış bir yandan da Kürt dili, edebiyatı, tarihi ve folkloru üzerine çalışmalar yürütülmüştür. Kürt aydınları, yayımladıkları bu dergilerin

[4] Dehri, *Divançe-i Dehri*, 2. Baskı, İstanbul: Kürdizade Ahmed Ramiz, 1330, s. 2.

[5] Nesim Şeker, Ethnic Conflicts in Anatolia and the Establishment of the Turkish Republic, PHD, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2002, s. 54.

[6] *Jîn Dergisi*, Sayı 1, 7 Kasım 1918, İstanbul

[7] *Serbesti*, Sayı 1, 16 Kasım 1908, İstanbul

[8] *Kürdistan Dergisi*, Sayı 1, 30 Ocak 1919, İstanbul

yanında Kürt âlim ve şairlerinin o güne kadar el yazması şeklinde bulunan eserlerini de matbaada basmaya çalışmışlardır; fakat sadece Ehmedê Xanî'nin Mem û Zîn[9] isimli divanını basmaya muvaffak olmuşlardır. Adı geçen cemiyetlerde yer alan aydınların sayısının büyük bir yekûn tutacağı kuşkusuzdur. Fakat bu yazı Meşrutiyet ve Mütareke dönemlerinde kalemleriyle var olan 22 Kürt aydının prosopografisi ile sınırlı tutulacaktır. Çalışmaya konu olan aydınlar *Kürt Teavün ve Terakki gazetesi* (1908)[10], *Serbesti gazetesi* (1908) ile *Rojî Kurd* (1913)[11], *Hetawî Kurd* (1914)[12], *Jîn* (1918) ve *Kurdistan* (1919) dergilerinde yazılar kaleme almış kişiler arasından seçilmiştir.

Doğum Tarihleri ve Yerleri

Seçilen 22 aydının doğum tarihleri bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda kendilerini kabaca iki gruba ayırabiliriz. Birinci grup 1860-1880 tarihleri arasında doğanlar. İkinci grup ise 1880-1900 yılları arasında doğanlardan oluşmaktadır. Elbette doğum tarihlerinin resmi kayıtlardan farklılık gösterebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Fakat grupların yaş aralığının uzunluğu bu durumu görmezden gelmemizi sağlayabilir.

I. Grup 1860-1880

Bu grupta ön plana çıkan aydınlar: Xelîl Xeyalî Modan (1865)[13], Salih Bedirxan (1874)[14], Seîdê Kurdî (1877)[15], Mevlanzade Rıfat (1869)[16], Haydarizade İbrahim (1863)[17], Emin Feyzi (1869)[18] Abdullah Cevdet (1869)[19], Pîremêrd (Süleymaniyeli Tevfik -1867)[20]'dir.

---

[9] Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, İstanbul: Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti, 1335.

[10] *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, Sayı 1, 5 Aralık 1908, İstanbul

[11] Xebatên Kurdolojiyê, Kürdoloji Çalışmaları Grubu, *Rojî Kurd*, Koma, İstanbul: Weşanên Enstîtuya Kurdî ya Stenbolê, İstanbul Kürt Enstitüsü, 2013.

[12] *Hetawî Kurd*, Sayı 1, 24 Ekim 1923, İstanbul

[13] Rojî Kurd, s. 85.

[14] *Rojî Kurd*, s. 88.

[15] Sükran Vahide, *Islam in Modern Turkey: An İntellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi, Albany*: State University of New York Press, 2005, p. 3.

[16] Seîd Veroj, *Mewlanzade Rifat û Serbestî*, Çapa Yekem, İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yay, 2017, s. 28.

[17] Mehmet İpşirli, "Kemal Beydilli", *Türkiye Diyanet Vakfı, Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, s. 297.

[18] Kürdoloji Çalışmaları Grubu, Süleymaniye'den İstanbul'a Bir Kürt Aydını Emin Feyzi Bey'in Hatıraları (1862-1929), Istanbul: Nûbihar, 2022, s. 29.

[19] M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s. 5.

[20] Mistefa Salih Kerim, *Baxek le Wişe*, Tahran, 2014, s. 9.

II. Grup 1880-1900

Bu grupta yer alan aydınların doğum tarihleri: Abdurrahim Rahmi Zapsu (1890)[21], Kerküklü Necmeddin Hüseyin (1886)[22], Mehmet Mihri Hilav (1889)[23], Kemal Fevzi (1891)[24], Qadîzade Mustafa Şewqî (1896)[25], Hemzeyê Miksî (1892)[26], Şefik Arvas (1884)[27], Ebulkasım Lahutî Xan (1887)[28], Vanlı Memduh Selim Bey (1897)[29], Celadet Ali Bedirxan (1893)[30], Kamuran Ali Bedirxan (1895)[31], Abdülaziz Yamulkî (1890)[32], Yusuf Ziya (1882)[33], Kurdiyê Bitlîsî (?) şeklindedir. Kürdistan'ın farklı şehir ve kasabalarında hayata gözlerini açıp yolları İstanbul'da Kürt çalışmaları içinde kesişip birlikte teşrik-i mesai eyleyen Kürt aydınlarının doğdukları yerler şöyle sıralanabilir: Xelîl Xeyalî Modan, Seîdê Kurdî, Kemal Fevzi, Yusuf Ziya, Kurdiyê Bitlîsî, Bitlis; Pîremêrd, Emin Feyzi, Abdülaziz Yamulkî Süleymaniye doğumlu; Mevlanzade Rıfat ise Süleymaniye asıllı olup İstanbul doğumludur. Hemzeyê Miksî, Şefik Arvasî, Memduh Selim Bey Vanlı; Salih Bedirhan Lazkiye, Celadet Ali Bedirhan ve Kamuran Ali Bedirhan İstanbul doğumlu olup üçü de Cizre kökenli aynı aileye mensuptur. Abdullah Cevdet Malatya, Haydarizade İbrahim Erbil, Abdurrahim Rahmi Zapsu Hakkâri, Mehmet Mihri Hilav Ciwanro, Qadîzade Mustafa Şewqî Mahabad, Ebû'l-Kasım Lahûtî Xan Kirmanşan ve Necmeddin Hüseyin Kerkük doğumludur. Araştırma konusu olan Kürt aydınlarının doğum yerleri göz önünde bulundurulduğunda Bitlis, Cizre, Süleymaniye ve Van şehirlerinin ön plana çıktığı gözlemlenmektedir. Bu şehirlerden Bitlis, Cizre ve Süleymaniye'nin 19. yüzyıla kadar Kürt mirleri tarafından idare edilen Kürt hükümetleri statüsünde oldukları, Van vilayet sınırları içinde de benzer statüye sahip mirliklerin varlıkları bilinmektedir. Dolayısıyla Kürdistan'da Kürt mirlerinin hamiliğini üstlendiği medreselerden yetişen talebelerin Kürt ulusal kimliğini

[21] Necat Zivingî, *Evdirehîm Rehmî Hekkarî*, Merdan Matbaası, Istanbul: Avesta, 2015.

[22] Abdulla Zengene, *Rojî Kurd*, Şivan Matbaası, Süleymaniye: Binkey Jîn, t.y., s. 94-96.

[23] *Rojî Kurd*, s. 70.

[24] Tahir Baykuşak, *The Role Of The Press İn The Construction Of Kurdish National İdentity: A Case Study On 'Jîn' Journal (1918-1919)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014, s. 59.

[25] Tahir Baykuşak, 60.

[26] Veysel Aydeniz, *Eski Said'in Ehemmiyetli Talebesi Hamza*, İstanbul: Kent Işıkları, t.y., s. 15.

[27] Veysel Aydeniz, *Seyyid Şefik Arvasî*, İstanbul: Nûbihar, 2013, s. 15.

[28] Celîlê celîl, *Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak*, çev. Hasan Kaya, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2007, s. 158.

[29] Tahir Baykuşak, *The role of the press in the construction of Kurdish national identity: A case study on 'Jîn' journal* (1918-1919), s. 65.

[30] Seîd Veroj, *Du Birayên Bedirxanî: Celadet û Kamiran Bedirxan 1913-1923*, Enes Basın Yayın (İstanbul: Weşanên Dara, 2018), s. 38.

[31] Seîd Veroj, 92.

[32] Tahir Baykuşak, "The role of the press in the construction of Kurdish national identity: A case study on 'Jîn' journal (1918-1919)", s. 68.

[33] Fahri Çoker, *Türk Parlamento tarihi: Milli Mücadele ve TBMM I. Dönem 1919-23*, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Vakfı, III. Cilt, 1995, s. 180.

sahiplenip bu alanda çalışmalar yürüttükleri söylenebilir. Ayrıca sürgünde de olsa emirlik ailesinden ikinci, üçüncü kuşağa mensup kişilerin ait oldukları ulusal kimliğe aidiyet hissedip bu alanda çalışmalar yürüttükleri ifade edilebilir.

Eğitim Durumları ve Meslekleri

I. gruba mensup aydınların kahir ekseriyeti eğitimlerine ya medresede ya da aile üyelerinin yanında başlamışlardır. Seîdê Kurdî ve Haydarizade İbrahim aldıkları medrese eğitimini sürdürüp İslam âlimi olmuşlardır. Xelîl Xeyalî almış olduğu medrese eğitiminden sonra memurluk hayatına atılmış daha sonra müfettişlik sınavlarına girip Osmanlı bürokrasisi içinde yer almıştır. Salih Bedirxan ortaöğretim düzeyine kadar çeşitli modern eğitim okullarında okumuş. Mevlanzade Rıfat hukuk fakültesini tamamlamış. Emin Feyzi Bey modern askeri okullarda eğitimini tamamlayarak Osmanlı ordusuna katılmış. Abdullah Cevdet tıp fakültesini tamamlayarak doktor olmuş. Pîremêrd medrese eğitiminden sonra memuriyet hayatına başlamış İstanbul'a yerleşince hukuk fakültesine yazılıp bu fakülteden mezun olmuştur.

II. gruba mensup aydınların çoğunluğu modern eğitim kurumlarından mezun olmuşsa da bunun istisnaları söz konusudur. Şefik Arvasî aldığı medrese eğitiminden sonra geldiği İstanbul'da Fatih Medresesi'nin Sahn bölümüne kabul edilerek medrese eğitimini sürdürmüştür. Ebû'l-Kasım Lahûtî Xan babasının yanında başladığı eğitim hayatını sürdürmek için Tahran'a gitmiş burada başladığı yükseköğrenim hayatını tamamlayamadan İstanbul'a geçmek zorunda kalmıştır. İstanbul'da bulunduğu dönemde İran Okulunda öğretmenlik yapmıştır. Yusuf Ziya modern eğitim okullarında başladığı öğrenim hayatını yükseköğrenim düzeyine gelmeden terk etmiş. Hemzeyê Miksî, Mehmet Mihri ve Abdurrahman Rahmi Zapsu da Şefik Arvasî gibi medrese eğitimi görmüşler fakat Abdurrahim Rahmi Zapsu İstanbul'a geldikten sonra sınavlara katılıp öğretmenlik diploması almıştır. Hemzeyê Miksî İstanbul Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı bölümünü okumuş, Mehmet Mihri de hukuk fakültesini tamamlamıştır. Kamuran ve Celadet kardeşlerin ikisi de hukuk fakültesini bitirmiştir. Emin Feyzi, Kemal Fevzi, Abdülaziz Yamulkî ve Kurdiyê Bitlîsî modern askeri okullarda öğrenimlerini tamamlamışlardır.

Söz konusu Kürt aydınlarının meslekleri çeşitlilik gösterse de gazetecilik mesleğinin daha çok tercih edildiği söylenebilir. Benedict Anderson matbaa kapitalizminin milliyetçilik fikrinin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynadığını belirtir.[34] Matbaa kapitalizminin önemli bir sacayağı da basın yayın faaliyetleri ve gazetecilik mesleğidir. Gazete ve dergilerin bir yandan aydınların fikirlerini yayma ve kamuoyu oluşturma işlevini yerine getirirken bir yandan da ortak bir gelecek

[34] Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması = Imagined Communities, Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 5. bsk, İstanbul: Metis, 2009, s. 54.

tahayyülünü toplumda yaygınlaştırmaya vesile oldukları söylenebilir. Bu açıdan gazetecilik mesleği dönem aydınları tarafından sadece bir meslek icrası olarak algılanmamış, bir yandan toplumun ilerlemesine katkıda bulunan, öte yandan geleceğinin kurgulandığı bir alan olarak inşa edilmiştir. Bu yüzden Pîremêrd, Abdullah Cevdet, Mevlanzade Rıfat, Salih Bedirhan, Kamuran Ali Bedirxan ve Celadet Ali Bedirxan asıl mesleklerinden ziyade gazeteci yönleriyle ön plana çıkmışlardır. Xelîl Xeyalî, Abdurrahman Rahmi Zapsu ve Pîremêrd devlet memuru, Vanlı Memduh Selim, Ebû'l-Kasım Lahûtî Xan ve Hemzeyê Miksî öğretmenlik, Mehmet Mihri Hilav avukat, Qadîzade Mustafa Şewqî ve Abdullah Cevdet doktorluk mesleğini icra etmişlerdir. Seîdê Kurdî ve Haydarizade İbrahim İslam âlimi olarak karşımıza çıkmaktalar. Emin Feyzi, Abdülaziz Yamulki, Kemal Fevzi ve Kurdiyê Bitlîsî Osmanlı ordusunda subay olarak karşımıza çalışmışlardır. Ordu mensuplarının çokluğu Osmanlı modernizasyonuyla ilgili olduğu söylenebilir. İlk modern okullar askeri alanlarda açılmış ve taşrada ortaöğretim düzeyine kadar açılan okulların içinde de askeri okulların oranı yüksektir.

Süreklilik ve Kopuş

Pîremêrd, Xelîl Xeyalî, Haydarizade İbrahim, Abdullah Cevdet, Mevlanzade Rıfat, Kerküklü Necmettin Hüseyin, Şefik Arvasî, Mehmet Mihri Hilav, Hemzeyê Miksî ve Qadîzade Mustafa Şewqî hem Meşrutiyet hem de Mütareke Döneminde yazılarıyla karşımıza çıkan kişilerdir. Xelîl Xeyalî Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi ile Roji Kurd ve Hetawî Kurd dergilerinde hem yazıları hem de çevirileriyle karşımıza çıkmaktadır. Pîremêrd ve Haydarizade İbrahim hem Meşrutiyet döneminin başında yayın hayatına başlayan Kürt Teavün ve Terakki gazetesinde hem de Mütareke döneminde yayımlanan Jîn dergisinde yazılarıyla yer almışlardır. Abdullah Cevdet'in yazılarına Kürt Teavün ve Terakki gazetesi dışındaki dört yayın organında da karşılaşmak mümkündür. Kerküklü Necmettin Hüseyin Rojî Kurd, Hetawî Kurd ve Jîn dergilerinde yazılarıyla süreklilik sağlamıştır. Mevlanzade Rıfat, Şefik Arvasî, Hemzeyê Miksî, Mehmet Mihri, Qadîzade Mustafa Şewqî Meşrutiyet dönemi yayınlarından sadece Hetawî Kurd dergisinde yazmışlardır. Buna mukabil Mütareke Döneminde Mevlanzade Rıfat Serbesti gazetesinin sahibi, Hemzeyê Miksî Jîn Dergisi'nin sahibi, Mehmet Mihri Hilav Kürdistan dergisinin sahibi, Şefik Arvasî Kürdistan dergisinin başyazarı ve Kadızade Mustafa Şefki de Jîn ve Kürdistan dergilerinin daimî bir yazarı olarak karşımıza çakmaktalar. Ebû'l-Kasım Lahûtî Xan, Kurdiyê Bitlîsî, Memduh Selim, Kemal Fevzi, Abdülaziz Yamulkî, Emin Feyzi ile Kamuran ve Celadet Ali Bedirxan kardeşler ilk defa Mütareke Döneminde karşımıza çıkan aydınlardır. İlk defa Mütareke Döneminde karşılaştığımız aydınlar içinde ordu mensuplarının çokluğunun bu dönemde Osmanlı Ordusunun silahsızlandırılmasıyla ilgili olduğu söylenebilir.

Fikri anlamda süreklilik ve kırılmalara baktığımızda I. Dünya Savaşı'nın Meşrutiyet ve Mütareke dönemlerinin fikir dünyalarında ciddi bir kırılma yarattığı söylenebilir. Meşrutiyet Dönemi yayınlarında sıklıkça dile getirilen Osmanlıcılık fikriyatına Mütareke Döneminde pek de rastlanılmamaktadır. Mütareke döneminde karşımıza çıkan Memduh Selim, Kemal Fevzi, Kurdiyê Bitlîsî, Abdulaziz Yamulkî, Ebû'l-Kasım Lahûtî Xan, Celadet Ali Bedirxan ve Kamuran Ali Bedirxan gibi II. Gruba mensup Kürt aydınlarının ayrılıkçı bir söylem inşa etmeye çalıştıkları söylenebilir. Bir yandan ulusal talepler dile getirilirken bir yandan yeni geleneklerin inşa edilmeye çalışıldığı, köken tartışmalarının yapıldığı ve yeni mitsel kahramanların[35] öne çıkarıldığı gözlemlenmektedir. Kürtlerin aydınlanması, eğitim seviyesinin yükseltilmesi, Kürt edebiyatı ve tarihinde yer edinmiş kişilerin tanıtılması ve bu kişilerin eserlerinin yayımlanması hususları ise her iki dönemde de işlenen konular olması münasebetiyle bir süreklilikten bahsedilebilir.

Cumhuriyetin İlanından Sonra

Mütareke Döneminin sonuna doğru Cumhuriyetin ilanından evvel Kürt hareketlerinin başarılı olamayacağı dönemin Kürt aydınları tarafından anlaşılmıştı. Bu yüzden herkes imkânları ölçüsünde bir arayış içerisine girişmiştir. İnceleme konusu olan aydınlardan Mehmet Salih Bedirxan ve Kurdiyê Bitlîsî cumhuriyetten önce vefat ettiklerinden geri kalan Kürt aydınlarının cumhuriyetin ilanından sonra nasıl bir vaziyet aldıklarını incelemek süreklilik ve kopuşların anlaşılması açısından önemlidir.

I. gruba mensup aydınlardan Mevlanzade Rıfat 150'likler listesinde yer almış, Türkiye'den sürgün edilerek vatandaşlıktan çıkarılmıştır. Haydarizade İbrahim cumhuriyetin kuruluşundan sonra İstanbul'dan ayrılarak Bağdat'a gitmiş. Pîremêrd, Kürt hareketinin başarılı olamayacağını anlayınca iki oğlu ve eşini İstanbul'da bırakarak Süleymaniye'ye geçmiş, burada toplumun aydınlanması için çeşitli oluşumlar içinde yer alıp uzun yıllar gazetecilik yapmıştır. Emin Feyzi İstanbul'da kalmayı tercih etmiş; kimsesiz ve hasta olduğundan Darülaceze'ye yerleşmiş 1924 yılında hatıralarını kaleme almış, 1929 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Abdullah Cevdet İstanbul'da kalmayı sürdürmüştür. Garpçılık fikirleriyle cumhuriyetin kurucu kadrolarını etkilemiş olduğundan cumhuriyet dönemi düşünsel açıdan en rahat ettiği dönem olmuştur fakat elbette ki Kürtlük tarafı kamusal alanda görünmeden çalışmalarını sürdürmüştür. Xelîl Xeyalî Modan İstanbul'da kalmayı sürdürmüş Ankara'da vefat etmiştir. Cumhuriyet dönemi Xeyalî'nin tamamen sessizliğe büründüğü bir dönemdir. Cumhuriyet döneminde

[35] *Jîn* Dergisinde Kurdiyê Bitlîsî imzasıyla tefrika olarak yayımlanan "Dehak Efsanesi" bu açıdan oldukça zengin bir içeriğe sahiptirler.

Kürtlüğe dair bir şey yapmayan Seîdê Kurdî, dini eserler üretmeye devam etmiş fakat bu durum Türkiye içinde sürgün hayatı yaşamasına mâni olmamıştır.

II. gruba mensup aydınlardan Qadîzade Mustafa Şewqî ve Kerküklü Necmeddin Hüseyin izlerini kaybettirdiklerinden bu dönemde ne yaptıklarını bilemiyoruz. Abdurrahim Rahmi Zapsu İstanbul'da kalmış. Kürtlüğe dair bir çalışmanın yapılamadığı bu dönemde İslami tarafı ön plana çıkan Zapsu, Necip Fazıl Kısakürek ile İslami muhalefetin içinde yer alarak İslami eserler üretmiştir. Kürt yanı sessizliğe bürünerek kendini dini işlere vakfeden Şefik Arvasî de İstanbul'da kalmayı tercih etmiştir. Cumhuriyet döneminde İstanbul'da kalmayı sürdüren Mehmet Mihri Hilav avukatlık işlerinin yanında edebi çalışmalarını da sürdürmüştür. Ölümüne kadar Süleymaniye'de yayımlanan dergi ve gazetelere yazılar yollayarak Kürtçe yazmaya devam etmiş, Kürt aydınlarıyla ilişkisini sürdürmüştür. Hemzeyê Miksî, Vanlı Memduh Selim Bey, Celadet Ali Bedirxan ve Kamuran Ali Bedirxan Suriye'ye geçerek siyasi çalışmalarda yer almış, Hoybun'un kurulmasına öncülük ederek yöneticiliğini üstlenmişlerdir.[36] Abdülaziz Yamulki, tıpkı Pîremêrd gibi babası Mustafa Paşa Yamulki ile Süleymaniye'ye dönmüş. Irak ordusu içinde subay olarak çalışmayı sürdürmüştür. Ebû'l-Kasım Lahûtî Xan, Sovyet Rusya'ya gidip komünizmin hizmetine girmiştir.[37] Milli Eğitim Bakanı Yardımcısı olarak görevlendirildiği Tacikistan'da yürüttüğü kültürel ve edebi çalışmalarla bu ülkenin kültürel hayatında önemli bir iz bırakmıştır. Kemal Fevzi ve Yusuf Ziya ise Şeyh Sait İsyanı'ndan sonra idam edilmişlerdir.

Sonuç

Sürgüne gönderilen mir ailelerine mensup aydınların dışında incelenen Kürt aydınlarının neredeyse tamamı Kürdistan'da doğup büyümüş, yükseköğrenim ya da memuriyet görevleri nedeniyle İstanbul'a yerleşmiş kişilerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla araştırma konusu olan aydınların çoğunluğu kendi kökleri üzerinde yetişen kimselerden meydana gelmektedir. Osmanlıcılık, İslamcılık, milliyetçilik, garpçılık ve sosyalizm gibi fikir hareketlerinin etkisinde kalan imparatorluk bakiyesi geç dönem Kürt aydınları, bu fikirlerden etkilenmiş ve bu fikirler etrafında şekillenen kolektif kimliklerin bir parçası olarak kendilerini konumlandırmışlardır. Dolayısıyla aynı anda birden fazla kolektif kimliğe karşı aidiyet hisseden bu aydınlar[38] değişen toplumsal ve siyasal koşullara göre bu kimliklerden birini ön plana çıkarmışlardır. Örneğin dönemin önemli Kürt âlimlerinden biri olan Seîdê Kurdî ve talebelerinden, Şefik Arvasî ve Abdurrahim Rahmi Zapsu

[36] Rohat Alakom, *Xoybûn Örgütü ve Kürt Ayaklanması*, İstanbul: Avesta, 2011, s. 25-26.

[37] Celîlê Celîl, *Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2007, s. 161.

[38] Bülent Bilmez, "Modern ve geleneksel Kolektif Kimlikler ve Osmanlı Vatandaşlığı Arasında; Osmanlı Aydını Üzerine Notlar", *Toplumsal Tarih*, 2009, s. 20.

cumhuriyetin ilanından sonra sahip oldukları çoklu kimliklerden İslamcılığı kamusal alanda ön plana çıkararak cumhuriyet yönetimine muhalefet etmişlerdir. Sonuç olarak 20. yüzyılın başında İstanbul'da oluşan Kürt hareketi ve bu şehirdeki mukim Kürt aydınları tarafından oluşturulan cemiyet ve oluşumlar cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte yıkılmış, yarattıkları miras uzun yıllar yıkıntıların altında kalmıştır. Özellikle Şeyh Sait İsyanı ardından çıkarılan Takrir-i Sükûn Kanunu ve ardından kurulan İstiklal Mahkemeleri, İstanbul'da kalmaya devam eden Kürt aydınlarını ya sessizliğe bürümüş ya da daha az yakıcı olan kimlikleriyle kamusal alanda var olabilmelerine sebep olmuştur. Bu durum cumhuriyet döneminde yetişen Kürt aydınları ile inceleme konusu olan aydınlar arasında ciddi bir kopukluğun oluşmasına neden olmuştur.

SEVR'E GİDEN YOL:
KÜRT HEYETİ VE PARİS BARIŞ KONFERANSI[1]

Metin Atmaca[2]

Giriş

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Paris'te İttifak ve İtilaf devletleri arasında barış görüşmeleri başladıktan sonra İngiliz hükümeti, Kürt heyetinin kimin tarafından temsil edileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Paris'te Şerif Paşa'nın Kürtler adına görüşmeleri başlattığı dönemde İstanbul merkezli *Kürdistan Teali Cemiyeti*'nin (KTC) başkanı Seyit Abdülkadir ve cemiyetin başkan yardımcısı Emin Ali Bedirhan kendisiyle yakın temas içine girmiştir. Her lider bir taraftan İttifak devletleriyle, özellikle İngiltere'yle, sürekli temas halindeyken öbür taraftan Kürdistan'daki gelişmeleri yereldeki liderler üzerinden takip etmiştir. Bu çalışma bu üç Kürt elitinin liderlikleri, özerklik ve bağımsızlıkçı ideolojileri ve Sevr Antlaşması'yla sonuçlanan Paris Barış Görüşmeleri sürecindeki rollerine odaklanmaktadır.

İngiltere, Fransa, Osmanlı ve Anadolu'daki Kemalistler, yukarıda bahsi geçen liderler dahil güçlü bir kadroya sahip olan Kürtlerin temsil kapasiteleri olmadığını, dolayısıyla Kürtlerin meşru temsilcilerinin kendileri olduğunu iddia etmişlerdir. Resmî belgelere yansıyan bu iddialar zaman zaman Kürt tarihi üzerine yazan araştırmacılar tarafından da fazla sorgulanmadan kabul görmüş ve dönemin Kürt elitlerini pasif, manipülasyona açık ve kendileri hakkındaki İngiliz politikalarından habersiz olarak resmetmişlerdir.[3] Bu çalışma İngiliz ve Fransız arşiv bel-

[1] Bu çalışma daha önce yayınlamış olduğum şu makaleden derlenmiştir: "The Road to Sèvres: Kurdish Elites and Question of Self-Determination After the First World War," *International Journal of Conflict and Violence* 16, 2022, p. 1-13.

[2] Dr. Metin Atmaca Ankara Sosyal Bilimler Ünivesitesi'nde öğretim üyesidir.

[3] David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, Londra: I.B. Tauris, 2004, p. 115–50; T. Maria O'Shea, *Trapped between the Map and Reality: Geography and Perceptions of Kurdistan*, Londra: Routledge, 2006, p. 108–22; Zeynep N. Kaya, *Mapping Kurdistan: Territory, Self-Determination and Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, p. 73–87; Saad B. Eskander, "Britain's Policy towards the Kurdish Question, 1915–1923", Doktora Tezi, London School of Economics and Political Science, 1999, p. 92–162.

gelerine dayanmakla birlikte belgelerin büyük kısmını Kürt liderlerin kendi kaleminden çıkan yazışmalar ve dönemin dergi ve gazetelerindeki yazılarından oluşmaktadır. Bu çalışma mevcut kaynaklar ışığında Kürt liderlerin, bilhassa Şerif Paşa'nın barış görüşmeleri sürecindeki çalışmalarına odaklanmaktadır. Her ne kadar bu liderlerin girişimleri fiiliyatta bir Kürt devleti veya otonomi ile sonuçlanamasa da bu çalışma Sevr Antlaşması'na giden yolda diplomatik ve siyasi tecrübeleri ve bağlantılarıyla Osmanlı bakiyesi olan bölgelerden Paris Barış Görüşmeleri'ne katılan diğer heyetlerin düzeyinde bir performans sergilediklerine vurgu yapmaktadır.

Bahis konusu üç liderin de Kürdistan'daki Şeyh Mahmut Berzenci, Simko Ağa, Milli Aşireti reisi Mustafa Paşa ve II. Seyit Taha-i Nehri gibi daha geleneksel liderlerle karşılaştırıldığında daha idealist bir bakış açısına sahip, diplomasi, bürokrasi ve siyasette daha tecrübeli oldukları görülmektedir. Bunun birkaç sebebi var: Birincisi bu liderler ve aileleri on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Kürt mirlerinin yerinden edilmesinden sonra sürgün hayatını tecrübe etmiş, dolayısıyla Kürt toplumuna karşı yerel kimliklerinin ötesinde daha kapsayıcı ve milliyetçi bir tavır sergilemişlerdir. Her ne kadar aldıkları eğitim itibariyle farklılaşsalar da her üçü de dünya siyasetini yakından takip etmiş ve gelecekte İttifak devletleri nezdinde taleplerini dile getirecek düzeyde Fransızca öğrenmişlerdir. Her biri Sultan II. Abdülhamit döneminde imparatorluk bürokrasisinin farklı kademlerinde yer almış, idari ve diplomatik tecrübe edinmişlerdir. Yine her biri farklı düzeyde Abdülhamit rejimine muhalif İttihatçı gruplara destek vermiştir. Bu tecrübeleri gelecekte İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı ele geçirmesinden sonra daha milliyetçi bir rejime dönüşen Osmanlı idaresine karşı siyaseten nasıl bir pozisyon alacaklarına dair kendilerine yol gösterici olmuştur. Yaşları itibariyle de imparatorluğun klasik bir yapıdan modern devlete geçiş sürecine şahit olmuş ve bu değişim sürecinde etnik ve dini çeşitliğin yerini gittikçe daha milliyetçi ve tek tipleştirici siyasal bir sürecin aldığını gözlemlemişlerdir. Bu arka plan Şerif Paşa, Seyit Abdülkadir ve Emin Ali Bedirhan'ı barış görüşmelerine daha hazırlıklı hale getirmiş ve Sevr Antlaşması'yla sonuçlanan kararlara da yansımıştır.

Şerif Paşa'nın Liderliği

Şerif Paşa daha Birinci Dünya Savaşı'nın başında Kürdistan'ın geleceğiyle ilgili İngilizlerle görüşme girişiminde bulunmuştur. Paşa'nın ortak hareket etme teklifi İngilizler tarafından henüz Kürdistan'la ilgili bir plan veya vizyonları olmadığı için reddedilmiştir.[4] Ayrıca Mart 1917'de Bağdat'ın işgaline kadar İngilizler Kürt

[4] Godfrey Rolles Driver, *Kurdistan and the Kurds*, Londra: Royal Anthropological Institute, 1919, p. 77; Gertrude Bell, *Review of the Civil Administration*, Londra: H.M. Stationery Office, 1920, p. 60; Arnold T. Wilson, *Loyalties: Mesopotamia, cilt 2: 1917–1920*, Oxford: Oxford University Press, 1936, p. 130.

konusuyla neredeyse hiç ilgilenmemişlerdir. Savaş sonunda Osmanlı'nın yenilgiyi kabul etmesi ve İttifak devletlerine teslim olmasından birkaç ay önce İngilizler sonunda Şerif Paşa'nın 1914'teki teklifine cevap vermişlerdir. İngiltere'nin Paris Büyükelçisi Lord Derby Haziran 1918'de Paşa'ya Marsilya'da Sir Percy Cox ile bir görüşme yapması için davet göndermiştir. Cevabında Şerif Paşa gelecekte kurulacak bir Kürt devletinin lideri olma arzusunu dile getirmiş ve "Osmanlı İmparatorluğu'nda üst düzey görevlerde yer almış, siyasi tecrübeye sahip, Kürt milletinin bir ferdi ve her şeyden önemlisi yerel çekişmeler ve entrikaların dışında kalmış" biri olarak bu görev için "ideal" bir aday olduğunu dile getirmiştir.[5]

Aynı zamanda KTC, Paris Barış Görüşmeleri'nde Kürt heyetine başkanlık edecek bir temsilci arayışına girmiş, daha heyet başkanını seçmeden Şerif Paşa bu görev için adaylığını açıklamıştır. KTC bunun üzerine, Mart 1919'da Paris'e gönderdiği telgrafta Şerif Paşa'nın heyet başkanlığına seçildiğini ve Paşa'nın kendileri adına "Kürt halkının haklarını savunmak için yetkili kişi" olduğunu bildirmiştir.[6] Şerif Paşa'nın temsil heyeti başkanlığına sadece Seyit Abdülkadir değil aynı zamanda yardımcısı Emin Ali Bedirhan ve Süleymaniye'den Mahmud Berzenci de destek vermiştir.[7] Bu liderlerin yanı sıra Emin Ali Bedirhan'ın Kahire'de bulunan oğlu Süreyya Bedirhan da Şerif Paşa'yla iletişime geçmiş ve bir heyetle Paris'e gitme girişimde bulunmuştur.[8]

Tarih, Harita, Coğrafya

İttifak devletlerine gönderilen bildirilerde Kürt liderler meselenin tarihsel arka planını inşa etmeyi gerekli görmüşlerdir. "Kürt" isminde bir topluluğun antik dönemlerden beri büyük gruplar halinde Mezopotamya'nın kuzeyi ve İran'ın batısında mevcut olduklarını ve uzun bir süredir devlet idaresi tecrübesine sahip olduklarını gösterme çabası içine girmişlerdir. Mesela Süreyya Bedirhan'ın İngiliz temsilcisine gönderdiği mektupta Kürtlerin mevcut topraklarda binlerce yıldır yaşadıklarını, bağımsız olarak idare ettikleri devletler ve emirliklerin Os-

[5] Şerif Paşa'dan Lord Derby'ye, 6 Haziran 1918, İngiliz Ulusal Arşivi (TNA), Dışişleri Ofisi (FO), 608/95.

[6] Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi (MAE), Correspondance Politique et Commercial, Levant 1918-1919, Caucasse-Kurdistan, 47 CPCOM, Série: E, Fiches: 69, 6 Mart 1919.

[7] Berzenci Şerif Paşa'ya destek olması için aynı zamanda bir delegasyon göndermiş fakat heyet İngilizler tarafından Şam'dan geri çevrilmiştir. Refiq Hilmi, *Yaddaşt: Kurdistanî Iraq û şorişekanî Şêx Mehmûd*, cild 1, Bağdat: Çapkirawekanî Emîndaryetîy Gişti Roşinbîrî û Lawan, 1988, p. 19, 65–66

[8] "İkinci Bir Kürd Hey'et-i Mahsûsası", *Serbestî*, 8 Mayıs 1919). Diğer heyetler gibi Süreyya Bedirhan'ın seyahati İngilizler tarafından engellenmiş olmakla birlikte 1920'nin başlarında Osman Paşazade Fahri Bey Paris'e varmıştır. *Jîn*, 9 Mart 1920.

manlı'nın bölgeye gelişinden sonra gönüllü olarak imparatorluğa dahil olduklarını belirtmiştir.[9] KTC tarafından gönderilen bir bildiride Kürtlerin en eski milletlerden biri olan Medlerin soyundan geldiği ve Kürdistan'ı Osmanlı ve İran imparatorluklarının haksız bir şekilde aralarında bölüştüklerine vurgu yapılmıştır.[10] Şerif Paşa ise daha ziyade yakın dönem Kürt tarihine referans vererek Şeyh Ubeydullah, Bedirhan, Abdürrezzak Bedirhan ve Şeyh Selim isyanlarına vurgu yapmıştır.[11]

Liderler taleplerini İttifak devletleri nezdinde sunarken Kürtlerin tarihinin yanı sıra coğrafi sınırlara ve bu sınırlar içindeki nüfusa da dikkat çekmişlerdir. Süreyya Bedirhan Kürdistan coğrafyasını tanımlarken "kuzeyde Kafkasya'nın sınırlarına batıda Erzurum, Erzincan, Kemah, Arapkir ve Divriği'ye uzandığını güneyde Harran, Sincar dağları, Tel Esfer (Telafer), Erbil, Kerkük, Süleymaniye, Akkelman, Senendec, doğuda Revandiz, Başkale, Bezirkale"yi kapsadığını belirtmiştir.[12] İlginç bir şekilde Şerif Paşa 22 Mart 1919'da hazırladığı memorandumda aynı sınırlar ve bölgeleri kapsayan bir Kürdistan tanımı yapmıştır. Görünen o ki Şerif Paşa'nın Süreyya Bedirhan ile yakın temas içinde olduğu, çizdiği sınırların etkisinde kaldığı ve hatta bazı taleplerini Paşa'nın hazırladığı memoranduma dahil ettiği anlaşılmaktadır. Fakat nedense Şerif Paşa hazırladığı haritaya Van Gölü ve çevresini dahil etmemiştir. Emin Ali Bedirhan bu durumu protesto etmiş, dolayısıyla mevzu bahis bölgeleri içine alan ve sınırları Akdeniz'e kadar uzanan bir harita hazırlamayı gerekli görmüştür.[13] Aynı şekilde Seyit Abdülkadir, Şerif Paşa'nın haritasının "%70'i Kürt nüfusuna sahip" kuzey bölgelerini "yanlış bilgilendirmeden" dolayı dahil etmediğini belirterek kendisine yeni bir harita göndermiştir.[14]

Şerif Paşa sadece şehirlere ve vilayetlere değil aynı zamanda Haydaranlı, Cibranlı ve Milan aşiretlerine ve yayıldıkları coğrafyaya da işaret ederek buraların "Kürtlüğü"ne vurgu yapmıştır. Hatta bu listeye Hamidiye Alaylarından müteşekkil aşiretleri de dahil etmiştir. Dağ ve nehir gibi coğrafi özelliklerin, Kürtlerin

[9] Kahire'deki Kürdistan İstiklal Komitesi'nden İngiltere'nin Mısır Yüksek Komiseri R. Wintage'e mektup, 7 Aralık 1918, TNA, FO 608/95.

[10] KTC üyelerinden İstanbul'daki İngiliz Yüksek Komiseri A. Calthorpe'e bilgi notu, 2 Ocak 1919, TNA, FO 608/95.

[11] Şerif Paşa'nın "Kurdistan" raporu, 9 Ekim 1919, TNA, FO 608/95.

[12] İngiltere'nin Mısır Yüksek Komiseri R. Wintage'dan Dışişleri Bakanı A.J. Balfour'a mektup, 16 Aralık 1918, TNA, FO 608/95.

[13] Emin Ali Bedirhan'dan İngiltere'nin İstanbul Yüksek Komiseri Richard Webb'e, 20 Mart 1920, TNA FO 371/5068/4396.

[14] Senatör Seyit Abdülkadir'den Komutan Şerif Paşa'ya mektup, tarihsiz. Sabri Cigerli ve Didier Le Saout, *Les Kurdes: l'émergence du nationalisme kurde (1874–1945) dans les archives diplomatiques françaises*, Paris: L'Harmattan, 2019, p. 180.

"Türkler ve Farsların inşa ettiği devletlere karşı güçlü bir milli bilinç oluşturmaları"ndaki önemine de vurgu yapmıştır. Paşa, 1 Mart 1920'de hazırladığı yeni bir memorandumda "coğrafi" ve "milli" sınırlardan ziyade stratejik sınırlara vurgu yapmıştır. Bildiride petrol ve doğal kaynakların güvenliği için sınırları Akdeniz'den Hazar denizine uzanan bir Kürt devletinin kurulması tavsiyesinde bulunmuştur.[15] Paşa'nın yaklaşımındaki bu değişim İstanbul ve Kahire'deki Kürt liderlerin sınırlar üzerindeki ısrarı ve Ermeni heyetinin yayılmacı politikalarının sonucunda ortaya çıkmıştır.

Liderler bir Kürt devleti için taleplerini dile getirirken farklı argümanlar kullanmışlardır. Bunlardan bir tanesi Amerikan başkanı Woodrow Wilson'ın her milletin kendi kaderini belirleme hakkıyla ilgili dile getirdiği 14 ilkesine dayanmaktadır. KTC üyeleri bu ilkeleri temel alarak Kürtlerin tüm gerekli "anayasal ilkelere" sahip olduğu için bağımsız bir devlet kurma hakları olduğunu savunmuşlardır. "Doğu vilayetleri (Erzurum, Van, Bitlis, Harput, Diyarbekir, Musul) ve İran sınırında beş milyon"dan fazla bir Kürt nüfusu olduğu ve bir devlet kurma yolunda onlara yol gösterici olacak "her alanda eğitimli ve bilgili" kişilere sahip olduğunu vurgulamışlardır. İstanbul'daki İngiliz yüksek komiserine gönderdikleri mektupta KTC üyeleri Wilson'un bilhassa 5. ve 12. ilkelerine dayanarak devlet talepleriyle ilgili şu hususların dikkate alınmasını talep etmişlerdir:

1. Kürtlere tahsis edilmek üzere belirlenmiş ve coğrafi olarak tanımlanmış bir bölge
2. Din ve ırk ayırımı yapılmadan Araplar, Ermeniler, Keldaniler, Asuriler ve diğer azınlıklara İttifak devletleri tarafından tanınan ayrıcalıkların ve gösterilen muamelenin aynısının Kürtlere de gösterilmesi
3. Kürtlere kendilerini yönetme hakkı
4. Bilhassa İngilizlerin Kürtlerin hakları ve çıkarlarını koruması ve devletlerini inşa etme ve ileriye taşıma yolunda yardım etmesi[16]

Liderlerin Ayrışması

1919'un başlarında Kürt liderler birlikte hareket etmiş fakat aradan bir yıl geçmeden bölünmeye başlamışlardır. Bunun bir sebebi yukarıda bahsedildiği gibi liderlerin müstakbel bir Kürt devletinin sınırları üzerine anlaşamamalarıydı. İkinci bir sebep kurulacak devletin statüsüyle ilgiliydi. 1919'un başında bütün liderler bağımsız bir devletin kurulması görüşünde ittifak etmişlerse de, İttifak devletlerinin Kürdistan üzerinde istikrarlı bir görüş belirtmemesi, Kemalistlerin Anadolu'da

---

[15] Kürt delegasyonu Başkanı Komutan Şerif Paşa'dan Barış Konferansı Üst Konseyi Başkanına bilgi notu, MAE, Ottomans a l'étranger, Série: E, Dossier: 2, C-D 120, 52 CPCOM, 1 Mart 1920.

[16] KTC üyelerinden İstanbul'daki İngiliz Yüksek Komiseri A. Calthorpe'a, 2 Ocak 1919, TNA, FO 608/95.

gittikçe güçlenmesi, Batı Anadolu'nun Yunanlılar tarafından işgal edilmesi ve bunun Kemalistler tarafından Kürtler ve Türklerin desteğini almak için propagandaya dönüştürülmesi, ve son olarak Amerikalıların Ermeni devleti kurulması hususundaki çekinceleri, Şerif Paşa ve Seyit Abdülkadir'in kurulması planlanan Kürt devletinin statüsü ve sınırları üzerindeki planlarını değiştirmeye zorlamıştır.

Liderler arasındaki ayrışmanın bir sebebi de 20 Mart 1919'da Şerif Paşa'nın Ermeni heyeti başkanı Bogos Nubar Paşa ile bir Kürt ve Ermeni devletinin kurulması için ortak hareket etme hususunda yaptığı antlaşmadır.[17] Her ne kadar ilk başta Kürt liderler antlaşmayı kabul etmişlerse de daha sonra Kemalistler bu durumu Şerif Paşa'nın Kürtler nezdindeki itibarını zedelemek için bir propaganda aracı haline getirmiş, hatta birçok Kürt aşiretinin Paris'e protesto telgrafları göndermelerini sağlamışlardır. Bu telgraflarda aşiret liderleri Paşa'nın kendilerini temsil etmediği ve Türkiye'den hiçbir zaman ayrılmak istemediklerini dile getirmişlerdir.[18] Seyit Abdülkadir Fransız hükümetine gönderdiği mektupta Anadolu'daki telgraf ve posta idaresinin Kemalistlerin yönetimi altında olduğundan gönderilen telgrafların "uydurma" olduğunu belirtmiştir.[19] 1919'un sonunda Kemalistler Anadolu'da ve Kürdistan'ın kuzeyinde çok daha güçlü hale gelmiş, bunun sonucunda İstanbul'daki hükümet de daha milliyetçi bir tavır takınarak Diyarbakır ve Siirt'teki KTC şubelerini kapatmış, Kürt liderlere daha fazla baskı yapmış ve tutuklamış, hatta Seyit Abdülkadir'in meclis üyeliğinin düşürülmesi yönünde görüşmeye açmış ve Kürt devleti ile ilgili fikirlerini açıklaması için baskı yapmıştır.[20]

San Remo Görüşmeleri

Sevr Antlaşması imzalanmadan önce İttifak devletleri, Osmanlı İmparatorluğu ve ilgili gruplar Nisan 1920'de İtalya'nın kuzeybatısındaki San Remo şehrinde toplanmış Kürdistan, Suriye, Ermenistan, Boğazlar ve İstanbul'un geleceğiyle ilgili anlaşmada yer alacak maddelerle ilgili kararlar almışlardır. Toplantıda Kürt heyetinin kendi halkını temsil etmesine izin verilmemiştir. Buna cevaben Seyit Ab-

[17] MAE, Correspondance Politique et Commercial, Levant 1918-1919, Caucasse-Kurdistan, 47 CPCOM, Série: E, Fiches: 36-37, 20 Kasım 1919.

[18] Şerif-Nubar antlaşması imzalanmak üzereyken Kemalistler askeriye ve devlet memurlarına bir emir göndererek Kürt vilayetlerindeki aşiret liderlerini organize ederek İstanbul ve Paris'e protesto telgrafları göndermeleri talimatını vermiştir. Paris'e protesto telgrafları gönderen aşiretlerin bir listesi için bkz. MAE, Correspondance Politique et Commercial, Levant 1918-1919, Caucasse-Kurdistan, 47 CPCOM, Série: E, Fiches: 61-63, 1 Mart 1920.

[19] KTC, İstanbul, 26 Aralık 1919; Cigerli ve Le Saout, *Les Kurdes*, p. 188.

[20] *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, 15 Mart 1336/ 1920, Cild 19, Ankara: TBMM Basımevi, 1982, p. 201.

dülkadir bir protesto mektubu göndermiş, Şerif Paşa da tepki olarak heyet başkanlığından istifa etmiştir.[21] Görüşmelerde başlıca konulardan birini Kürt toprakları oluşturmuştur. Bu konuda ağırlığını koyan İngiltere Kürdistan'ın güneyini, bilhassa Musul'daki petrol rezervlerinin olduğu yerleri elinde tutmayı planlamıştır. İngiltere, Fransa'yla bu bölge üzerine yaptığı antlaşma ve Milletler Cemiyeti aracılığıyla Irak'ta elde ettiği manda sayesinde Kürdistan'ın güneyindeki çıkarlarını garantilemiştir.[22]

İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon Kürdistan'ın kuzeyi için Şubat 1920'de Fransa ile ya bağımsız bir devlet ya da federatif bir devlet içinde otonom bir yapı olması için anlaştıklarını ifade etmiştir. Sonuçta İngiltere Kürdistan'ın kuzeyi için Türkiye içinde yerel otonom bir yapı olmasına karar vermiştir. İngiltere'nin bu politika değişikliğine gitmesine Kürdistan'ın kuzeyinde Fransa veya başka bir güçle askeri veya siyasi bir çatışmadan kaçınması sebep olmuştur. İngiltere için Fransa'nın bu bölgeyi kontrolü altına almasındansa kurulacak bir Türk devletine bırakılması daha güvenli bir seçenek olarak görünmüştür.[23]

10 Ağustos 1920'de Sevr Antlaşması Osmanlı tarafından imzalandığında antlaşmanın 62. ve 64. maddeleri Kürtlere Diyarbakır, Bitlis ve Van vilayetlerini kapsayan bölgede otonom bir yapı öngörmüştür. 62. madde "Kürt bölgeleri"nin sınırlarını "Fırat'ın doğusu, bundan sonra belirlenme olasılığı olan Ermenistan'ın güney sınırı ve Suriye ve Mezopotamya'nın Türkiye ile olan sınırının kuzeyi" olarak belirlemiştir. 64. madde Kürtlerin bu sınırlar dahilinde olmak şartıyla devlet taleplerini nasıl gerçekleştireceklerini ayrıntılandırmıştır:

> "İşbu Antlaşmanın yürürlüğe konuşundan bir yıl sonra, 62. maddede belirtilen bölgelerdeki Kürtler, bu bölgelerdeki nüfusun çoğunluğunun Türkiye'den bağımsız olmak istediklerini kanıtlayarak Milletler Cemiyeti Konseyine başvuruda bulunmaları halinde ve Konsey'in de bu nüfusun bağımsızlığa muktedir olduğu görüşüne varır ve bu bağımsızlığı onlara tanımayı Türkiye'ye salık verirse, bu durumda Türkiye, bu tavsiyeye uymaya ve bu bölgeler üzerinde bütün haklarından ve sıfatlarından vazgeçmeyi şimdiden taahhüt eder. Söz konusu vazgeçmenin ayrıntıları Başlıca Müttefik Devletlerle Türkiye arasında yapılacak özel bir sözleşmeye konu olacaktır."

İlginç bir şekilde 64. madde İngiliz işgali altındaki Kürdistan'ın güneyinin kuzeyiyle birleşme ihtimaline işaret etmektedir: "Bu vazgeçme gerçekleşirse ve gerçekleşeceği zaman, Kürdistan'ın şimdiye dek Musul Vilâyetinde kalmış kesi-

---

[21] Cigerli ve Le Saout, *Les Kurdes*, p. 199.

[22] Eskander, "Britain's Policy", p. 140–41.

[23] "British Secretary's Notes of a Meeting of the Supreme Council, held at the Villa Devachan, San Remo, on Monday, April 19, 1920, at 4 p.m." İçinde *Documents on British Foreign Policy 1919–1939*, ed. E. L. Woodward ve Rohan Butler, ser. 1, cild 8, Londra: HMSO, 1958, p. 43.

minde oturan Kürtlerin, bu bağımsız Kürt Devletine kendi istekleriyle katılmalarına, Başlıca Müttefik Devletlerce hiçbir karşı çıkışta bulunulmayacaktır."[24] Kemalistlerin bilhassa daha fazla güç kazanmalarından dolayı İngilizler 62. ve 64. maddelerin uygulanabilirliğine hiçbir zaman inanmamışlardır.[25] Ayrıca İngiltere, San Remo'da Kürt delegasyonuna karşı gösterdiği tavırla bahis konusu maddelerin gereklerini yerine getirmeye gönüllü olmadığını göstermiştir. İngiltere, görüşmelerde Milletler Cemiyetinin de Kürt sorunuyla ilgili herhangi bir rol almasına kesin bir dille karşı çıkmış ve hiçbir Kürt temsilcinin de kendi halkı adına konuşmasına izin vermemiştir.[26] Kürdistan'ın güneyi İngilizler tarafından kendi başına bırakılamayacak kadar stratejik bir öneme sahip olarak görülmüştür. İngiltere hem Fransa'nın yayılmasını önlemek hem de Türk ve İranlı milliyetçiler yükselişteyken ve Bolşevikler Kafkaslara doğru ilerlerken Kuzey Kürdistan'daki Kürt milliyetçileri ürkütmemek için bahis konusu maddeleri antlaşmaya dahil etmiştir.[27]

62. ve 64. maddelere yakından bakıldığında bahis konusu olan Kürt devleti sınırlarının Osmanlı Kürdistan'ının sadece %20'sini kapsadığını, hatta İran Kürdistanı da hesaba katıldığında mevzubahis devletin, Kürtlerin yoğun olduğu bölgelerin daha da az bir kısmını içine aldığı görülmektedir. Bu sebeple Sevr Antlaşması hem Kürdistan'ın içinde hem de dışında kalan liderler ve halk arasında büyük bir hayal kırıklığına sebep olmuştur. Sonuçta Şerif Paşa önderliğindeki heyet, İttifak devletlerinin bütün engellemelerine ve Ermeni katliamlarının yarattığı Kürtlere yönelik antipatiye rağmen, Batılı devletlerin sempatisini ve Ermenilerin dostluğunu elde ederek Kürtlerin bir devlet kurma ile ilgili taleplerini ilk kez bir uluslararası antlaşmaya dahil etmeyi başarmıştır.[28] Öbür taraftan Kürt liderler umudunu kaybetmemiş ve Sevr'in imzalanmasından sonra da İttifak devletleri nezdinde Kürt devleti ile ilgili taleplerini dile getirmeye devam etmişlerdir. Seyit Abdülkadir, İttifak devletlerine otonom bir Kürt devleti öngördükleri için teşekkür etmiş, fakat bağımsızlık için de baskı yapmaya devam etmiştir.[29] Aynı şekilde

---

[24] Lawrence Martin, *The Treaties of Peace, 1919–1923*, cild 2, New York: Carnegie Endowment for International Peace, 1924, p. 808.

[25] Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880–1925*, Austin: University of Texas Press, 2010, p. 54.

[26] "British Secretary's Notes of a Meeting of the Supreme Council", p. 43.

[27] Eskander, "Britain's Policy", p. 149–50.

[28] Wadie Jwaideh, *The Kurdish National Movement: Its Origins and Development*, Syracuse: Syracuse University Press, 2006, p. 130.

[29] Seyit Abdülkadir'den Fransa İstanbul Yüksek Komiserine Mektup, 25 Haziran 1920; Cigerli ve Didier Le Saout, *Les Kurdes*, p. 205-6.

Emin Ali Bedirhan Sevr'in imzalanmasından aylar sonra şartların yeniden gözden geçirilmesi için talepte bulunmuştur.[30]

Sonuç

Sonuç olarak, Sevr Barış Antlaşması sürecinde Kürt liderler kurulması planlanan devletin statüsü ile ilgili her ne kadar ayrışmışlarsa da temel hedefleri Osmanlıdan geriye kalan topraklarda kurulacak olan devletler arasında yer alacak bir entiteye sahip olmak olmuştur. Ayrışma sebepleri her ne kadar kurulması planlanan devletin sınırları ve statüsü olarak görülse de asıl sebebini Kürt liderlerin arka planlarını teşkil eden tecrübe, eğitim, aile bağları ve sermaye ile olan ilişkileri olmuştur. Somutlaştırmak gerekirse, bu süreçte Şerif Paşa gibi bazı Kürt elitler daha diplomasi ve hukuk temelli bir liderlik sergilerken, Kürdistan'daki dini otoritesinden dolayı Seyit Abdülkadir daha karizmatik bir lider profili çizmiştir. Öbür taraftan Kürdistan yerelinde daha etkin olan Şeyh Mahmud Berzenci ve Simko Ağa gibi liderler daha geleneksel bir liderlik sergilemişlerdir. Her ne kadar bu ayrıştırıcı özellikleri liderlerin çatışmasına neden olmuşsa da bu durum zaman içinde Kürt toplumuna siyasal alternatifler de sunmuştur.

[30] Kürd Teşkilat-ı İctimaiye Cemiyeti'nden Londra Konferansı Başkanı'na, İstanbul, 16 Şubat 1921. Cigerli ve Le Saout, *Les Kurdes*, p. 208.

LOZAN ANTLAŞMASI VE KÜRTLER

Mehmet Bayrak[1]

Giriş

24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması'nın 100. yıldönümüdür. Bu vesileyle, bugüne kadar resmi tarih anlayışıyla kutsal bir metin gibi sunulan Lozan Antlaşması'nın Kürtler açısından ne anlama geldiğini bir kez daha irdeleme fırsatı buluyoruz. Bilindiği gibi, bir zamanlar Lozan antlaşması, İslamcı kesimce irdelenmekte ve daha önce Osmanlı'ya bağlı birçok Müslüman ülkeyi kapsamadığı için bir "zafer" değil; "hezimet" olarak nitelendirilmekteydi. Yani onlar Lozan antlaşmasını, Müslüman ülkelerin Osmanlı sömürgesi olmaktan kurtulmalarını, bir "yenilgi" olarak değerlendiriyorlardı.

Cumhuriyet elitleri ise bu antlaşmayı, bir kutsal metin olarak gibi ele alarak bu antlaşmayı sorgulayıp eleştirenleri "Sevrci" olmakla suçlamaktaydı. İşte bu tabu ve yasak dolayısıyladır ki, bugüne kadar en azından ülkede bu antlaşma, Kürtler açısından eni-konu değerlendirilemedi. Oysa, bu tabuyu oluşturanlar örneğin bir Kardak kayalığı için bile söz konusu antlaşmayı kıyasıya eleştiriyor ve suçluyorlardı. Sözgelimi Türkiye'yi çeşitli uluslararası platformlarda temsil eden Anayasa hukukçusu, Dışişleri eski bakanı ve DSP Milletvekili Prof. Mümtaz Soysal, 1996 yılında Türkiye ile Yunanistan arasında gerginliğe yol açan Kardak kayalıkları ile ilgili olarak bu antlaşmayı eleştiriyordu:

> Hukuk dendiğinde hemen ortaya sürülen ve bizim pek sevdiğimiz Lozan antlaşması bile, hakça ve insanca mıdır? Bir ülkeyi burnu dibindeki adaları başkasına bırakmaya zorlamanın ve hele sonradan, buna dayalı olarak, karasularına, kıta sahanlığına, uçuş bildirimine ilişkin sonuçlar üretmenin, hakça ve insanca olan bir yönü var mı?[2]

Evet, Türkiye'nin önemli dış sorunlarındaki hukuksal ve politik danışmanı Soysal, bir Kardak kayalığı için Lozan Antlaşması'nı "haksız ve adaletsiz" bir antlaşma olarak nitelendiriyor ve mahkûm ediyor.

[1] Kürt yazar, Türkolog ve Kürdolog. Özellikle Kürtler, Alevi, Kızılbaş, Ahl-e Haqq, Yâresân ve Êzîdî inançlarıyla ilgili konularda çalışmalar yapmaktadır.

[2] Mehmet Bayrak, "Lozan Anlaşması ve Kürtler", *Roja Welat*, son erişim: 21.04.2023. https://www.rojawelat.me/makaleler/lozananlamasvekrtler.

Kürtler ise, emperyalist ülkelerle Türk devleti arasında iradeleri dışında yapılan bir antlaşmayla, sıkça vurgulandığı gibi "ülkesi ve milletiyle dörde bölünen" bir halkı ve ülkeyi savunamayacaklar! Türk yönetimi, Sevr Antlaşması'nı içine sindirmeyen Kürt halkının rüzgarını arkasına alarak Lozan'a gidiyor ve kendisi adına bir zafer kazanıyordu. Kürtler, Lozan'a ayrıca temsilci yollamıyor ve 1923'te Meclis'teki Kürt milletvekilleri Lozan'a telgraf çekerek, İsmet Paşa başkanlığındaki delegasyonun Kürtleri de temsil ettiğini bildiriyorlardı. İsmet İnönü de bu gerçekliği hatıralarında şöyle anlatıyordu:

> Sevr antlaşması ile Kürtler, Türkler gibi kendi vatanlarını tehlikeye maruz gördüler. Çünkü Sevr antlaşması hükümlerine göre, Doğu Anadolu'da Ermenistan sınırı bitişiğinde bir Kürdistan devleti kurulacaktı. Kürtler, Türk vatanının kendileriyle birlikte, özellikle Doğu'da Ermeni tehlikesiyle karşılaşacağını biliyorlardı. Milli Mücadelenin devamınca canla-başla beraberlik gösterdiler. Sonra, Lozan antlaşması yapılırken de Kürtler vatansever olarak Türklerle beraber bulunmuşlardır. Kürtler, Ermeniler gibi Lozan'a gelip bize başvurmadılar. Hatta biz Lozan'daki konuşmalarımızda milli davalarımızı `biz Türkler ve Kürtler' diye bir millet olarak savunduk ve kabul ettirdik.[3]

Lozan görüşmeleri aşamasında bu birlikteliğe öncülük eden Kürt milletvekillerinden Bitlisli Yusuf Ziya Bey, Meclis'te şunları söylüyordu: "Kürdün birliği, Kürdün itaati, Kürdün iki parçaya ayrılmasında değil, bir parça halinde idare edilmesindedir... Türk'le Kürt iş birliği ederek yaşamazlarsa, ikisi için son yoktur. Bundan dolayı herhangi birisi diğerine ihanet ederse, ikisi için de akıbet (son, gelecek) yoktur."[4] Ancak aynı kişi, Lozan'daki birlikteliğe önayak olan Dersim Milletvekili Hasan Hayri Bey ile bundan iki yıl sonra 1925'te idam ediliyordu.

Burada, iki önemli vurgu yapılıyordu: 1) İran Kürdistan'ı dışında kalan Kürt toprakları bir bütün olarak kalmalı yani son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında ve Ankara'daki ilk Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde benimsenen Misak-1 Milli sınırlarına sahip çıkılmalıydı. 2) Türk'le Kürt iş birliği içinde birbirlerine saygılı olarak yaşamalı ve birbirlerine ihanet etmemeliydi, zira ihanet ederlerse ikisi için de son yoktu.

Gerek Meclis'teki bu uyarılar, gerek İstanbul'daki Kürt aydınlarının uyarıları, gerek Dr. Mehmed Şükrü Sekban gibi Kürt aydınlarının muhtıra mektupları, gerekse "Milli Mücadele" boyunca işbirliği yapılan Vilayat-ı Şarkiye Müdafa-yı Hukuk-u Milliye Cemiyeti (Doğu İlleri Ulusal Hakları Koruma Örgütü)'nin görüş ve uyarıları Lozan'dan sonra dikkate alınmadı; aksine, Kürt kimliğinin çeşitli baskı yöntemleriyle yok edilmesine dayalı bir "red ve inkâr" politikası devreye sokularak bugünkü "Kürt sorunu"nun düğümleri atıldı. Başka bir ifadeyle, Lozan Türkler için ne kadar "zafer" ise, Kürtler için de o kadar "hezimet" tir. Çünkü Lozan

[3] İsmet İnönü, *Hatıralar*, vol. 2, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1987, s. 202.
[4] *TBMM Gizli Celse Zabıtları: Cilt: 4*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1985, s. 163.

Antlaşması'nın bedeli Kürtlere ödetilmiştir. Bundan dolayı Kürt sorunu var oldukça Lozan tartışılmaya devam edecektir.

Lozan'ın Ardından Barışı Yakalamak

Osmanlı Devleti'ni emperyalist bir savaş olan Birinci Dünya Savaşı'na sokan Kürt halkı değil, Türkçü İttihad ve Terakki yönetimiydi. Çağa ayak uyduramayan Osmanlı Devleti, 19. yüzyıldan itibaren sömürgelerini tek tek yitiriyor ve bu ayrışma süreci İttihadçı yönetimler döneminde daha da yoğunlaşıyordu.

Osmanlı Devleti, daha Abdülhamid döneminde kaybettiği sömürgelerini yeniden ele geçirmek için bir Batılı müttefik arıyordu. Zaten 19. yüzyılın ikinci yarısında iyice güçlenen Almanya, kendisini sömürgelerin paylaşılmasında geri kalmış görüyor ve Ortadoğu ile Uzakdoğu'ya açılmak için uygun bir müttefik arıyordu.

Alman emperyalizmi, tıpkı güçlü ve genç bir etobur hayvan gibi, sömürgelerin paylaşılmasında kendisini atlatılmış, yoksun bırakılmış hissediyordu. (...) Alman emperyalizmi yitirdiği zamanı kazanmak çabasına girişti. İlk kurbanlarından biri Osmanlı İmparatorluğu oldu. Osmanlı Devleti, Alman kapitalistlerinin önemli bir demiryolu yapmalarına izin vermişti. Daha sonra Bağdat Demiryolu adını alan bu hat, Küçük Asya ve Bağdat'tan geçerek, İstanbul Boğazı'nı Basra Körfezi'ne bağlıyordu. (...) Bağdat Demiryolu, Alman emperyalistlerinin Doğu'da yapmayı düşündüklerini kolaylaştırıyordu. Osmanlı Devleti, bir süre sonra tamamen Alman etkisi altına girdi."[5]

Alman militarizminin bu yaklaşımı, Ortadoğu'daki halkların ayrılma ve "Büyük Turan Devleti"ni kurma girişimlerini engellemek için Kafkas koridorundaki Ermenileri etkisiz hale getirmeyi amaçlayan İttihat Terakki Yönetimi'nin beklentileriyle örtüşmüş ve bu devletler birlikte Birinci Dünya Savaşı'na girmişlerdir. Sonunda, çarşıdaki pirince gidenler, evdeki bulgurdan olmakla yüz yüze geliyor ve büyümek yerine küçülmekle karşı karşıya kalıyorlardı. 62, 63, 64. maddeleriyle Kürtlere belli bölgelerde "özerk", bir yıl sonraysa "bağımsız" yönetim kurma hakkı veren Sevr Barış antlaşması, bu sürecin sonunda doğuyordu. Ne var ki Kürtler, bu antlaşmayı içlerine tümüyle sindirememişlerdi.

Bu arada gerek İstanbul'daki İttihad karşıtı partiler gerekse Anadolu'ya geçen Kemalistler, Kürtlere" birlikte kurtuluş ve birlikte özgürleşme" öneriyorlardı. Bu öneri, Kürtlerin beklentileriyle daha iyi çakışmış ve bu buluşmayla Lozan'a gidilmişti. Ancak Lozan, Kürtlerin beklentilerinin tersine halk ve ülke olarak bölünmeleriyle sonuçlanmış ve Kürtler o tarihten itibaren onulmaz bir yara almışlardı.

Başta İngilizler olmak üzere Batılılar, Mezopotamya ve Kürdistan üzerinde

[5] Mehmet Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri*, cilt. 1, Ankara: Özge Yayınları, 1994, s. 509.

pazarlık yapıyor; Türk delegasyonu da adeta Anadolu topraklarını kurtarma uğruna Kürtleri feda ediyordu. İngiliz yazar ve tarihçi Toynbee "Eğer biz Türklere Kürtleri teslim edersek, onlar bize Musul'da petrol imtiyazını vereceklerdir"[6]

Lozan'da emperyalistler, "gerçekte ne bir bağımsız Ermenistan ne de bir bağımsız Kürdistan peşinde koşmaktadırlar. Bütün bunlar, Kemalist yönetimi dize getirmek için ortaya atılan göstermelik sorunlardır."[7] Görüşmeler sırasında İngiliz temsilcinin İsmet İnönü'ye söylediği şu sözler de zaten olayı çarpıcı bir biçimde yansıtıyordu: "İsmet Paşa! senelerce çok şey söyledik, çok şeyler vadettik. Bütün dünyada çok taahhüt altına girdik. Şimdi bunlara son verirken bu kadar merasim yapılmasını neden yadırgıyorsunuz?"[8] Görüldüğü gibi, adeta Kürtlerin aleyhine yazılıp Kürtlere söz hakkı tanımadan uygulamaya konan bir senaryo söz konusudur. Zaten Lozan Antlaşması'nın imzalanmasından bir süre sonra Kürt kimliğinin yasaklanması, bunun göstergesiydi.

Ancak Lozan antlaşması bu olumsuz yönünün yanı sıra Kürtlerin bazı kültürel hakları için de güvenceler sağlamıştır. Sözgelimi antlaşmanın "Azınlıkların Korunması"na ilişkin III. Bölümü'nün 38-45. maddeleri bu konuda gerek gayrimüslim gerekse Müslüman azınlıklara bazı haklar getiriyordu. 38. Madde şöyleydi: *"Türk hükümeti, köken, ulus, dil, ırk ve din farkı gözetmeksizin tüm Türkiye vatandaşlarının hayat ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasını yükümlenir."*

Aynı antlaşmanın 39, Maddesi'nde ise şöyle denmektedir:

> Din farkı gözetmeksizin Türkiye'de ikamet eden herkes yasa karşısında eşit olacaktır. Hiçbir Türk vatandaşına özel konuşmalarda, ticari ve dinsel yaşamda, basında ya da her türden yayınlarda ya da umumi toplantılarda herhangi bir dili özgürce kullanmasında hiçbir kısıtlama getirilemeyecektir. Resmi dilin yanı sıra, Türkçeden başka bir dil kullanan Türk yurttaşlarına mahkemelerde sözlü olarak kendi dillerini kullanmaları için gerekli kolaylıklar sağlanacaktır.[9]

Kemalist yönetim, Lozan gibi uluslararası bir antlaşmayla kabul ettiği bu hakları, 1925'te yürürlüğe koyduğu gizli Şark Islahat Planı ile geri çekiyor ve adeta sonraki tüm olumsuzluklara çanak tutuyordu. Ancak Lozan'dan 100 yıl sonra görülmüştür ki; bu anlayış Kürt meselesini çözmemiş, tersine daha da çıkmaza sokmuştur.

---

[6] Mikhail Semenovich Lazarev, *Emperyalizm ve Kürt Sorunu (1917-1923)*, Ankara: Özge Yayınları, 1993, s. 270.

[7] Hasan Yıldız, Fransız Belgelerİyle Sevr-Lozan -Musul ÜçgenİndeKürdİstan, İstanbul: Koral Yayınları, 1991, s. 28,

[8] A.g.e., s. 29.

[9] "Türkiye ile İlgili İnsan Hakları Raporu," *Özgür Gelecek*, Aralık 1998; "Lozan Sulh Muahedenamesinin Kabulüne Dair Kanunlar", Necmi İstikbal Matbaası, 1931, https://www.ttk.gov.tr/belgelerle-tarih/antlaşmalar-tam-metin/.

Lozan'ın Bedelini Kim Ödedi?

Sevr ve Lozan gibi Kürtler açısından büyük önem taşıyan anlaşmalar, öteden beri birbiriyle çelişen ve çatışan siyasi polemiklere konu olagelmişlerdir. Soysal'ın Kardak kayalıklarından ve Ege'ye ilişkin kimi sorunlardan; İslamcı kesimin başka nedenlerle eleştiriye tabi tuttuğu Lozan antlaşması, tartışılması gereken bir antlaşmadır. Özellikle de Kürtler açısından.

20. yüzyıl başlarında Türkler; Türkçü İttihad ve Terakki yönetiminde "çarşıdaki pirince giderken, Sevr'le birlikte evdeki bulgurdan olmakla" karşı karşıya kalmış, bu aşamada birlikte mücadele edip, Misak-ı Milli sınırları içinde eşitlik temelinde birlikte yaşama şiarıyla Kürtler işbirliğine ve dayanışmaya çağrılmış, bu dayanışmanın gerçekleşmesi sonucu da, Ege'de Yunanlılar, güneybatıda İtalyanlar, güneyde Fransızlar, güneydoğuda İngilizler ve hatta kuzeydoğuda Ruslar tarafından işgal edilmiş topraklarını kurtarmışlardı. Böylece Misak-1 Milli, Türkler açısından gerçekleşmiş oluyordu. Ya Kürtler?

1920'de imzalanan Sevr Antlaşması'nın 62, 63 ve 64. maddeleri Kürtlere özerklik tanımış ve bir yıl sonra Kürtler isterlerse bağımsız bir devlet olarak örgütlenebilecekleri belirtilmiştir.[10] Güney Kürdistan'daki Musul gibi Kürt yoğunluklu iller de isterlerse bu bağımsız yapı içinde yer alacaktı.

Esasen, anti-işgalci çete hareketleri Antep, Urfa ve Maraş gibi Kürt yoğunluklu illerde başlamıştı. Padişah görevlendirmesiyle Anadolu'ya geçen Mustafa Kemal'in de çalışma alanı Kürdistan'dı. Erzurum Kongresi, ardından Sivas Kongresi, bunlara bağlı olarak imzalanan Amasya Protokolü, bu iş birliğinin sonuçlarıydı. Bu çalışmalar, Kürtler adına Vilayat-ı Şarkiye Müdafa-yı Hukuku Milliye (Doğu İlleri Ulusal Hakları Savunma) Örgütü tarafından yürütülüyordu.

Nitekim, Kemalistlerin vaatleri ve imzalanan Amasya Protokolü'nde Kürtlerle Türklerin eşitliği öngörüldüğü içindir ki, Kürtler de bu mücadeleye var güçleriyle destek olmuşlardır. Yine bundan dolayıdır ki, Mehmet Şerif Paşa, Sevr Barış Konferansı görüşmelerinden çekilmiş ve İsmet İnönü başkanlığındaki Lozan Barış Konferansı delegasyonuna sahip çıkılmıştır. Örgütlü yurtsever Kürt kesimiyse, en azından umutlu bir bekleyişe girmiş ve engel olmamıştır.

Ne var ki bu kez de Kürtler, çarşıdaki pirince giderken evdeki bulgurdan olacaklardı. Ermeniler, iddialarından vazgeçerek sınırlarını kuzeye çekmişlerdi. Ancak Kürtlerin de -alışılmış deyimle- ülkesi ve milleti dörde, hatta beşe bölünüyordu. 17. yüzyıl ortalarındaki Doğu Kürdistan bölünmesine bu kez Türkiye, Irak, Suriye parçalarıyla Ermenistan Kürt yerleşimleri de ekleniyordu ve Kürt halkı resmen beş parçaya bölünüyordu.

Misak-1 Milli'ye gelince, bilindiği gibi, Osmanlı toprakları içinde kalan Türklerle Kürtlerin topraklarının korunmasını öngören bu anlaşma ilkin son Osmanlı

[10] Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri*, vol. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953, s. 551–52.

Meclis-i Mebusanı'nda benimsenmiş, 1920 yılında da Ankara'da toplanan Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilmiştir. Lozan görüşmelerinde bütün çabalara rağmen, Güney Kürdistan'ı oluşturan parçalar net olarak Misak-ı Milli sınırlarına dahil edilememişti. Gerek emperyalist ülkeler gerekse de Kemalist yönetimce önemsenen Musul ve çevresinin akıbeti, uluslararası bir komisyona havale edilmişti. Komisyon, durumu inceleyecek ve konuyu Milletler Cemiyeti'ne götürecekti. Milletler Cemiyeti'nin kararı ise kesin olacaktı.

Bu aşamada, Kemalistlerin konuya bakışı ilginçti. Bizzat M. Kemal şöyle diyordu:

> Musul bizim için çok önemlidir. Birincisi, Musul'da sınırsız servet oluşturan petrol kaynakları vardır... İkincisi, onun kadar önemli olan Kürtlük sorunudur. İngilizler orada bir Kürt hükümeti kurmak istiyorlar. Bunu yaparlarsa bu düşünce bizim sınırlarımız içindeki Kürtler'e de yayılır. Buna engel olmak için sınırı güneyden geçirmek gerekir[11]

Daha sonra Türkiye, Milletler Cemiyeti'nce kendisine verilen yüzde 10'luk hissesini 500 bin sterlin karşılığında İngilizlere satarak kendisi açısından defteri kapattı. Zorunlu bir ticaret de olsa alan da veren de razıydı. İngilizler herhangi bir devlet kurmadıkları gibi, Kürt petrolleri de başkasının eline geçmişti.

Kısaca Kürtler, Misak-ı Milli (Ulusal And) ve dayanışma sözlerinde durmuşlar, ancak Türk tarafı sözünde durmamıştı. Nazım Hikmet'in şu sözleri bu gerçekliğin yalın bir anlatımı değil midir?

Anadolu milli kurtuluş hareketi yalnız Türkler için değil, Kürtler için de tarihlerinin en şerefli sayfalarından biridir. (...) Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra, Türk idarecileri ve egemen çevreleri, Kürt hareketinin tanımayı vadettikleri millet ve insan haklarını tanımadı, hatta işi Kürt milletinin millet olarak varlığını bile inkara kadar götürdü.[12]

Görüldüğü gibi, bugün Türk yönetimlerince bayram olarak kutlanan Lozan Türkler için bir kurtuluşu, Kürtler içinse bir "hezimet"i simgelemektedir.

Türkiye, Lozan Antlaşması'na Uyuyor mu?

Türk milliyetçisi Kemalistler, Lozan Antlaşması'na adeta bir Müslüman'ın Kur'an'a baktığı gibi bakar. Lozan, tartışılmaz, sorgulanmaz, irdelenmez nitelikte dokunulmazlığı olan bir kutsal metindir. Ve Lozan'ı eleştirenlere yapılacak suçlama bellidir: "Bunlar Sevr'i savunuyorlar!"

Oysa, Türk devlet elitinin o dar ve zor gününde, Sevr Antlaşması'nın peşine takılmayan ve öylesi bir yapılanmayı benimsemeyen Kürtler, bugün neden" Sevr'i savunsunlar? Besbelli, yakın tarihi bilen insanlar, böylesi suçlamalara gülüp geçerler. Kürtlerin amacı tarihsel, ulusal ve demografik yapısına uymayan

[11] Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*, Ankara: Özge Yayınları, 1993, s. 434.
[12] Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri 1*, s. 530.

yeni Sevrlerin peşinde koşmak değil, günümüz insan hakları normlarına uygun bir yaşam biçimine kavuşmaktır.

Bu nedenle, Kürt aydınlarına bu suçlamaları getirenlerin görevi, Kürt halkının o dönemde kendi elleriyle kapattığı Sevr defterini yeniden açmak değil; Lozan'a biraz da Kürtler 'in penceresinden bakabilmektir. Çünkü bir Kardak kayalığı söz konusu olduğunda, Türkiye'yi uluslararası platformlarda temsil eden Mümtaz Soysal gibi diplomat-aydınlar, Lozan Antlaşması'nı pekâlâ "adaletsiz bir antlaşma" olarak suçlayabilmektedirler. O halde resmi görüşün bu ideologları, Lozan'ı böylesine suçlama hakkını kendilerinde görüyorlarsa, Kürt aydınları da kendi halkı için gerçekten zafer değil, bir hezimet olan Lozan'ı eleştirme ve sorgulama hakkını kendilerinde görmeliler!

Kürtler 'in doğrudan temsilci bulundurmadığı bu uluslararası antlaşma, Kürdistan'ı ve Kürt halkını resmen dörde bölüyor, ancak Kürtler'e bazı kültürel haklar da getiriyordu. Üstte de vurgulandığı gibi; sözgelimi, Lozan Antlaşması'nın 38. maddesiyle Türk Hükümeti, köken, ulus, dil, ırk ve din farkı gözetmeksizin tüm Türkiye vatandaşlarının hayat ve özgürlüklerinin güvence altına alınması gerektiğini vurguluyordu.[13] antlaşmanın 39. maddesi ise, tüm Türkiye vatandaşlarının her türlü medeni haklardan ve kamu haklarından yararlanmasını öngörüyor ve şöyle devam ediyordu:

> Hiçbir Türk vatandaşına özel konuşmalarda, ticari ve dinsel yaşamda, basında ya da her türlü yayınlarda ya da genel toplantılarda herhangi bir dili özgürce kullanmasında hiçbir kısıtlama getirilmeyecektir. Resmi dilin yanı sıra Türkçe 'den başka dil kullanan Türk yurttaşlarına mahkemelerde sözlü olarak kendi dillerini kullanmaları için gerekli kolaylıklar sağlanacaktır.[14]

Türkiye 1923'te imzaladığı ve adeta kutsal bir metin gibi sunduğu bu antlaşmaya uyuyor mu? Uyuyorsa, Kürt yayıncılığı ve örgütlenmesi 1923'ten itibaren neden bıçakla kesilir gibi kesildi? Neden 1970'li yıllardan günümüze ısrarla Kürt yayıncılığı önlenmeye ve yasaklanmaya çalışılıyor? Uyuyorsa, neden Kürtçe Kur'an çevrisi Diyanet'in isteği üzerine yasaklanabiliyor? Uyuyorsa, neden 1991'de yayımladığımız *Kürt Halk Türküleri* kitabı bile cezalandırılıyor? Ve nihayet uyuyorsa neden, bu antlaşmayla belirlenen Güney Kürdistan ve Rojava sınırları ikide bir Türk askeri birliklerince aşılarak söz konusu antlaşma açıkça ihlal ediliyor? Bu örnekleri alabildiğine çoğaltmak mümkün, ancak bu örnekler bile uygulanagelen çifte standartlı politikalar konusunda bir fikir vermeye yetiyor.

Şunu hemen belirtelim ki, bunların cevabı çok kolay. Çünkü Türkiye 1923'te imzaladığı bu uluslararası antlaşmayı 1925'te aldığı bir gizli kararla bozmuştur. Yani Türkiye, Kürt kimliğini yok etmeye dönük yeni Kürt politikasını belirlerken,

"Lozan Sulh Muahedenamesinin Kabulüne Dair Kanunlar," s. 36.
"Türkiye ile İlgili İnsan Hakları Raporu."

ilk kez yayımladığımız ve "TC'nin Kürt Anayasası" olarak nitelendirilen Şark Islahat Planı ile, bu uluslararası resmi antlaşmaya uymadığını beyan etmiştir. Kürt kimliğini yok ederek Kürt sorununu çözmeyi öngören söz konusu gizli planın diğer maddelerini bir yana bırakarak, salt Kürtçenin yasaklanmasını öngören iki maddesini birlikte inceleyelim:

> Madde-14) Malatya, Elazığ, Diyarbakır, Bitlis, Van, Muş, Urfa, Ergani, Hozat, Erciş, Adilcevaz, Ahlat, Palu, Çarsancak, Çemişkezek, Ovacık, Hısn-ı Mansur (Adıyaman), Besni, Arga, Hekimhan, Birecik, Çermik il ve kaza merkezlerinde Hükümet ve Belediye dairelerinde ve diğer kurum ve kuruluşlarda, okullarda, çarşı ve pazarlarda Türkçe'den başka dil kullananlar; Hükümet ve Belediye'nin emirlerine karşı gelmekle suçlanacak ve cezalandırılacaklardır.
>
> Madde-17) Fırat'ın batısındaki illerimizin bazı bölümlerinde dağınık olarak yerleşmiş bulunan Kürtlerin Kürtçe konuşmaları mutlaka yasaklanmalı ve kız okullarına önem verilerek, kadınların Türkçe konuşmaları sağlanmalıdır.[15]

Sonuç

Görüldüğü gibi, Türkiye, günümüzde taraf olduğu diğer uluslararası antlaşma ve sözleşmelere uymadığı gibi; birincil elden taraf olduğu ve kutsal bir metin gibi sunduğu Lozan Antlaşması'na da uymuyor! Lozan Antlaşması'nın 100. yıldönümünde sorun, tüm boyutlarıyla sorgulanmalı ve ilgili platformlara taşınmalıdır. Böylece, tüm taraflar yeni bir durum değerlendirmesi yapmak zorunda kalır. Aslında, Kürt sorununun demokratik çözümünün anahtarı, Lozan ile verilen hakları 1925'te "Şark Islahat Planı"yla gizlice gasp eden Ankara yönetimine, başbakan İsmet Paşa şahsında1926'da gönderilen "*Memorandum*"da ortaya konulmuştu:

> Biz Kürt Aydınlanma Hareketi, Kürtlüğün hayat ve bekasına suikast edilmemek şartıyla müthiş ve müfrit Cumhuriyet taraftarıyız ve tam anlamıyla sapkınlık kaynağı olan zorbalığın aleyhtarıyız. Eğer genç Türkiye Cumhuriyeti ve muhterem yöneticileri, Türk ve Kürtler 'in bir arada yaşamasını gerçekten istiyor ve Kürtlüğün kudretinden yararlanmayı ve Türklüğün varlığını sağlamlaştırmak ve Kürt milletini kazanmayı hedefliyorsa, tek çözüm yolu ve ilaç 20. Yüzyıl uygarlığının ulus ve özgürlük prensiplerine saygı ve uyma ile Kürtler 'in yaşam hakkını kabullenmek ve bu suretle Avrupalılar 'a, dost ve düşmana karşı olgunluğunu ve siyasi yeterliğini göstermektir.(..) Aksi takdirde mevcut politikanın devam ettirilmesinde ısrar edilirse Kürdistan veya Şarki Anadolu kıtası büyük bir kin ve kırgınlık yuvasına dönüşecektir...[16]

[15] Mehmet Bayrak, *Kürtler'e Vurulan Kelepçe: Şark Islahat Planı*, Ankara: Özge Yayınları, 2013, s. 129–30.
[16] Mehmet Bayrak, *Kürt Sorunu ve Demokratik Çözümü*, Ankara: Özge Yayınları, 1999.

Sonsöz

CUMHURİYET VE KÜRTLER: TABİLER, ASİLER, VASALLAR

Mesut Yeğen

Sembolik bütün önemine rağmen Cumhuriyetin ilanı devletle Kürtler arasındaki ilişkinin seyrinde bir kırılma anı ya da öncesiyle sonrasını ayrıştıran bir olay değil. Kürtlerle tabi oldukları Osmanlı/Türkiye devletleri arasındaki ilişkide, önemi sembolik olmakla kalmayan bu türden anlar ya da olaylar yok değil halbuki. Kürt mirliklerinin geleneksel özerkliğini kesinkes bitirme işinin hazırlayanı olarak Tanzimat, gayrimüslimlerle beraber Kürtlere de Osmanlı Devleti'nin 'tanınan' kavimlerinden olma ümidini veren 1908 Devrimi, Kürtlerin Tanzimat'la tasfiye edilen özerkliklerinin bir türevine kavuşacaklarını bildiren 1921 Anayasası, Türkiye'nin bugünkü Irak ve Suriye Kürtleri ve Kürdistanları üzerindeki egemenlik iddiasından vazgeçtiği Lozan Antlaşması mesela. Bunların hepsinin Kürtlerle devlet arasındaki ilişkide bir öncesi ve sonrası oluşturduğunu göstermek zor değil. Lakin, Cumhuriyetin 29 Ekim 1923'teki ilanıyla Kürtlerle devletleri arasındaki ilişkinin öncesinden farklılaştığını söylemek zor. Cumhuriyet ancak 1924'te ilk anayasasına kavuştuğunda Kürtlerle tabi oldukları devlet arasındaki ilişkide yeni bir ayrışma anı, yeni bir öncesi ve sonrası ortaya çıktı. Devlet ve Kürtler arasındaki ilişkinin 1908 ve 1921 anları 1924'te geride kaldı.

Kürtlerle devlet arasındaki ilişkide öncesiyle sonrasını ayrıştıran bir an ya da olaya denk düşmesinin ardında 1924 Anayasası'nın yeni bir millet fikri, yeni bir sözleşme vazetmesi var. Türkiye Devleti 1924 Anayasası'yla beraber 1908'de Osmanlı Devleti'nin ve 1921'de de Büyük Millet Meclisi'nin teklif ettiği millet fikirlerinin geride kaldığını, artık yeni bir millet fikrine sahip olduğunu duyurdu. Devletle Kürtler arasındaki ilişkide yeni bir dönemi açan da bu yeni millet fikri

oldu. Türkiye Devleti'nin 1924'te yeni bir millet fikrini benimsemesi, Kürtlerin de bu fikre karşı çıkmasıyla beraber, devletin Kürtlerle münasebeti asimilasyon, süreklileşmiş tahakküm, imha, mülksüzleştirme, arındırma, ayrımcılık gibi ulus inşa ve imha araçlarına yaslandı.[1]

Özetle, devletin Kürtlerle münasebetinde Cumhuriyetin ilanı değil ama Cumhuriyetin ilk anayasası bir öncesi ve sonrası durumu yarattı ve bu durumun ardında da Türkiye Devleti'nin 1924'te yeni bir millet fikrini benimsemesi vardı. Kürtlerin devletle son yüz senelik tecrübesini halen büyük oranda cari olan bu yeni millet fikri biçimlendirdi. Bu itibarla, Cumhuriyet ve Kürtler bahsine[2] millet fikrindeki bu dönüşümle başlamak yerinde olacak.

Osmanlılar, İslamlar, Türkler

Cumhuriyet ve tevarüs ettiği Osmanlı Devleti 1908 ile 1924 arasındaki kısa sürede üç farklı ulus fikrini savundu ve mensuplarına 1908'den bugüne bu üç farklı ulus fikrince muamele etti. 1908'in bütün Osmanlı vatandaşlarından oluşan *Osmanlı milleti* fikri yerini 1918'de Osmanlı Müslümanlarından oluşan *millet* fikrine, 1924'te de Türklerden ve Türkleşmiş Müslümanlardan oluşan *Türk milleti* fikrine bıraktı. Millet fikrinin bu seyri, devletle bağlıları arasındaki ilişkiyi geniş bir spektruma yayılacak biçimde çeşitli kıldı. Osmanlı ve Türkiye devletleri geride kalan yüz seneden biraz fazla zaman içerisinde mensuplarına tanıma, soykırım, arındırma, pogrom, asimilasyon, ayrımcılık, süreklileşmiş tahakküm ve mülksüzleştirme gibi envai araçla muamele etti.

1908'de askıdan indirilen 1876 Anayasası devletin tabiyetindekileri soy-soplarına ya da mensubu oldukları dini ya da etnik cemaatlerine bakmaksızın milletten, Osmanlı milletinden sayıyordu. 1876 Anayasası "Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın" cümlesini "herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı" olarak görüyordu.[3] Diğer bir deyişle, Osmanlı Devleti, 1908'e gelindiğinde mazinin reayasını ve kullarını dini ve mezhebi aidiyetlerine bakmaksızın Osmanlı milletine mensup vatandaşlardan sayıyordu. Memur ve mebus olabilmek için Türkçe bilmeyi şart koşarak[4], belli belirsiz de olsa asimilasyonu da milletten kılmanın araçları arasına yerleştirmekle beraber, Osmanlı Devleti

[1] Walker Connor, "Nation Building or Nation Destroying", Walker Connor (der.) *Ethnonationalism. The Quest For Understanding*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), içinde s. 29-66.

[2] Cumhuriyet Kürtler ilişkisi, en az iki biçimde, Cumhuriyet ve Kürtler ve Kürtler ve Cumhuriyet biçimlerinde çalışılabilir. Bu çalışma Cumhuriyet ve Kürtler ilişkisine odaklanıyor. Kürtlerin Cumhuriyeti nasıl gördüğü, nasıl karşıladığı ilki kadar önemli olmakla beraber, ayrı bir bahis.

[3] Suna Kili & Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000, s. 44.

[4] Suna Kili & Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*. s. 48-49.

gayrimüslim mensuplarına dillerinde okul açmak ve inançlarınca ibadet etme hakkını vermiş, diğer bir deyişle, bir tür tanıma siyasetini esas yol bellemişti. Öte yandan, 1908'in tanımaya dayalı millet fikrinden sadece gayrimüslimler istifade etmedi. 1908'i takip eden yıllarda, Kürtler de bugünün partilerine denk düşen kendi cemiyetlerini kurdu, kendi dillerinde gazete çıkardı ve hatta bir okul bile açtı. Hem de İstanbul'da.[5] Özetle, Osmanlı Devleti 1908 momentinde vatandaşlığa ve tanıma siyasetine yaslanan bir millet fikrine sahipti.

Ne var ki, çok değil, sadece birkaç sene sonra, önce Osmanlı ardından da Türkiye devleti dini ve mezhebi çeşitliliği tanıyan bu millet fikrinden uzaklaştı ve gayrimüslimlerden arındırılmış bir millet fikrini benimsedi. Türkiye, Birinci Dünya Savaşı bittiğinde Ermenilerden, Cumhuriyet kurulduğundaysa Rumlardan 'arındırılmıştı'. Diğer bir deyişle, 1908'de milletten sayılan ve tanıma siyasetiyle muamele edilen gayrimüslimler çok değil birkaç sene sonra artık milletten değildi.

Osmanlı milleti fikrinin yerini alan yeni millet fikri Osmanlı Devleti'nin Cumhuriyeti kuracak kadrolarınca 1918'den sonra açıkça formüle edildi. 1918 ile 1923 yılları arasındaki hukuki ve siyasi metinler Cumhuriyetin müstakbel kurucularının, Osmanlı'nın hükümran olmuş olduğu yerlerde yaşamış Müslümanların soyundan gelenlerden oluşan, fakat Türkçe konuşmayı ya da Türk kültür dairesine dahil olmayı mecbur tutmayan bir millet fikrini benimsediklerini gösteriyordu. Osmanlı ya da Türk ibaresiyle anılmayan, sadece millet olarak adlandırılan bu topluluk, Araplar hariç, Osmanlı egemenliğinde kalmış Müslümanları kapsıyordu. Öte yandan, gayrimüslimleri ihraç etmiş olmakla beraber bu yeni millet fikri de çeşitliliğin tanınması esasına dayanıyordu. Müslümanlık milli sınırlar içerisinde yaşayanları milletten kılan esas ortaklık olarak görülüyor, Türkler, Çerkezler ve bilhassa Kürtler 'ırki ve muhiti' hakları tanınacak kavimlerden sayılıyordu.[6] Cumhuriyeti kuracak olanlar, Kürtleri vilayet merkezli bir özerklikle kendilerini yönetecek ayrı bir kavim olarak görüyordu.[7] Özetle, 1918'de devreye giren yeni millet fikri Osmanlı İslamlarını milletten sayıyor ve milletten olanlara

[5] 1908 Devrimi sonrası kurulan Kürt cemiyetleri ve yayıncılık faaliyetleri hakkında epey bir çalışma mevcut. Örn. Djene Rhys Bajalan, *Jön Kürtler Birinci Dünya Savaşı'ndan Önce Kürt Hareketi (1898-1914)*, (Avesta, İstanbul: 2010). Bu döneme dair genel bir değerlendirme için bkz. Mesut Yeğen "Kurdish Nationalism in Turkey: 1898-2018", H. Bozarslan, V. Yadırgı & C. Güneş (der.), *The Cambridge History of the Kurds*, (Cambridge: Cambridge University Press) içinde, s. 311-332. Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti mensuplarınca İstanbul'da kurulan Kürt okulu için bkz.Bahadin H. Kerborani, "Kürd Meşrutiyet Mektebi", *Kürt Tarihi*, No. 45, 2021.

[6] Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Gizli Celse Zabıtları Cilt I*, (Ankara: İş Bankası Yayınları, 1985), s.73.

[7] Mustafa Kemal, *Eskişehir-İzmit Konuşmaları (1923)*, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1993), s.105.

1876/1908'de gayrimüslimler için öngörülen tanıma siyasetiyle muamele edileceğini vaat ediyordu. Kürtler penceresinden bakıldığında Cumhuriyetin hemen öncesinde durum şuydu: Kürtler Osmanlı modernleşmesine kurban verdikleri geleneksel özerkliklerini kazanıp, müstakil bir kavim olarak muamele görecek gibiydiler.

Ne var ki, 1924 Anayasası kabul edildiğinde Cumhuriyetin bambaşka bir millet fikrine sahip olduğu anlaşılmış, ortada ne özerklik ne tanıma kalmıştı. Cumhuriyet, 1924'te "memleket dâhilinde hukuku mütesaviyeyi (hukuksal eşitliği) haiz başka ırktan gelme kimseler bulun[duğunu]" kabul etmekle beraber, "Türkten başka bir milleti tanıma[yacağını]" duyurdu.[8] 1924 Anayasasına göre, kültürel hakları Lozan ile tanınan gayrimüslim azınlıkların haricindeki vatandaşlara, en başta da Kürtlere düşen, behemehâl Türkleşmekti. Cumhuriyet, 20 Nisan 1924 tarihiyle beraber Türklerden ve Türkleşmişlerden oluşan bir millet fikrini benimsemişti. Kürtlerin payına düşen artık Türkleşmekti.

Asimilasyon, Arındırma, Süreklileşmiş Tahakküm

Kürtler Cumhuriyetin kendileri için ne öngördüğünü 1924'te, Cumhuriyet de Kürtlerin yeni millet teklifi hakkında ne düşündüğünü 1925'te anladı. 1925'te başlayıp 1930'da sona eren Kürt isyanları Kürtlerin bu yeni millet fikrine razı olmadığını gösteriyordu. Buna mukabil, Cumhuriyet devreye aldığı yeni millet fikrini sürdürmekte ısrarlı oldu. Cumhuriyet Kürtlerin itirazına asimilasyon, arındırma, imha, süreklileşmiş tahakküm, mülksüzleştirme gibi ulus inşa ve imha pratikleriyle cevap verdi. Cumhuriyet nüfusu, mekânı, ekonomiyi, dili, kültürü, aslında her şeyi Türkleştirmekte kararlıydı.

Cumhuriyetin her şeyi Türkleştirmek kararlılığı bürokrasinin 1925 isyanının ardından kaleme aldığı Şark Islahat Planı'nda ortaya kondu.[9] Şark Islahat Planı'nda ve plana zemin teşkil eden Abdülhalik Renda ve Cemil Uybadın raporlarında öngörülenlerin bazıları şunlardı: Türk nüfus ve nüfuzunu hâkim kılmak için önemli ulaşım hatları üzerindeki köylere Türkleri yerleştirmek; Türk olup Kürtlüğe mağlup olmaya başlayan vilayet ve kaza merkezlerinde Türkçe'yi hâkim kılmak; Kürt mıntıkası içinde bilhassa kız mekteplerine ehemmiyet vermek; Fırat'ın batısındaki şehirlerin bir kısmında yerleşmiş Kürtleri Türk yapmak; Van ile Midyat arasındaki hattın batısında, Ermenilerden kalan araziye Türk muhacirleri yerleştirmek; Ermenilerden kalan malların satılmamasını hatta Kürtlere kiralanmamasını sağlamak; Kürtlerle meskûn bu bölgeye Yugoslavya'dan gelen Türk ve Arnavutlar'la İran ve Kafkasya'dan gelecek Türkleri yerleştirmek; vilayet

[8] Şeref Gözübüyük & Zekai Sezgin, *1924 Anayasası Hakkında Meclis Görüşmeleri*, (Ankara: AÜSBF Yayını, 1957). s. 7.

[9] Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*, (Ankara: Özge Yayınları, 1993), s. 452-489.

ve kaza merkezlerinde hükümet ve belediye dairelerinde ve sair müessesat ve teşkilatta, mekteplerde, çarşı ve pazarlarda Türkçe'den başka lisan kullananları cezalandırmak; askere alınanların başka bölgelerde askerlik yapmasını sağlamak ve bölgede yerli memur bulundurmamak; bölgede görev yapan batılı memurları Kürt kızlarıyla evlenmeye özendirmek, bunlardan bölgede yerleşmek isteyenlere arazi vermek; bölgede yerleşik Türk, Kürt ve Aleviler arasında kız alıp vermeyi teşvik etmek; idari tedbirlerle köylerden çocuk toplamak; Türk kültürü ve temsil esasına müstenit okutma yapmak.[10]

Ne var ki, Türklüğün zayıf tezahürlerden ibaret kaldığı, büyükçe ve çok kişinin yaşadığı bir havalide (Fırat'ın doğusu) nüfusu, mekânı, ekonomiyi, dili ve kültürü Türkleştirmek pek de kolay olmayacaktı. Nitekim, işin zorluğunun farkında olunduğundan, eğitimi, güvenliği, diplomasisi ile bütün bir bürokrasi seferber edildi. 1924'ten başlayıp, takip eden onlarca sene boyunca, Türkiye Devleti'nin hemen her bir kurumu Fırat'ın doğusunu her şeyiyle Türkleştirmek için çalıştı. Öncelikle, Türkçeden başka dillerde yayın ve eğitime, Lozan hükümleri saklı kalmak üzere, izin verilmedi ve 'açıkta' Kürtçe konuşmak yasaklandı. 1934 yılında kabul edilen 2525 sayılı Soyadı Kanunu ile soyadları, 1949 yılında çıkarılan İl İdaresi Kanunu ile de yer adları ve köy isimleri Türkçeleştirildi. 1972 yılında çıkarılan 1587 sayılı Nüfus Kanunu ile çocuklara Kürtçe isim konması yasaklanırken, 1983 yılında çıkarılan 2932 sayılı yasayla da Kürtçenin yayın faaliyetlerinde kullanımı kesinkes engellendi. Hülasa, Fırat'ın doğusunu Türkleştirilmek için öncelikle mecburi asimilasyonun bütün bildik araçları devreye girdi.

Ancak, mecburi asimilasyonun bu bildik araçlarının çalışmasına hemen her zaman özel zor araçları eşlik etti. Geride kalan yüz sene içerisinde Fırat'ın doğusu önce Umumi Müfettişlikler ardında da Bölge Valiliği gibi özel kurumlarla ve olağanüstü hâl ve sıkıyönetim gibi cebre dayalı yöntemlerle idare edildi. Diğer bir deyişle, Fırat'ın doğusunun Türkleştirilmesi işi süreklileşmiş bir tahakkümün şemsiyesi altında gerçekleştirilmeye çalışıldı. Süreklileşmiş tahakküm köy ve ekin yakma, komando operasyonları, faili meçhul cinayetler, yiyecek ambargosu, bok yedirme gibi meşum uygulamaların yatağı oldu.

Süreklileşmiş tahakkümün bir kapısı da imhaya açılıyordu. Kesintiler olmakla beraber neredeyse bütün bir Cumhuriyet döneminde uygulamada kalan süreklileşmiş tahakküm birkaç kez imha kapısından da geçti. 1925 Şeyh Sait Ayaklanmasının bastırılmasını takip eden iki sene boyunca devam eden Pêçar harekâtında isyanın cezalandırılamamış faillerinin peşine düşüldü ve pek çok durumda isyancılar aileleriyle ve mensubu oldukları ya da sığındıkları köylerin sakinleriyle beraber öldürüldü. Öldürülenlerin evleri, köyleri yakıldı, hayvanları ve

---

[10] Mehmet Bayrak, *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri*, s. 481-489.

ekinleri müsadere edildi. Genelkurmay Başkanlığınca basılan *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar* adlı kitapta aktarıldığına göre, Pêçar Harekatının 1927'de gerçekleşen iki aylık bir kısmında, 1925 Ayaklanması çoktan bastırılmış olmasına rağmen, bölgedeki 280 köy yakıldı ve iki binden fazla Kürt mahkeme kararı olmadan öldürüldü.[11] Ağrı Ayaklanmasında da aynı muamele icra edildi. Ayaklanmanın son günlerinde gerçekleşen bir karakol baskınının ardından Zilan havalisindeki Kürtlerin büyük kısmı imha edildi. Dönemin gazeteleri Zilan Deresi'nin cesetlerle dolduğunu, 15.000 kişinin öldürüldüğünü yazıyordu.[12]

Daha kesif bir imha 1938'de Dersim'de gerçekleşti. Dersim'i tedip etmek üzere 1937'de başlatılan askeri kampanyaya gösterilen zayıf direnç kısa zamanda bastırılmış olmasına rağmen 1938'in yaz aylarında Dersim'de binlerce Kürt öldürüldü. Bombardıman uçaklarının ve zehirli gazların kullanıldığı bu askeri kampanyada, resmi rakamlara göre 13.806 kişi öldürüldü ve 11.683 kişi yerinden edildi.[13] Dersim 'harekatının' özel bir safhasında öldürülen ya da sağ ele geçirilen 7.954 kişide 1019 silah çıkmıştı.[14] Dersim katliamına katılan faillerin ve katliamın mağdurlarının seneler sonra teyit ettiği üzere, öldürülenlerin önemli bir kısmı aralarında kadınlar ve çocukların da olduğu silahsız vatandaşlardı. Öte yandan, bütün dehşetine rağmen bu imha anlarının Kürtleri toptan hedefleyen bir imha ya da arındırma işine dönmediğini kaydetmek gerekiyor. Ayaklanmalar sırasında cezalandırılanlar sadece ayaklanmacılar ya da 'mücrimler' olmadı ancak imha anları genellikle sadece ayaklanma dönemlerinde gerçekleşti ve toptan bir Kürt imhasına dönüşmedi.

Fırat'ın doğusunu Türkleştirme işinde kullanılan diğer bir araç da arındırma oldu. 1925'i takip eden yüz sene içerisinde Fırat'ın doğusundaki Kürt nüfus birkaç büyük zor dalgası ve hemen her zaman devrede olan 'ekonomik ve sosyal tedbirler' marifetiyle seyreltilmeye çalışıldı. Önce, Şeyh Sait Ayaklanmasına karışan Kürt liderler aileleriyle beraber Türkiye'nin Kürtlerce meskûn olunmayan kısımlarına nakledildi. Ardından, 1934 İskân Kanunu'nu ve Dersim Katliamını takiben on binlerce Kürt yerinden edildi ve Türkiye'nin Batı kesimlerine iskân edildi. Ancak, Fırat'ın doğusunu arındırmanın ya da Kürtsüzleştirmenin en bü-

---

[11] Reşat Hallı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)*, (Ankara: Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı Resmi Yayınları, 1972), s. 237-248.

[12] 16 Temmuz 1930 tarihli Cumhuriyet gazetesi vaziyeti şöyle haberleştirmişti: "Ağrı eteklerinde eşkıyaya iltica eden köyler tamamen yakılarak ahalisi Erciş'e sevk edilip ve orada iskân olunmuştur. Zilan harekâtında imha edilen eşkıya miktarı 15 binden fazladır. Harp pek müthiş bir tarzda cereyan etmiş, Zilan deresi lepalep cesetle dolmuştu." *Cumhuriyet*, 16 Temmuz 1930.

[13] Hüseyin Aygün, *Dersim 1938 ve Zorunlu İskân*, (Ankara: Dipnot, 2009), s. 117.

[14] Reşat Hallı, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Ayaklanmalar (1924-1938)*, s. 478.

yük adımı 1990'larda atıldı. 1990'lar boyunca devam eden 'düşük yoğunluklu savaş' esnasında üç binden fazla köy boşaltıldı ve binlerce Kürt yerinde edildi. Fırat'ın doğusunun Kürtsüzleştirmesi işinde sadece zor değil, ekonomik tedbirler de etkili oldu. Özellikle 1950'den sonra iş ve eğitim olanakları peşindeki yüzbinlerce Kürt yerlerini yurtlarını terk edip Fırat'ın batısına yerleşti.[15]

İmha ve arındırmanın icra edildiği zamanlara, masif olmamakla beraber, mülksüzleştirme de eşlik etti. Yerinden edilenlerin bir kısmı mülklerinden de edildi. Bu mülkler bazı durumlarda devletçe müsadere edilirken, bazen de Dersim Katliamı sonrasında ve 2000'lerde olduğu gibi iade edildi. El konulan mülkler kimileyin de korucular gibi devlet nazarında muteber bulunan Kürtlerce temellük edildi.

Özetle; Türkiye devleti, milleti Türklerden ve Türkleşmişlerden oluşan bir topluluk olarak gördüğünü ilan ettiği 1924'ten sonra Türklüğün zayıf kaldığını tespit ettiği Fırat'ın doğusunu nüfus, coğrafya, ekonomi ve dil ve kültür itibarıyla Türkleştirmeye çalıştı. Bu yüzden, Cumhuriyet ile Kürtler ilişkisine damgasını vuran uzunca bir dönem esas olarak asimilasyon, süreklileşmiş tahakküm, imha, arındırma ve mülksüzleştirme gibi ulus inşa ve imha muameleleri oldu.

Öte yandan gerek Kürtlerin direniş kapasitesinin azalmasına gerekse de çok partili demokrasiye geçilmesine bağlı olarak 1950'lerden sonra imha, arındırma ve mülksüzleştirme gibi muameleler askıya alındı, tahakküm de daha görünmez bir forma büründü. Ancak, ne imha, arındırma ve mülksüzleştirmenin askıya alınması ne de tahakkümün görünmezleşmesi uzun sürdü. 1970'lerde Kürtlerin direniş kapasitesinin canlanması ve ardından da 1980'lerin sonunda başlayan düşük yoğunluklu savaşla beraber süreklileşmiş tahakküm, arındırma ve zorunlu asimilasyon hepsi yeniden sahnedeki yerlerini aldı. Fırat'ın doğusu 1978'den başlayarak yeniden sıkıyönetimle ve olağanüstü halle yönetildi. Ardından, 1990'larda binlerce köy boşaltıldı, ayrımcılık ve çıplak eziyet Kürt şehirlerinde ve köylerinde günlük hayatın bir parçası haline geldi. Süreklileşmiş tahakküm Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisine bir kez daha hâkim olmuştu. 1980'ler ve 1990'lar süreklileşmiş tahakküm ve süreklileşmiş isyanla geçti. Cumhuriyet halen Fırat'ın doğusunu Türkleştirmenin, olmadı mutileştirmenin peşindeydi.

Milleti Yeniden Düşünmenin Eşiğinde

Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisi 2000'lerin başında bir kez daha değişmeye yüz tuttu. 1999'da Abdullah Öcalan'ın Kenya'da ele geçirilip Türkiye getirilmesinin ardından PKK'nin Türkiye dışına çekilmesi ve silah bırakmaya hazırlanması,

[15] Fırat'ın doğusunu Türkleştirebilmek için bu havaliye zaman zaman Balkan göçmenleri de yerleştirildi. Ancak, yerleştirilenlerin buralarda tutunamayıp bölgeyi terk ettiği, dolayısıyla nüfus transferi yoluyla Türkleştirme işinde başarılı olunamadığı anlaşılıyor.

Türkiye'nin AB'ye aday ülke olması ve bürokratik vesayetten şikayet eden AK Parti iktidarının yeni bir anayasa tartışması başlatması Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisinde süreklileşmiş tahakkümün hacmini küçülten adımları davet etmekle kalmadı, devleti ve kamuoyunu vatandaşların etnik ve dini çeşitliliğini tanıyan bir millet fikrini tartışmaya sevk etti.

2002'de Olağanüstü Hal Yönetimine son verilmesinin ardından 1990'larda yerinden edilenlerin uğradıkları zararlar tazmin edilmeye çalışıldı. Süreklileşmiş tahakkümün 1990'lardaki izlerini silikleştirmeye dönük bu girişimleri Kürtçenin kullanımı üzerindeki kısıtlamaları kaldıran adımlar takip etti. 2001'de Anayasanın 26. Maddesi değiştirilerek bu maddede yer alan "düşüncelerin açıklanmasında ve yayılmasında kanunla yasaklanmış herhangi bir dil kullanılamaz" hükmü çıkarıldı. Bu değişiklikle birlikte Kürtçe yayın yapılması serbest hale geldi. 2002'de kabul edilen 4771 sayılı kanun da Kürtçeyi öğrenmenin ve öğretmenin önünü açtı. Daha köklü reformlar 2009'da yapıldı ve 24 saat Kürtçe yayın yapacak TRT Şeş yayına başladı ve üniversitelerde Kürt Dili ve Edebiyatı bölümleri açıldı. Bir tarafta Kürtler ve Kürtçe üzerindeki baskıları azaltan bu türden reformlar yapılırken diğer tarafta da gayrimüslim vatandaşların maruz kaldığı hak ihlallerinin sonlandırılmasına dönük düzenlemeler yapıldı. Özetle, Türkiye devleti 21. yüzyılın ilk on yılında vatandaşlarının etnik ve kültürel çeşitliliğini tanımaya dönük bazı reformlar yapmış ve Türk olmayan ya da Türkleşmemiş vatandaşlarına dönük ayrımcı uygulamalardan vazgeçmek yoluna girmişti.

Bu reform adımları, güçlenerek süregiden yeni anayasa tartışması ve 2009'dan başlayarak bunlara eşlik eden meşhur 'çözüm süreci' Türkiye devletinin ve kamuoyunun yeni bir millet tanımı yapmanın eşiğinde olduğu izlenimini veriyordu. Dönemin başbakanı Erdoğan bütün bu yıllar boyunca, tıpkı Cumhuriyeti kuracak olanların 1920'lerin ilk yıllarında yaptığı gibi, Türk milleti yerine millet ibaresini kullanmayı tercih etti. Milleti vatandaşlık ve tanıma esaslı olarak yeniden tanımlamayı öneren sol ve liberal çevrelerse Türkiyelilik motifine yaslanan bir millet fikrini teklif etti. Tartışmaya Kürt hareketi de kendi zaviyesinden katıldı ve yeni bir millet tanımı yapma çabasına demokratik ulus ve demokratik özerklik teklifleriyle katkıda bulundu.

Ne var ki, çok değil birkaç sene sonra, tanımaya yaslanan millet fikrinin de yeni anayasa tartışmasının da yerinde yeller esiyordu. Dahası, 2015'in sonuna doğru süreklileşmiş tahakküm bir kez daha Kürt şehirlerine geri dönmüş, Kürtler kalabalıklar halinde yerinden edilmeye başlamış, Kürtçe yol tabelaları, Kürtçe eğitim verilen kreşler gibi Kürtlüğe dair işaretler kriminalize edilir olmuştu. Cumhuriyet milleti yeniden tanımlamanın eşiğinden kısa sürede geri dönmüştü.

2015'e gelindiğinde Kürtlerin Suriye'de güçlenip, büyükçe bir alanın kontrolünü ele geçirmesi, Türkiye'de ise AK Parti'yi ve Erdoğan'ı iktidardan etmesi

2009'da başlayan çözüm sürecinin sonunu getirdi. Çözüm sürecinin sonlanmasının ardından Türkiye devleti 2000'lerin başında yaklaşmaya koyulduğu milleti yeniden tanımlamanın eşiğinden ve bu çerçevede başlattığı tanıma adımlarından geri dönmekle kalmadı, 1990'lardaki kadar yoğun bir tahakküm kampanyasını başlattı. Çözüm süreci esnasında Kürt şehir ve kasabalarına yerleşen bir grup PKK militanının ve milisinin 2015 sonbaharında başlattığı 'şehir savaşları' 2016 başında sona erdiğinde, aralarında militan, milis, güvenlik kuvvetleri ve sivillerin de olduğu binlerce kişi ölmüş, yüzbinlerce Kürt yerinden edilmiş ve tüm bu yerleşim yerleri yerle bir edilmişti. Bunu Kürt siyasi ve sivil hayatına dönük kesif bir baskı takip etti. Kürt vekiller ve belediye başkanları görevden alınıp hapsedildi, Kürt şehirlerindeki belediyelere kayyım atandı, çok sayıda STK, sivil inisiyatif, gazete ve TV kanalı kapatıldı. Bu esnada PKK de Türkiye içinde etkisizleştirildi. Hülasa, Türkiye devleti, sıkça benzetildiği gibi, süreklileşmiş tahakküm zamanlarına, 1990'lara hatta 1930'lara döndü.

İkinci Yüzyıl: Daralan Meşruiyet, Genişleyen Sınırlar

2015 sonrasında süreklileşmiş tahakküm durumuna dönülmekle beraber Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisinde yeni haller de ortaya çıktı. Süreklileşmiş tahakkümün uzantısı sayılabilecek ancak buna da indirgenemeyecek ilk hal Cumhuriyetin kapsayıcılığının daralması oldu. Kürtlerin yönetime katılımını ve siyasi temsilini kısıtlayan 2015 sonrası uygulamalar Cumhuriyetin Kürtleri kapsama kapasitesini daralttı.

2015 ve 2018 seçimlerinden sonra oluşan her iki parlamentoda pek çok Kürt milletvekilinin dokunulmazlığı kaldırıldı, bir kısmı hapsedildi. Benzer biçimde, çok sayıda Kürt şehrinin 2014'te ve 2019'da seçilen belediye başkanları görevlerinden alındı ve yerlerine kayyım atandı. Seçilmiş Kürt belediye başkanları daha önce de görevden alınmış, seçilmiş Kürt vekiller daha önce de vekillikleri düşürülüp, hapsedilmiş ve Kürtlerin siyasi temsili seçim barajı vasıtasıyla dolaylı olarak daha önce de kısıtlanmış olmakla beraber, Kürtlerin temsili ve yönetime katılımı çok partili demokrasiye geçildikten sonra ilk kez bu kadar doğrudan, geniş ve sürekli bir biçimde kısıtlanmış oldu. Kürt şehirlerinin büyük kısmı 2016'dan beridir atanmış valiler ya da kaymakamlarca yönetiliyor ve Kürtler 2016'dan beridir Millet Meclisinde eksik temsil ediliyor. 2023 genel ve 2024 yerel seçimlerinden sonra da devam ettirilmesi muhtemel görünen bu uygulamaların sonucunda Kürtlerin siyasete katılımı ve temsili genişçe ve kalıcı olarak kısıtlanmış durumda. Bütün bu hal, Cumhuriyetin Kürtleri ayrı bir grup olarak tanımadan ancak siyasi temsili ve yönetime katılımı demokratikleştirerek kapsamaya çalışma eğiliminin 2015 sonrasında zayıfladığına, devletin Kürtlerle ilişkisinin rızaya dayanan kısmının daraldığına işaret ediyor.

Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisinde 2015 sonrasında ortaya çıkan diğer yeni hal de 'dışarıyla' ilgili. Cumhuriyet, 1923'ten sonra Irak ve Suriye devletlerinin kontrolüne giren ve o günden bugüne daha ziyade dolaylı olarak ilgilenip gözetmekle yetindiği Irak ve Suriye Kürdistanı'yla bir zamandır doğrudan ilgileniyor, bu iki devlete tabi Kürtlerle vatandaşı oldukları devletleri ikame ederek, bizzat meşgul oluyor. Irak ve Suriye devletlerinin Kürtlerle meskûn toprakları üzerindeki kontrollerini yitirmelerinin ardından Türkiye Kürtlerle meskûn bu arazinin bir kısmına 'sızarken', bir kısmına da bizzat 'yerleşmiş' durumda. Sızılan araziye güvenlik ve istihbarat, yerleşilen araziye ise devlet aygıtının hemen hemen bütün uzuvları taşındı. Devletin güvenlik, eğitim, iletişim, diyanet, finans gibi birçok kurum ve fonksiyonu Irak ve daha çok da Suriye Kürdistanına taşınmış durumda ve Türkiye buralarda nüfusu ve mekânı gözetim altında tutmakla kalmayıp, bizzat idare ediyor. 'Dışarıyla' ilgili bu yeni hal bizzat önemli olmakla beraber ürettiği sonuç daha önemli. Bütün bu yeni halin sonucunda Cumhuriyet için 'Fırat'ın doğusu' genişlerken, meşgul olunan Kürt nüfus büyümüş durumda.[16]

Sonuç olarak, Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisinin ilk yüzyılı, kalıcılığı belirsiz olmakla beraber, bir yenilenmeyle kapanmış görünüyor. Yenilenmenin iki ayağı var: Daralan kapsayıcılığa karşı genişleyen sınırlar. Bu iki ayaklı yenilenmenin neticesinde Cumhuriyet Kürtleri, siyasi olarak daha az, fiziki olarak daha çok kapsıyor. Cumhuriyet, vatandaşı Kürtlere karşı daha az kapsayıcı olma eğilimindeyken, 'doğrudan' meşgul olduğu Kürtlerin sayısını büyütmüş ve Kürdistan'ın gözetim altında tuttuğu ya da doğrudan kontrol ettiği kısmını genişletmiş durumda.

Kürtlere karşı aynı anda daralmaya ve genişlemeye işaret eden bu yenilenme Cumhuriyet Kürtler ilişkisini Cumhuriyetin ikinci yüzyılında nereye götürür, Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisine ne katar, bu ilişkiden neyi çıkarır sorularına cevap vermek zor. Zorluk büyük kısmıyla her iki yenilenmenin de kalıcı olup olmadığının belli olmamasıyla ilgili. Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisinde 'içerisi' ve 'dışarısı' ayrımı eskisi kadar kuvvetli olmamakla beraber, içeride devletin ya da siyasi iktidarların Kürtlerin onayına ihtiyacının artması ya da 2015'te çöken çözüm sürecinin bir türevinin canlanması gibi gelişmeler Cumhuriyetin Kürtleri kapsama eğilimindeki daralmayı geri çevirebilir. Keza, Irak ve Suriye'de hem bu ikisinin hem de bölge devletlerinin rıza gösterdiği ve Türkiye'yi bu iki ülkede bulunmaktan vazgeçiren yeni bir statüko oluşabilir. Bu durumda Türkiye'nin sınırlarının ötesine taşıp genişlemesi ve Irak ve Suriye Kürdistanlarını 'idare etmesi' son bulabilir.

[16] 'Dışarıyla' ilgili bu halin Cumhuriyetin Kürt meselesi siyasetine etkisine dair daha etraflı bir çalışma için bkz. "Ethnopolitics to geopolitics: the Turkish State and the Kurdish question since 2015", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2022. DOI: 10.1080/13530194.2022.2043146.

Kalıcılığı meçhul olmakla beraber söz konusu yenilenme Cumhuriyetle Kürtler arasındaki ilişkiye şimdiden bir şeyler katmış, Cumhuriyetle Kürtler arasındaki egemenlik/tabiyet ilişkisine ve Cumhuriyetin Kürtleri ve Kürtlerle meskûn araziyi yönetme işine yeni formlar eklemiş görünüyor. Egemenlik ve tabiyet zaviyesinden bakıldığında Cumhuriyet nazarında Kürtler yakın zamana kadar tabilerden, asilerden ve 'dışarıdakilerden', diğer bir deyişle, müstakbel-Türklerden, sözde-vatandaşlardan ve Irak, Suriye ve İran'dakilerden oluşurken, artık hem içeride hem de dışarıda Cumhuriyetle Kürtleri bir diğerine bağlayan yeni egemenlik/tabiyet biçimleri var. Yönetime katılım ve siyasi temsilin doğrudan, sürekli ve geniş biçimde kısıtlanmasıyla beraber içerideki Kürtlerin önemlice bir kısmının Cumhuriyetle ilişkisi 'eksik-vatandaşlık' biçimini almış durumda. Cumhuriyetin dışarıdakilerle ilişkisinde de yeni formlar ortaya çıkmış görünüyor. Irak ve Suriye devletlerine tabi Kürtlerle tabi oldukları devletleri ikame ederek, doğrudan meşgul olunması Cumhuriyetle dışarıdakiler arasında üç potansiyel formun ortaya çıkmasına yol vermiş görünüyor: 'vasallık', 'yarı-ilişilmezlik' ve 'filli egemenlik'. Geçici olup başka formlara evrilme ihtimali kuvvetli olmakla beraber Cumhuriyetin KDP elitiyle ilişkisi bir tür vasallık formuna yaklaşırken, Suriye Kürtlerinin ABD himayesinde olanları 'yarı-ilişilmez', daha doğrusu 'uzaktan-ilişilebilir', ABD himayesinde olmayanlarıysa zorla yönetilenler durumunda.

Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisindeki yenilenmeye yeni yönetim formları da eşlik ediyor. Cumhuriyetin Türkiye Kürtleri söz konusu olduğunda hep başvurmuş olduğu asimilasyon ve süreklileşmiş tahakkümün yanına temel bazı vatandaşlık haklarından sürekli ve kapsamlı mahrumiyet ilişmiş durumda. Dışarıda devreye alınan yeni yönetim formları daha çeşitli. Cumhuriyet yakın zamana kadar Irak ve Suriye devletlerinin egemenliğinde kalan ve genellikle uzaktan ve dolaylı olarak meşgul olduğu Irak ve Suriye Kürdistanı'yla artık süreklileşmiş gözetim, çevreleme, nüfus mühendisliği, 'teknolojik savaş', filli egemenlik, çıplak zor gibi çeşitli formlarla meşgul oluyor.

Cumhuriyetin Kürtlerle ilişkisindeki yenilenmeye eşlik eden bütün bu formların akıbeti, kalıcı olup olmayacağı meçhul. Meçhul olan bir şey daha var: 'Doğrudan' meşgul olduğu Kürt nüfusun büyümesi ve Kürdistan'ın gözetip, kontrol altında tuttuğu kısmının genişlemesi Cumhuriyeti milleti bir kez daha yeniden tanımlamanın eşiğine getirir mi?

Türkiye'nin bir ulus-devlet formunda süregelen yüzyıllık oluşum serüvenine yönelik yürütülen her tartışmada, katmanlı yapılara sahip iki pozisyonun esaslı roller üstlendikleri söylenebilir: Kürtlerin Cumhuriyeti ve Cumhuriyetin Kürtleri. Altı çizilen bu pozisyonlar, birbiriyle iç içe geçen farklı düzeylerde birçok karşılaşmanın başlangıç zeminleri olarak da görülebilir. Bir yanıyla şiddet, inkar ve asimilasyon gibi varlığı nesne kategorisine indirgeyen stratejilerin öne çıktığı gözlemlenirken; diğer yanıyla direniş, kolektif hafıza ve özerklik\bağımsızlık gibi özne olmaya çağrı yapan kurucu pratikler göze çarpmaktadır. Peki, bu pozisyonların özgünlüklerini ve aralarındaki etkileşimlerin yansımalarını sorgulayabilmek nasıl mümkün olabilir?

Kürtler ve Cumhuriyet, farklı akademik disiplinlerden ve araştırma metotlarından faydalanarak bahse konu olan bu pozisyonları bütünlüklü bir şekilde ele alarak, özellikle Kürt Çalışmaları alanı ile diyalog halinde olan ve başarılı araştırmalara imza atmış 100 farklı sesi bir araya getiren kapsamlı bir derleme kitap çalışmasıdır.

Bu çalışma, okuruna Kürtler ve Cumhuriyet arasındaki ilişkisellikleri belirli temalar ya da olgular üzerinden analiz edebilmeyi sağlarken, olası en geniş perspektifle resmin bütününe dair bir kanaatin oluşmasına katkı sunmaktadır.

dipnot
ISBN: 978-625-6742-00-0

1876 1877
1878 1879
1880 1881
1882 1883
1884 1885
1886 1887
1888 1889
1890 1891
1892 1893
1894 1895
1896 1897
1898 1899
1900 1901
1902 1903
1904 1905
1906 1907
1908 1909
1910 1911
1912 1913
1914 1915
1916 1917
1918 1919
1920 1921
1922 1923
1922 1921
1919 1918
1917 1916
1915 1914
1913 1912
1911 1910
1909 1908
1907 1906
1905 1904
1903 1902
1901 1900
1899 1898
1897 1896
1895 1894
1893 1892
1891 1890
1889 1888